

III. TEOLOGIA EWANGELICKA

Studia Oecumenica 18 (2018)
DOI: 10.25167/SOe/18/2018/203-223
s. 203–223

IGNACY BOKWA
Wydział Teologiczny UKSW

Teologia czasu w protestantyzmie reformowanym (kalwinizmie)

Theology of time in reformed Protestantism (Calvinism)

Abstract

Protestant reformed theology cultivates unambiguous theology of time. However, it concerns the contemporary – the twentieth century reformed theology as such a reflection can not be found in the writings of the reformed Protestant classics (John Calvin, Huldrych Zwingli). Protestant theological thought approaches human wisdom, and thus philosophy, with reserve and skepticism, suspecting it of contamination by the effects of original sin. Reformed Protestants rely on God's revelation in Jesus Christ and on the Word of God to find data on the concept of time. It must be admitted that Jürgen Moltman, the reformed German theologian, is the most sympathetic for the philosophical concepts. One can find many references to philosophy in his reflection on time. However, it is not taking over these threads uncritically, but the constant awareness of the presence of philosophy in culture, also contemporary culture. The reformed concept of time is thoroughly theology of time, as the authors mentioned in the article (especially Karl Barth, Emil Brunner and Jürgen Moltmann) make a lot of effort and prove that time exists by God's will and intention and is His work related to him as Lord and Creator. Time is of historical importance and is a kind of God's story with man. Reformed theology does not know the concept of secular time. Time is the work of God, eternity and God's existence are inseparable from time, and the authority of God is absolute and manifests itself in the eschatological completion of time. It seems that such a condensed concept of time, proposed by Protestant reformed theology, difficult to extract and systematize, can be a valuable counterpoint to all the concepts of time dividing it into the secular and sacred spheres.

Keywords: time, theology of time, protestant reformed theology, Karl Barth, Emil Brunner, Jürgen Moltmann.

Streszczenie

Protestancka teologia reformowana uprawia jednoznacznie teologię czasu. Dotyczy to jednak dopiero współczesnej, bo dwudziestowiecznej teologii reformowanej, jako że w pismach klasyków protestantyzmu reformowanego (Jan Kalwin, Huldrych Zwingli) takiej refleksji znaleźć nie można. Teologiczna myśl protestancka podchodzi do ludzkiej mądrości, a tym samym do filozofii, z rezerwą i sceptycyzmem, podejrzewając ją o skażenie skutkami grzechu pierworodnego. Protestanci reformowani zdają się więc na Boże Objawienie w Jezusie Chrystusie i na Boże Słowo, by tam znaleźć dane na temat pojęcia czasu. Trzeba przyznać, że największą sympatię dla koncepcji filozoficznych przejawia niemiecki teolog reformowany, Jürgen Moltmann. W jego refleksji na temat czasu można odnaleźć sporo odniesień do filozofii. Nie jest to bynajmniej bezkrytyczne przejmowanie tych wątków, lecz stała świadomość obecności filozofii w kulturze, także współczesnej. Reformowana koncepcja czasu jest na wskroś teologią czasu jako że przywołani w artykule autorzy (zwłaszcza Karl Barth, Emil Brunner i Jürgen Moltmann) wkładają wiele trudu w udowodnienie tego, że czas istnieje z woli i zamysłu Boga, jest Jego dziełem i ma związek z Nim jako Panem i Stwórcą. Czas ma znaczenie historiozbawcze, jest rodzajem historii Boga z człowiekiem. Teologia reformowana nie zna pojęcia czasu świeckiego. Czas jest dziełem Bożym, wieczność i bycie Boga mają nierozzerwalny związek z czasem, a władztwo Boga jest absolutne i przejawia się również w eschatologicznym dopełnieniu czasu. Wydaje się więc, że tak streszczona koncepcja czasu, zaproponowana przez protestancką teologię reformowaną, trudna do wydobycia i systematyzacji, może stanowić cenny kontrapunkt względem wszystkich koncepcji czasu, dzielących go na sferę świecką i sakralną.

Słowa kluczowe: czas, teologia czasu, protestancka teologia reformowana, Karl Barth, Emil Brunner, Jürgen Moltmann.

1. Preliminaria. *Status quaestionis*

Czas codzienny, powszedni – i czas świąteczny. Święta z zasady pozostają w opozycji do codzienności, wskazując na granice tego, co zwyczajne, z jego regułami i wyjątkami. Święto, dzięki swojej odmienności, komunikuje codzienności wyobrażenie o tym, czego codzienności brakuje, przywołując określone sytuacje bądź wspólnotowe obrazy z przeszłości w teraźniejszości¹. Dzięki swojemu strukturyzującemu charakterowi święta odsyłają do różnych sposobów liczenia czasu, u których podstaw leżą różne kalendarze, na przykład kalendarz słoneczny bądź księżycowy, co do których orientują się poszczególne święta².

Sugestii, iż w większości religii świata istnieje opozycja pomiędzy czasem sakralnym (świętym) a czasem świeckim, nie sposób dojrzeć w protestantyzmie reformowanym (kalwinizmie). Teza mówiąca o tym, że czas sakralny ma swoją moc, którą lokalizuje i definiuje kalendarz, że to czas mityczny, czas rytuału,

¹ Por. M. GIES, *Zum mythen-logischen Zeitbegriff. Der Zusammenhang zwischen Ritual und Kosmogonie als archaische Philosophie der Zeit*, w: G. HEINEMANN (red.), *Zeitbegriffe. Ergebnisse des interdisziplinären Symposiums „Zeitbegriff der Naturwissenschaften, Zeiterfahrung und Zeitbewußtsein“* (Kassel 1983), Freiburg – München 1986, s. 301–323.

² Por. C. EMMENDORFER-BRÖSSLER, *Feste der Welt – Welt der Feste. Ein interkulturelles Lesebuch*, Frankfurt am Main 1999², s. 11–12.

hierofaniczny, liturgiczny, wytyczający konkretny kalendarz, jest niemożliwa w tym chrześcijańskim wyznaniu ani do postawienia, ani do utrzymania. A wynika to z konsekwentnego rozumienia przez chrześcijan reformowanych sformułowanej przez Marcina Lutera zasady *solus Christus* – jednej z pięciu zasad wiary reformacyjnej³. Znaczenie tej zasady jest totalne i nieznoszące jakichkolwiek wyjątków. Sięga ona – zwłaszcza w protestantyzmie reformowanym – o wiele dalej niż tylko rezygnacja z pośrednictwa Maryi i świętych w relacjach człowieka z Bogiem czy ze zwierzchników ziemskich (papież, biskupi, kapłani) w organizacji i strukturze Kościoła. W praktyce myślenia i życia protestantów zasada ta oznacza, że opozycja Boskie-ludzkie jest bezzasadna, gdyż liczy się tylko Bóg i Jego działanie, Jego łaska stale usprawiedliwiająca człowieka. Konsekwentne zwrócenie się ku Jezusowi Chrystusowi oznacza absolutne zaufanie do przyniesionego przezeń Bożego Objawienia i Bożej mądrości, co skutkuje brakiem zaufania do wytworów ludzkiego rozumu. Stąd jasna staje się zasada sformułowana przez Oscara Cullmanna: „Myśleć maksymalnie niefilozoficznie”⁴. Nie ulega jednak wątpliwości, że teologia reformowana w swojej praktyce nie może obyć się bez kontaktu z filozofią, a przynajmniej być świadoma jej obecności. Na przykład w przekonaniu teologa reformowanego, Emila Brunnera, chrześcijańskie pojęcie czasu różni się z pewnością od ujęć filozoficznych, jednak filozoficzne koncepcje czasu można właściwie pojąć w ich odrębności, gdy się nie ignoruje pracy współczesnej filozofii⁵. Stawiając taką tezę, Brunner zasadniczo różni się od klasycznego, sceptycznego nastawienia teologii reformowanej do filozofii. Krytykuje on poglądy cieszącego się w kręgach naukowych, także reformowanych, dużą estymą teologa luterańskiego, Oscara Cullmanna. Emil Brunner uważa na przykład, że linearne pojęcie czasu nie jest specyfiką Nowego Testamentu, jak o tym sądzi Cullmann, lecz jest ono elementem podstawowego ludzkiego doświadczenia – właśnie tak jawi się czas, gdy o nim myślimy: jako rzeczywistość linearna. To „praodczucie czasu” (*das Urerlebnis der Zeit*) – twierdzi Brunner⁶.

W pismach reformatorów (Marcin Luter, Jan Kalwin, Huldrych Zwingli) nie została zawarta żadna refleksja nad czasem w takim sensie, w jakim zostaje postawione pytanie badawcze w niniejszej analizie. Taką refleksję można znaleźć

³ Dla K. Bartha oznacza to życie chrześcijanina w obecności Jezusa Chrystusa, w postawie wierności względem Bożego dzieła stworzenia, *coram Christo*, w obliczu Chrystusa, pod Jego stwarzającymi obecną chwilę oczami, umożliwiającymi życie tu i teraz. To wszystko oznacza rzeczywistość dziejącą się w obecnym czasie (por. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. IV/1, Zürich 1986, s. 17).

⁴ Por. K. HEIM, *Zeit und Ewigkeit als Hauptfrage der heutigen Eschatologie*, w: TENŻE, *Glaube und Leben*, Berlin 1928², s. 555.

⁵ Por. E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953, s. 47.

⁶ Por. *tamże*.

w pismach współczesnych teologów reformowanych, zwłaszcza u Karla Bartha, Oscara Cullmanna i Jürgena Moltmanna. W takim razie należy zająć się pojęciem czasu, wytworzonym w protestantyzmie reformowanym (kalwinizmie), i to tak, aby dotrzeć do nieskazanej istoty tego konceptu, nie sugerując się mniej czy bardziej znanymi schematami. Dopiero taka analiza będzie miała sens.

2. Pochodzenie czasu: Bóg w stworzeniu

W protestanckiej teologii reformowanej pojęcie i fenomen czasu wiążą się z Bogiem-Stwórcą. Czas ma swój początek i został stworzony wraz ze światem. Bóg nie jest w czasie, lecz stoi „ponad” czasem, w tym samym sensie, w jakim stoi „ponad” światem. Przed stworzeniem nie ma niczego poza wiecznym Bogiem, który jest Panem czasu i daje czas. Analogicznie czas ma także swój koniec, którym będzie „spełnienie czasu” w wieczności. Wieczność nie jest rodzajem nieskończonego czasu: oznaczałoby to bowiem, że różnica między sposobem istnienia Boga a sposobem istnienia człowieka byłaby jedynie ilościowa. Bóg nie mógłby więc być Panem czasu. Uzasadniona reakcja przeciwko platonizującej wizji wieczności jako bezczasowości nie może jednak prowadzić do przeciwnego jej błędu, polegającego na przekonaniu, że wieczność różni się od czasu jedynie nieskończonością elementu czasowego⁷.

Zaproponowane przez Karla Bartha pojęcie czasu opiera się na biblijnych pojęciach określających ten fenomen⁸. Panem czasu jest Bóg, który nie tylko ustanowił stałą zmianę między nocą a dniem, ale także swoją mocą interweniuje w dziejach. Panem czasu jest też Jezus: wydarzenie Jego zmartwychwstania niesie ze sobą koniec bytowania w świecie i rozpoczyna nowy eon – wieczną postać życia⁹.

Teologia protestantyzmu reformowanego postrzega działanie Boga nie jako abstrakcyjne, lecz konkretne, historyczne (gr. *chronos*). O czasie człowieka można mówić jedynie z perspektywy Boga, który swojemu stworzeniu pozwala uczestniczyć w czasie według swojej woli i w ograniczonym wymiarze. Stworzenie światła w pierwszym dniu cyklu stworzenia świata oznacza nadanie formy wszelkiej rzeczywistości różnej od Stwórcy. Tym samym zostają stworzone

⁷ Por. E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953, s. 58.

⁸ Por. HYUN-CHUL CHO, *Der theologische Zeitbegriff bei Karl Barth. Studien zur Bedeutung der Lehre von der Zeit für die Eschatologie*, Erlangen 2000, s. 10–31. Warto wskazać tu na klasyczne rozróżnienie pomiędzy linearną koncepcją czasu, stosowaną w biblijnej historii objawienia Bożego, a cykliczną koncepcją czasu hellenizmu (por. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1962³, s. 60–68).

⁹ Por. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. IV/3, Zürich 1989, s. 364; M. TROWITZSCH, *Karl Barth heute*, Göttingen 2012², s. 393–397.

formalne ramy dla przymierza człowieka z Bogiem, zaś sam człowiek, jak i całe stworzenie otrzymują czas jako swoją przestrzeń życia¹⁰.

Czas Boga nie jest czasem straconym czy pustym, lecz jest Jego czasem dla człowieka: „Bóg ma swój własny czas dla nas”¹¹. Czasu człowieka nie sposób wyobrazić sobie bez czasu Boga. Rzeczywistość czasu i rzeczywistość objawienia Boga pozostają w bezpośredniej relacji. Objawienie staje się historią i zarazem stanowi początek nowego czasu. Karl Barth proponuje tu jednak rozwiązanie inne, niż można by się tego spodziewać: Objawienie Boże nie jest wdarciem się nowego czasu w czas ludzkości, lecz przybliżeniem się królestwa Bożego¹². Jest to czas miłosierdzia i łaski, które przychodzą do człowieka nie tylko w czasie wydarzenia Objawienia jako czasu Boga, lecz także w zachowaniu czasu utraconego wskutek grzechu¹³. Człowiek otrzymuje od Boga czas jako szansę zajęcia stanowiska względem czasu Bożego. Dzieje się to w ramach ziemsko-historycznej postaci wspólnoty wierzących w Jezusa Chrystusa, będącej formą egzystencji Jezusa Chrystusa. Wspólnota ta jest wpisana w konkretny czas historii świata: „Czas wspólnoty jest czasem pomiędzy pierwszą a drugą paruzją Jezusa Chrystusa”¹⁴. W czasie pośrednim, następującym między obu paruzjami, Jezus Chrystus jest niewidzialnie obecny jako Głowa swojego Ciała w jego ziemsko-historycznej formie egzystencji. Czas wspólnoty jest zawsze czasem prowizorycznym, zachęcającym do spojrzenia w stronę przyszłości¹⁵.

Dla właściwego zrozumienia pojęcia czasu, jakie proponuje Karl Barth, istotną jest jego krytyka ujęcia tego problemu przez św. Augustyna i Martina Heideggera. Według bazylejskiego teologa czas, w którym obecnie żyjemy, nie jest czasem, jaki pierwotnie stworzył Bóg. Jest tak, ponieważ pomiędzy stworzoną przez Boga egzystencją jako taką a naszą egzystencją znalazł się upadek grzechowy. Nasz czas jest tworzony przez grzesznego człowieka, czego w swoich koncepcjach nie uwzględniają ani Augustyn, ani Heidegger. Oparta na słowie Bożym wiara w to, że Bóg stworzył czas, nie jest w stanie zniwelować fenomenu grzechu, którym jest obciążony czas. Poza tym obaj krytykowani przez Bartha myśliciele postrzegają czas jako wielkość skończoną, jako samookreślenie stworzonej egzystencji ludzkiej: człowiek ma czas, korzystając z niego, w pewnym sensie stwarzając go. Ponadto czas jest dla nich rzeczywistością warunkującą,

¹⁰ Por. M. TROWITZSCH, „*Nachkritische Schriftauslegung*“. *Wiederaufnahme und Fortführung einer Fragestellung*, w: TENZE (red.), *Karl Barths Schriftauslegung*, Tübingen 1996, s. 73–109.

¹¹ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. I/2, Zürich 1989, s. 54.

¹² Por. W. ACHTNER, S. KUNZ, T. WALTER, *Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen*, Darmstadt 1998, s. 155.

¹³ Por. M. TROWITZSCH, *Karl Barth heute*, s. 380–383.

¹⁴ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. IV/1, s. 810.

¹⁵ Por. H. HOFFMANN, *Kirche im Kontext. Zur Zeitbezogenheit der Ekklesiologie Karl Barths*, Waltrop 2007, s. 140–141.

określającą ludzką egzystencję. Heideggerowi czas jawi się jako „czasowość” (*Zeitlichkeit*), jako możliwość bytującego, nie zaś jako czas jako taki¹⁶. Szwajcarski teolog postrzega te poglądy jako przejaw antropomorfizmu, niebezpiecznego dla właściwej wizji Boga jako Stwórcy i Pana czasu¹⁷: Bóg stwarzający czas i tym samym stwarzający ludzką egzystencję w czasie będącym „rozszerzeniem duszy” (*distentio animi* – św. Augustyn)¹⁸ – „na taką wizję zgodzić się nie można. Bóg pragnął bowiem ludzkości jako sposobu swojego czasowego ukazania się, jako swojego lustra, w którym człowiek mógłby rozpoznać zarówno Jego, jak i samego siebie”¹⁹.

Czas Boga jest dla Karla Bartha pierwszym czasem, natomiast czas człowieka jest drugim czasem, sposobem jego egzystencji, jej formą, jako przestrzeń urzeczywistnienia tejże egzystencji²⁰. Czas zostaje dany człowiekowi przez Boga, poprzez Jego działanie. Historia stworzenia jest nakierowana na dzieło Boga, stwarzając Bożej woli i Bożemu działaniu w ramach przymierza łaski czas, przestrzeń i możliwość²¹. Człowiek nie ma innego czasu niż ten czas, który Bóg ma dla niego²². Nie może on stworzyć sobie czasu mocą własnego bycia ani go też kontrolować, rozporządzać nim czy go sobie zatrzymać. Z drugiej strony człowiek nie może uwolnić się od czasu. Doświadcza on swojej stworzonoci i zależności od Boga. Trwanie czasu jest ograniczone do podmiotu, który go doświadcza. Dzięki temu jest możliwa tożsamość podmiotu z rzeczywistością jego bycia. W odniesieniu do tego, kim jest Bóg i co czyni, zawiera się także ludzkie przechodzenie od przeszłości do przyszłości. Z tej perspektywy przeszłość jawi się jako czas, który kiedyś był udziałem człowieka w historii, ale dziś nie można już do niej powrócić²³. Podobna niemożność dotyczy przyszłości, co do której człowiek jako taki nie ma pewności, czy w ogóle będzie jego czasem²⁴.

Jürgen Moltmann, niemiecki teolog reformowany, relację stworzenie – Stwórca rozważa na płaszczyźnie czasu. Wolność Stwórcy jest powiązana z przygodnością stworzenia. Jednak czas i wieczność nie stanowią dwóch koniecznych

¹⁶ Por. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. I/2, s. 51.

¹⁷ Por. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, s. 75–84: *Gottes Herrschaft über die Zeit*.

¹⁸ Por. F. SEVEN, *Die Ewigkeit Gottes und die Zeitlichkeit des Menschen. Eine Untersuchung der hermeneutischen Funktion der Zeit in Karl Barths Theologie der Krisis und im Seinsdenken Martin Heideggers*, Göttingen 1979, s. 19.

¹⁹ Por. K. BARTH, *Der Römerbrief (Erste Fassung 1919)*, w: *Karl Barth Gesamtausgabe II, Akademische Werke*, red. H. SCHMIDT, Zürich 1985, s. 189.

²⁰ Por. TENZE, *Die kirchliche Dogmatik*, t. III/2, Zürich 1989, s. 524.

²¹ Por. TENZE, *Die kirchliche Dogmatik*, t. III/3, Zürich 1989, s. 54.

²² Por. TENZE, *Die kirchliche Dogmatik*, t. I/2, s. 50.

²³ Por. TENZE, *Die kirchliche Dogmatik*, t. III/2, s. 617.

²⁴ Por. *tamże*, s. 618.

stron jednej i tej samej rzeczywistości. Jedność wieczności i czasu nie polega też na wieczności terażniejszości, lecz zasadza się na jedności pomiędzy wiecznością a czasem. Stąd uzasadnione wydaje się pytanie Moltmanna o to, czy świat został stworzony w czasie, czy też czas został stworzony wraz ze światem. To pytanie pociąga za sobą następne: Czy początek świata należy jeszcze do wieczności – czy też już do czasu? Odpowiedź na te pytania może zostać udzielona z zastosowaniem dwóch modeli. Pierwszym z nich jest idea decyzji Boga o stworzeniu (*Schöpfungsratschluß Gottes*), drugim zaś – koncepcja samoograniczenia Boga (*Selbstverschränkung Gottes*)²⁵. Istniejące w czasie stworzenie jest z konieczności bytem podlegającym zmianie i jako takie jest nakierowane na swoją przyszłość. Istotą czasu stworzenia jest więc w przekonaniu Moltmanna jego aspekt przyszłościowy (*Zukünftigkeit*). Czasowy wzorzec stworzenia nie oznacza, że będzie ono postrzegane jedynie w perspektywie nieodwołalnie upływającego czasu, lecz będzie to czas przerywany spoczynkiem w formie szabatów. To wskazuje na model kosmicznej liturgii wieczności: w rytmie szabatowych przerw w zmieniającym się czasie mają swoje miejsce całość ziemskiego stworzenia, ludzie, zwierzęta i ziemia. Upływający czas regeneruje się na podstawie obecności wieczności w szabatowym rytmie dni, lat i siedmioleci, wskazując tym samym na mesjański szabat końca czasów, a przez nie – na eschatologiczny szabat wiecznego stworzenia.

3. Postacie czasu w historii: przeszłość, terażniejszość, przyszłość (eschatologia)

Karl Barth koncentruje się na pojęciu czasu postrzeganego z pozycji Boga i wieczności²⁶. Taki czas, ujmowany z perspektywy wieczności, ma trzy wzajemnie przenikające się aspekty: terażniejszość, przeszłość i przyszłość²⁷. Przedstawiony porządek ma swoje teologiczne uzasadnienie. Bóg jest Stwórcą, my zaś

²⁵ Por. J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 2016, s. 309–310.

²⁶ O. Cullmann zwraca uwagę na fakt, że K. Barth w swoim dziele *Die kirchliche Dogmatik* (II/1, 1940, s. 685–688) bardzo mocno podkreśla czasowość wieczności. Jest to element nowy względem jego wcześniejszej twórczości, zwłaszcza z okresu komentarza do Listu do Rzymian. Cullmann podkreśla, iż czasowość wieczności można pojąć właściwie dopiero wtedy, kiedy uchwyci się biblijny sens problemu, mianowicie kiedy symbol linii prostej zostanie odniesiony tak do czasu, jak i do wieczności. W przeciwnym razie zagraża niebezpieczeństwo braku jakościowej różnicy między czasem a wiecznością, jak też platońskie pojmowanie beczasowej wieczności. O. Cullmann wskazuje na to, że czas i wieczność łączy wspólna cecha temporalności. Por. subtelne i trafne analizy O. Cullmanna w: TENZE, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, s. 70.

²⁷ Podobny schemat stosuje J. Moltmann, mówiąc o „czasach historii” (*Zeiten der Geschichte*) – por. J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, s. 313–320.

Jego stworzeniem. Najpierw istnieje Boże wkroczenie i przejście od przeszłości do przyszłości. Na tym polega Boże teraz²⁸.

Historyczny czas daje możliwość wyodrębniania jego różnych postaci²⁹. Jürgen Moltmann zaczyna od analizy terażniejszości, która pozwala zarówno odróżnić przedtem i potem, jak też łączy je między sobą. Jako taka jest ona *punctum mathematicum*, wielkością zmienną, gdyż punkt ten przemija, ale jednocześnie niezmienną, gdyż zawsze jest on tym samym. Tu i teraz terażniejszości, będąc konstytutywną kategorią czasu, jest kategorią wieczności, gdyż stanowi o jedności czasu. Bycie teraz przekłada się – zdaniem Moltmanna – na kategorie ontologiczne: Tylko to, co jest obecne, „jest” także w znaczeniu ontologicznym. Przyszłość i przeszłość są kategoriami nie-bycia. Jedynie terażniejszość jest kategorią bycia³⁰. Nawiązując do Sorena Kierkegarda Moltmann twierdzi, że „terażniejszość jest kategorią wieczności czasu: Moment jest «atomem wieczności»”³¹.

W doświadczeniu czasu historycznego trzy sposoby istnienia czasu: przeszłość, terażniejszość i przyszłość nie mogą być nanoszone na linie czasu, lecz zostają przyporządkowane modalnościom bytu. Odpowiadają one bowiem odmianom bycia: koniecznej, rzeczywistej i możliwej³². Analizy zagadnienia czasu prowadzą Moltmanna do wniosku, iż cechuje się on nieodwracalnym wektorem czasowym. Z możliwości rodzi się rzeczywistość, tak jak z przyszłości powstaje przeszłość. Całość czasowego dziania się jest nieodwracalna, niepowtarzalna i niepowstrzymywalna. Ponieważ czas jest nieodwracalny, jego źródło musi leżeć w przyszłości. Nie może być ono jednak tożsame z przyszłym czasem, gdyż każdy czas przyszły przemija. Wraz z Georgem Pichtem, Jürgen Moltmann różni pomiędzy przyszłością jako modusem czasu a przyszłością jako źródłem czasu. Jako modus czasu przeszłość należy do czasu fenomenalnego, natomiast jako źródło czasu przyszłość stanowi transcendentalną możliwość czasu jako takiego. W znaczeniu transcendentalnym (jako warunek możliwości) przyszłość jest obecna w każdym czasie – przyszłym, terażniejszym i przyszłym. W tym sensie jest ona także jednością czasu.

Teologia reformowana wskazuje na znaczenie przeszłości. Człowiek utożsamia się ze swoją przeszłością, a nie tylko postrzega ją jako coś, co jest już poza nim. Utożsamia się on z Adamem, jako solidarny z całą upadłą i rozdartą grzechem ludz-

²⁸ Por. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. III/2, s. 639.

²⁹ Por. J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, s. 313–321.

³⁰ Por. G. PICHT, *Die Epiphanie der ewigen Gegenwart*, w: H. HÖFLING (red.), *Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft*, München 1960, s. 244.

³¹ Por. J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, s. 314.

³² Por. G. PICHT, *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Stuttgart 2002, s. 362–364.

kością. Rozpoznaje swoje wybranie w Jezusie Chrystusie jako ustanowioną przed wszystkimi czasami „przedprzeszłość” (*Vorvergangenheit*)³³.

Jürgen Moltmann nie ukrywa, że *ductus* jego rozważań, choć odziany w filozoficzną szatę retoryczną, jest i pozostaje teologiczny. Wniosek ten uprawomocnia się zwłaszcza przez to, że wszystkie analizy czasu nieuchronnie zacierają ku spełnieniu czasu w wieczności. Jego zdaniem jako obecna w terażniejszości wieczność znosi jako sama w sobie pustą „sukcesję czasu”. Istotny staje się moment (*Augenblick*). Odwołując się do myśli Sørensa Kierkegaarda, Karla Bartha i Rudolfa Bultmanna, podkreśla on, że moment staje się „eschatologicznym teraz”, „dniem zbawienia”. Obecny „dzień zbawienia” jest czasową antycypacją eschatologicznego momentu. W doświadczeniu obecnego *kairosu* wiary wrazenie czasu zmienia się z przeszłości w przyszłość. Przy odwołaniu do języka obrazu można tu mówić o przejściu od mroku kończącej się nocy do światła wschodzącego „dnia Boga”. Moment eschatologiczny należy zdefiniować, wychodząc poza koniec i spełnienie historii, jako spełnienie stworzenia w początku i jako wyjście z czasu i przejście do wieczności. Koniec czasu jest dla niemieckiego teologa reformowanego odwróceniem początku czasu: tak jak początkowy moment wynika z Bożej decyzji o powołaniu stworzenia do istnienia i zawartego w niej samoograniczenia się Boga, tak moment eschatologiczny wynika z Jego decyzji o odkupieniu i zawartym w niej samootwarceniu Boga. Mówiąc obrazowo, Bóg „przekracza własne granice” nie po to, aby swoje stworzenie zniszczyć i postawić Siebie w miejsce tegoż stworzenia i jego czasu, lecz aby w nim zamieszkać i stać się „wszystkim we wszystkim”. Przasz i praprzestrzeń stworzenia kończą się w momencie, stworzenie staje się świątynią wiecznej *szekinah* Boga. Istniejące w czasie stworzenie staje się wiecznym stworzeniem, a wszystkie stworzenia uczestniczą w wieczności Boga. W ten sposób ograniczone do tej pory przestrzenią stworzenie ma udział w Bożej wszechobecności. Zniszczenie śmierci i wskrzeszenie umarłych stanowią sposób przejścia do eonu chwały. Ponieważ śmierci już nie ma, nie ma też i czasu – ani przemijalności czasu, ani też przyszłości czasu – wnioskuje Moltmann. Na tym polega rewersja czasu, który stał się nieodwracalny. „Przywracanie wszystkich rzeczy” (*Wiederbringung aller Dinge*) oznacza przywrócenie wszelkiego czasu po to, aby i on został przemieniony i uwielbiony, i jako taki przyjęty do nowego eonu. Wieczne stworzenie streszcza w sobie wszystkie czasy, w których urzeczywistnił się odwieczny Boży zamiar dotyczący stworzenia. Dopiero wtedy można mówić o „pełni czasów”. Wychodząc od tej rzeczywistości, można mówić o napełnionym życiu „spełnionym momencie” (*erfüllter Augenblick*).

³³ Por. E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, s. 53.

Eschatologiczny moment oznacza, że Bóg otwiera się na swoje stworzenie bez ograniczeń, w blasku swojej chwały. Stworzenie może rozpoznać swojego Stwórcę „twarzą w twarz”. Tym samym dotychczas czasowe stworzenie doznaje przemiany w stworzenie wieczne. W stosunku do chwili, w której z odwiecznej przyczyny czasu wywodzi się początkowy moment czasu, w ostatniej chwili czasu historycznego następuje proces odwrotny – czas zatapia się w wieczności. „Dzień ostateczny” staje się początkiem wieczności – początkiem bez końca. Wieczności – podkreśla Moltmann – nie należy kojarzyć ze śmiertelną ciszą, gdyż jest to czas wiecznego życia. Miejsce nieodwracalnego czasu historycznego zajmuje okrężny model czasu. Odwracalny czas jest obrazem Bożej wieczności. W przekonaniu niemieckiego teologa reformowanego w eonicznych okrężnych obiegach czasu dokonuje się regeneracja życia stworzenia na podstawie wszechobecnego źródła życia – o Boga. Nakierowany na cel czas historii spełnia się w cyklicznych ruchach wiecznej radości życia, w niezbywalnym chwaleniu wszechobecnego Boga. Nowe stworzenie zostaje potwierdzone nową obecnością Boga. Stwórca nie staje naprzeciwko swojego stworzenia, lecz zamieszkuje w nim i w nim znajduje swoje ukojenie. Nowe stworzenie staje się więc stworzeniem sakramentalnym, przenikniętym Bożą obecnością i uczestniczącym w niewyczerpalnej pełni Bożego życia. Zamieszkiwanie Boga w stworzeniu prowadzi do rodzaju kosmicznej perychorezy Boskich i kosmicznych właściwości. Powstaje przy tym wzajemna perychoreza pomiędzy wiecznością a czasem w nowym eonie, w którym spotykają się „czas wieczny” z „wypełnioną czasem wiecznością”³⁴.

4. Wieczność jako pełnia czasu: teologiczne pojęcie wieczności

Eschatologia jest naturalnym miejscem, w którym protestanccy teologowie reformowani upatrują spełnienia czasu³⁵. Wskazują oni przy tym na powiązanie czasu z wiecznością. Wydarzenie paruzji, przynoszące ze sobą spełnienie historii, jest dniem ostatecznym, w którym wszyscy umarli zostają jednocześnie wskrzeszeni. Dzień ten jest także obecnością wieczności we wszystkich czasach³⁶.

Jürgen Moltmann analizuje biblijne wypowiedzi na temat końca czasu. Podstawowym tekstem jest tu fragment Ap 10,6, mówiący o potężnym aniele, wieszczącym, iż „nie będzie już zwłoki”. Grecki oryginał tekstu (χρόνος οὐκέτι ἔσται) zdaje się jednak mówić o tym, że nie będzie już czasu. Pojęcie *chronos*, użyte w tym kontekście, zdaje się mówić najpierw o „czasie historii”, w której proro-

³⁴ Por. J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, s. 321–325.

³⁵ Por. *tamże*.

³⁶ Por. *tamże*, s. 307.

cy przepowiadali nadchodzącą tajemnicę Boga, jak również o czasie stworzenia, wyprowadzonym z wieczności Stwórcy. Jeśli istota Boga w jakiś sposób odzwierciedla się w Jego stworzeniu, to na tej samej zasadzie Boża wieczność odbija się w czasie historycznym. Dlatego też istniejące w czasie stworzenie staje się wiecznym stworzeniem, zaś przestrzenne stworzenie zostaje zamienione w stworzenie wszechobecne. Czas przestanie istnieć, jako że zostanie on zniesiony, dopełniony i przemieniony przez wieczność nowego stworzenia³⁷. Wieczność Boga jest jednak wiecznością absolutną, podczas gdy wieczność stworzenia jest jedynie wiecznością relatywną nowego stworzenia, uczestniczącą w wieczności Boga. Relację tę określają terminy teologii klasycznej: *aion* i *aevum*.

Pojęcie wieczności nie jest pojęciem aczasowym, jako że jego podstawą jest doświadczenie człowieka z czasem. W przekonaniu Karla Bartha charakterystyczną cechą chrześcijańskiego spojrzenia na czas jest to, że wieczność nie jest jakąś abstrakcyjną wielkością, lecz należy ją pojmować w powiązaniu z czasem, w relacji do niego. Pojęcie wieczności szwajcarski teolog wyprowadza z jej pozytywnego odniesienia do czasu, odrzucając tym samym jej nieczasowość³⁸. W wieczności spotykają się i wzajemnie przenikają przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Bóg istnieje w ustawicznym teraz, jako taki obejmuje całość czasu, dlatego w Nim czas jest już założony: „Bóg ma czas, ponieważ i to właśnie dlatego, że ma wieczność”³⁹. Co więcej, wieczność jest właściwą czasowością, a czas Boga jest czasem dla człowieka.

Jeśli Karl Barth mówi o wieczności (gr. *aiónios*), to dlatego, że w Jezusie Chrystusie Bóg objawił się konkretnie i pewnie. Wieczność nabiera znaczenia chrystologicznego. W Synu Bożym przyszło na świat spełnienie (gr. *kairos*) panowania Boga i Jego królestwo. Stając się człowiekiem, Boże Słowo stwarza „teraz”, rozdzielając pomiędzy przeszłością a przyszłością⁴⁰. Bazylejski teolog konsekwentnie stosuje kategorie teologiczne w odniesieniu do czasu: prawdą Boga jest także wieczność, o której człowiek może mieć obecnie jedynie bardzo mgliste wyobrażenie. Nie ulega jednak wątpliwości, że świat przemija, nadchodzi zaś wieczność. Czas to zaledwie uporządkowana wieczność. W przeciwnym razie nie ma on sensu⁴¹.

W swoim dialektycznym modelu teologii Karl Barth wyraźnie rozgranicza pomiędzy Bogiem a człowiekiem: Bóg jest Bogiem, a człowiek – człowiekiem⁴². Czas

³⁷ POR. B. JARMULAK, *Wieczność jako pełnia czasu. Teologia czasu według Jürgena Moltmanna*, „Theologica Wratislaviensia” (2007) 2, s. 89–101; J. MOLTSMANN, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Dąbrowski, Kraków 1995.

³⁸ POR. D. NOORDVELD, *Der Mensch in seiner Zeit. Karl Barth und die Menschlichkeit als Zeitlichkeit*, Neukirchen-Vluyn 2014, s. 38.

³⁹ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. II/1, Zürich 1989, s. 689.

⁴⁰ POR. TENZE, *Die kirchliche Dogmatik*, t. IV/3, s. 277.

⁴¹ POR. TENZE, *Konfirmandenunterricht 1909–1921*, Zürich 1987, s. 334.

⁴² POR. TENZE, *Römerbrief*, Zürich 1989¹⁵, s. XXI.

jest przypisany człowiekowi, wieczność zaś – Bogu. Oznacza to, że w historycznym przebiegu nie można doszukiwać się sensu, który byłby jeszcze do odkrycia. Skoro bowiem Bóg jest wieczny, a człowiek wpisany w czas, poza obecnym czasem nie istnieje żaden inny czas, jakiś czas właściwy⁴³. Ma to swoje uzasadnienie metafizyczne: Formą stworzenia jest bycie Boga dla rzeczywistości całkowicie od Niego różnej. Formą bycia Boga dla nas i dla naszego świata są przestrzeń i czas⁴⁴.

Odwieczny Bóg stanie się rzeczywistością ludzkiej przyszłości jako jej gwarant, dając przestrzeń określone przez Siebie życiu. Ludzka wieczność zależy od woli Boga. Obecny czas jest przyszłością tego, co dopiero nastąpi. Bóg zaprasza człowieka do postrzegania własnej przyszłości jako Jego i naszej przyszłości. Ludzka przyszłość nie jest czymś abstrakcyjnym, lecz dziejącym się w relacji do wieczności, w której Bóg jawi się człowiekowi jako przyszłość⁴⁵. Wszystko, cała ludzka egzystencja wskazuje na przygodność ludzkiej egzystencji w czasie, która ze swej istoty domaga się zakotwiczenia w wieczności Boga⁴⁶.

Refleksja Karla Bartha nad pojęciem czasu zmierza nieubłaganie ku jego finalnemu spełnieniu w eschatologii. Podobnie jak pozostałe zagadnienia tworzące kontekst zamyślenia nad fenomenem czasu, także ta refleksja jest konkretna, realistyczna i utrzymana w nachyleniu ku aktualnemu znaczeniu eschatologii. Bazylejski teolog, choć z biegiem czasu znacząco zmitygował swoje radykalne poglądy dotyczące teologii dialektycznej i jej metody podkreślającej zasadniczą różność pomiędzy Bogiem a człowiekiem i stąd niemożność powiedzenia czegoś wiążącego o Bogu z perspektywy człowieka i jego bytowania, zachował jednak swój dialektyczny styl myślenia w teologii. Zapytany o trwałe centrum swojej teologicznej refleksji, odpowiedział z użyciem hasłowych pojęć: „majestat Boga, eschatologiczny charakter całego przesłania chrześcijańskiego, przepowiadanie czystej Ewangelii jako jedyne zadanie chrześcijańskiego Kościoła”⁴⁷.

Z eschatologią wiąże się pojmowanie czasu Kościoła jako czasu ostatniego, otwierające perspektywę i przestrzeń słuchania, wiary i pokuty. Obecny czas zyskuje swoje właściwe znaczenie dopiero w swoim dopełnieniu eschatologicznym. Karl Barth w swojej eschatologii konsekwentnie zdecydowanie odrzuca pytanie o paruzję, która nie nastąpiła. Królestwo Boże należy pojmować nie w jego horyzontalnym wymiarze czasu, lecz wertykalnie – jako „eschatologię aksjologiczną, jako

⁴³ Por. E. LESSING, *Das Problem der Gesellschaft in der Theologie Karl Barths und Friedrich Gogartens*, Gütersloh 1972, s. 97.

⁴⁴ Por. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. II/1, s. 690.

⁴⁵ Por. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. III/2, s. 660.

⁴⁶ Por. HYUN-CHUL CHO, *Der theologische Zeitbegriff bei Karl Barth. Studien zur Bedeutung der Lehre von der Zeit für die Eschatologie*, s. 81–92.

⁴⁷ K. BARTH, *How my mind has changed (I: 1928–1938)*, w: TENZE, „Der Götze wackelt“. *Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960*, red. K. KUPISCH, Berlin 1961², s. 189.

obecność królestwa Bożego w postaci kryzysu wszech czasów”, stosując pojęcie autorstwa Paula Althausa⁴⁸. Eschatologia Karla Bartha jest nakierowana na przyszłość, w której Bóg, Pan czasu, całkowicie dopełni czas ludzkiego bycia. Jego sens zawiera się panowaniu Boga, co sprawia, że już teraz człowiek powinien odczuwać radość płynącą z przekonania wiary, że terażniejszość mknie w stronę przyszłości⁴⁹. Żyjący Jezus Chrystus jest też oczekiwany jako Ten, który ma przyjść. Panowanie Chrystusa istnieje także w postaci przeznaczonego dla człowieka dziedzictwa życia wiecznego i jako obietnica nowego nieba i nowej ziemi. Oznacza to, że Bóg ma czas dla człowieka. W tym znaczeniu jest możliwa wiara w obecnego i przychodzącego Boga. Zasadniczy *ductus* Barthowskiej koncepcji czasu jest teocentryczny. Ponieważ jednak Słowo Boga stało się ciałem, możliwa i uzasadniona jest chrystocentryczna wizja czasu Boga dla człowieka.

5. Szczególny status wieczności: wieczność jako przyszłość i terażniejszość

Na ten nadzwyczajny status i rolę wieczności zwrócił uwagę Emil Brunner⁵⁰. Kategoria przyszłości wiąże się dla niego z chrześcijańską nadzieją jako motorem napędowym życia. Pozwala to spojrzeć na śmierć i eschatologię w wymiarze pozytywnym: W Jezusie Chrystusie moje „bycie ku śmierci” stało się „byciem ku życiu”, i to ku życiu wiecznemu. Miejsce lęku przed śmiercią zajęła nadzieja, że Bóg jest dla mnie. Wkroczyć w przyszłość oznacza: oczekiwać przyjścia Jezusa Chrystusa (gra słów: *Zu-kunft*)⁵¹.

Terażniejszość odgrywa w życiu człowieka najistotniejszą rolę, ponieważ jako jedyna jest ona w pełni rzeczywista. Ta rzeczywista terażniejszość jest sposobem bycia Boga. Jedynie Bóg znajduje się ponad strumieniem upływającego czasu. Tylko On obejmuje przeszłość i przyszłość, pozostając tym samym po wiek wieków. Wiara w tę terażniejszość Boga jest możliwa dzięki Duchowi Świętemu, przez którego jest obecny w nas Jezus Chrystus. Życie chrześcijanina jest życiem w Duchu Świętym, w terażniejszości Boga⁵². W swojej istocie jest to życie wieczne, „eschatologiczne”. Naturalna rzeczywistość ludzkiej czasowości jest jednocześnie przykryta inną, mianowicie życiem Chrystusowym, niczym drugi obraz filmu, który zostaje wywołany na pierwszym obrazie tegoż filmu⁵³.

⁴⁸ P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge. Entwurf einer Eschatologie*, Gütersloh 1926, s. 17–18.

⁴⁹ Por. K. BARTH, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, Hamburg 1972, s. 58.

⁵⁰ Por. E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953.

⁵¹ Por. *tamże*, s. 54.

⁵² Por. *tamże*, s. 55.

⁵³ Por. *tamże*.

Wraz z wiarą w Jezusa Chrystusa zostaje człowiekowi dane nowe doświadczenie czasu. Przemiana ludzkiego życia zachodzi dzięki wierze w to, że w historycznym czasie stało się coś jedyne i niepowtarzalne. Ta faktyczna przemiana czasowej egzystencji wiąże się bezpośrednio z nowym pojmowaniem czasu, zasadniczo różnym od pozostałych pojęć czasu, a zwłaszcza od pojęć wytwarzanych przez rozum daleki od doświadczenia wiary. Taki rozum odbiera pojęcie czasu ukształtowane przez wiarę jako całkowicie paradoksalne. To nowe rozumienie czasu zawiera się w nowym, czasowo-wiecznym byciu egzystencji człowieka wierzącego. Pozwala to stwierdzić refleksja teologiczna.

Dopiero jasne rozgraniczenie czasu poprzez początek i koniec sprawia, że czas staje się rzeczywiście linią prostą, uwalniając się od mitycznego obrazu modelu kołowego. Dopiero wtedy czas staje się czasem historycznym. Początek i koniec czasu mają swoje umocowanie w odwiecznym Bożym planie zbawienia, przez co Bóg manifestuje swoje władztwo nad czasem. Dzięki temu istnieje historia nie tylko ludzkości, lecz i całego kosmosu. Wszystko zmierza ku ostatecznemu spełnieniu, wszystko ma też swoje miejsce wewnątrz historii świata. Celem i sensem tej historii świata, na które wszystko jest nakierowane, jest życie wieczne we wspólnocie z Bogiem i całością stworzenia. Jedynie Objawienie w Jezusie Chrystusie pozwala zobaczyć w tej perspektywie taką istotę czasu.

Kto mówi o wieczności, ten mówi o Bogu. Tylko On ma wieczność, Pan czasu, Pan świata. Z tej racji wieczność nie jest beczasowością, negacją czasu, jakby tego chciały indyjsko-grecka ontologia czy platońska nauka o ideach. Biblijna nauka o wieczności wiąże się ściśle z biblijną nauką o wszechmocy dotyczącej Bożego panowania nad czasem. Biblia mówi o wieczności na dwóch poziomach znaczeniowych, i to tak, że każdy z nich, wzięty osobno, wyklucza drugi: wieczność jako nieskończenie długi czas i wieczność jako negacja czasu. Jeśliby wieczność miała być jedynie nieskończenie długim czasem, to Bóg nie mógłby być Panem czasu i uczestniczyłby w przemijaniu, należącym do istoty „linearnej” koncepcji czasu. Bóg jest jednak nieprzemijający, podobnie jak jest On tym, dla którego różnice w czasie, odległości czasowe nie odgrywają żadnej roli. Biblijne wyrażenia mówiące o negacji czasu w odniesieniu do wieczności w kontekście bytu Bożego mieszają się z tymi, które mówią o nieskończenie długim czasie⁵⁴.

Relacja Boga do czasu nie jest negatywna. Bóg jest wprawdzie „ponad” czasem, ale stworzył czas, podobnie jak to uczynił ze światem. Dlatego pragnieniem Boga jest to, aby podobnie jak świat, tak i czas doznał dopełnienia: koniec czasu ma być więc jego „spełnieniem” w postaci jego przejścia w wieczność. Przekonuje o tym wcielenie Syna Bożego, w którym Bóg wszedł w czas. To wydarzenie

⁵⁴ Por. E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, s. 57–60.

dało okazję do zaczerpnięcia wiedzy o Bożym planie stworzenia i odkupienia, jak też o celu, dla którego został stworzony świat. Cel stworzenia świata zawiera w sobie także nasze przeznaczenie w Jezusie Chrystusie. Ponieważ Bóg objawił się w czasie, uczynił siebie historycznym, dając temuż czasowi możliwość podjęcia decyzji, a nawet konieczność podjęcia jej. Historyczność czasu nie pozwala pojmować go jedynie jako jego zwykłego, neutralnego upływu. Sprawia to zawarte w czasie napięcie związane z podjęciem decyzji jako elementu składowego wiary i pokuty.

Władztwo Boga nad czasem jest pośrednim wyrazem Jego wieczności, choć bezpośrednia wypowiedź na ten temat jest jedynie analogiczna: Bóg jest życiem – i to na sposób konieczny. Istota Boga jest jak najdalsza od przemijalności, śmierci, czyli wszelkiej czasowości. Istotą Boga jest więc nieprzemijalność, nieśmiertelność. Ludzka czasowość jest cierpiętliwa, będąc prostą formą linearności czasu. Ludzka egzystencja jest zawieszona pomiędzy „już” i „jeszcze nie”, natomiast Bóg obejmuje tak przeszłość, jak i przyszłość w sensie bezwarunkowym – panuje nad czasem, on nie jest Mu w stanie umknąć. Boże spojrzenie utrzymuje przeszłość i przyszłość w nierozzerwalnej jedności.

Pozytywny wymiar wieczności Boga można podkreślić, odwołując się do Boga jako miłości. Jest ona istotą Bożego bycia, Jego substancją, *actus purus*, czystą aktualnością. Objawiający się człowiekowi Bóg jest miłością wychyloną ku innym, obdarowującą. Takim objawił się On w Jezusie Chrystusie. Objawienie istoty Boga wskazuje na to, jakim jest On jako taki, w swej istocie. Bóg jest miłością, taką, jaką umiłował On świat od początku, od jego założenia, w swoim Synu. Dlatego Boża wieczność nie jest ciszą ograniczoną do samej siebie, lecz rozmową między Ojcem a Synem, dialogiem bez początku i końca. Terazniejszość, jaką człowiek otrzymuje w Jezusie Chrystusie, jest samourzeczywistnieniem się Boga w wierzących. Człowiek wierzący staje się więc uczestnikiem życia wiecznego. W terazniejszości wieczność jest zaledwie prowizoryczna. Boża miłość jest eschatonem, który trwa, podczas gdy wszystko inne przeminęło. Wypowiedzi człowieka na temat wieczności Boga doprowadzają ludzki język na skraj możliwości formułowania wypowiedzi. Są one możliwe tylko dlatego, że ludzki rozum odwołuje się do Bożego Objawienia. Istota terazniejszości ludzkiego bycia jest możliwa do uchwycenia dopiero przez odwołanie się do wieczności. Biblijne wypowiedzi na temat wieczności pozwalają mówić i myśleć o niej jako o naszej przyszłości w wieczności⁵⁵.

⁵⁵ Por. *tamże*, s. 60–62.

6. Jezus Chrystus a czas

Umieszczenie tego zagadnienia na końcu systematyzującej refleksji nad pojęciem czasu w protestanckiej teologii reformowanej ma swoje uzasadnienie merytoryczne. Teologia ta realizuje bowiem konsekwentnie zasadę postrzegania całej rzeczywistości przez pryzmat wydarzenia Jezusa Chrystusa. Najbardziej widać to na przykładzie teologii Karla Bartha⁵⁶. Czas, który został określony poprzez rzeczywiste wydarzenie, swoją konkretną treść i wieczną trwałość uzyskuje dzięki ukazaniu się Jezusa Chrystusa (*chronos*: czas napelniony treścią). Jezus Chrystus otwiera nowy odcinek czasu, w Nim rozpoczyna się chrystokratyczne panowanie Boga nad światem⁵⁷. Punktem wyjścia jest tu wcielenie Słowa Bożego: „Czas, który Bóg ma dla nas, zostaje ukonstytuowany przez to, że jest On dla nas obecny w Jezusie Chrystusie: *Deus praesens*”⁵⁸. Wydarzenie wcielenia odwiecznego Słowa ma według Bartha zasadnicze znaczenie dla ludzkiego czasu, objawiając w jego ramach Boga światu. Bóg objawia się w czasie i przestrzeni człowieka, stając się dla niego obecnym w serii wydarzeń historycznych.

Wcielenie odwiecznego Słowa zakłada, że stanie się ono czasowością. Niewidzialny Bóg objawia się w stworzeniu istniejącym w czasie. W czasie i wraz z czasem Jezusa Chrystusa Bóg staje się obecny dla człowieka, w czasie i wraz z czasem jako formą Syn przybiera postać jako treść Bożego objawienia⁵⁹.

Bożą przeszłość Karl Barth interpretuje w kluczu chrystologicznym: Kiedy wspólnota chrześcijańska wspomina to wszystko, co stało się w Jezusie Chrystusie, Jego pierwsze przyjście, Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie, kiedy żyje tym wspomnieniem, to nie jest to jedynie proste przypominanie, nie to, co zwy-

⁵⁶ Por. pomnikowe opracowanie na ten temat: H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951.

⁵⁷ W swoim monumentalnym dziele *Heil als Geschichte* jego autor, luterkański biblista i teolog, Oscar Cullmann (1902–1999), przedstawia systematyczną propozycję teologii historiozbowczej. Wychodząc od analizy danych biblijnych, a zwłaszcza Ewangelii według św. Jana, prezentuje on życie Jezusa Chrystusa jako centrum wszystkich wydarzeń, całej historii – por. O. CULLMANN, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965, s. 245–255. Dla niniejszego opracowania istotne jest stwierdzenie, że o ile o czasie można w ogóle sensownie mówić, to jedynie jako o czasie, w którym dokonuje się zbawienie, a więc o historii zbawienia. Współczesna mentalność zdaje się być jednak bardzo oddalona od takiego typu refleksji, co autor zaznacza we wstępnej części swojej pracy: *Die Forderung meiner Einreihung in ein zusammenhängendes, besonderes göttliches Geschehen, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt, ist eine diesem modernen Denken völlig fernliegende, fremdartige Auffassung des Heils. (...) Was die Existenzphilosophie und –theologie mit ‚Geschichtlichkeit‘ im Sinne eines punktuellen Geschehens meint, steht ja auch im Gegensatz zu aller Heilsgeschichte* (s. 3–4). Postrzeganie chrześcijaństwa jako dziejów zbawienia jest dla Cullmanna sprawą pierwszorzędnej wagi, próbą odpowiedzi na pytanie o istotę tej religii (por. *tamże*, s. 1). Teza Cullmanna wywołała ożywioną dyskusję w łonie teologii ewangelickiej – por. H.-G. HERMESMANN, *Zeit und Heil. Oscar Cullmanns Theologie der Heilsgeschichte*, Paderborn 1979, zwł. s. 159–180.

⁵⁸ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. I/2, s. 55.

⁵⁹ Por. D. CLAUSERT, *Theologischer Begriff und politisches Zeitbewußtsein in Karl Barths Dogmatik am Beispiel der Prolegomena*, München 1982, s. 153.

kło nazywać się historią, lecz to, co stanowi przeszłość, ma o wiele bardziej moc Bożej obecności. Tak więc to, co się wydarzyło, to dzieje się także teraz i jako takie wydarzy się w przyszłości⁶⁰.

Jedną z podstawowych kategorii Barthowskiej teologii jest kategoria Objawienia, pojmowanego jako wejście czasu Bożego w czas ludzki. W ciągle nowych postaciach swojego jednego objawienia Bóg kroczy – wraz z człowiekiem – na czele ludzkości, co sprawia, że ludzkie stanie przed Bogiem okazuje się w rzeczywistości ruchem, kroczeniem⁶¹. Boże Objawienie jest w gruncie rzeczy nowym czasem, który należy postrzegać przez pryzmat Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa⁶². Karl Barth, jak mało kto w chrześcijańskiej teologii, pozostał wierny radykalnemu chrystocentryzmowi, obligującemu do wyjaśniania wszystkich spraw świata w odniesieniu do samoobjaśnienia słowa Bożego w Jezusie Chrystusie⁶³.

Spotkanie ludzkiego czasu z czasem Boga należy więc, w przekonaniu szwajcarskiego teologa reformowanego, interpretować w kluczu chrystocentrycznym. Ludzkie bycie dzieje się „pod Bogiem” (*unter Gott* – w sensie posłuszeństwa okazywanego Stwórcy i Panu, w perspektywie nadchodzącego królestwa Bożego) i z Bogiem. Prawdziwe ludzkie bycie można bowiem znaleźć nie w człowieku, lecz w Jezusie Chrystusie, w objawionym czasie Boga⁶⁴.

Analiza myśli Karla Bartha na temat pojęcia czasu, nie może pominąć kwestii tak zwanego czasu pośredniego, a więc czasu pomiędzy pierwszym a drugim przyjściem Jezusa Chrystusa. To sam Jezus Chrystus pragnie wypełnienia tego czasu obecnością swojego Ducha, Ducha Świętego. Boże „teraz”, ukazane w wydarzeniu wielkanocnym, pozwala bazylejskiemu teologowi reformowanemu wyróżnić trzy formy paruzji Jezusa Chrystusa: zmartwychwstanie, wylanie Ducha Świętego i ostateczne przyjście⁶⁵. Wiele miejsca, bo ponad 100 stron, w rozdziale zatytułowanym *Obietnica Ducha (Die Verheißung des Geistes)*, w tomie IV/3 swojej *Dogmatyki kościelnej*⁶⁶, Karl Barth poświęca stwierdzeniu, że czas pomiędzy wniebowstąpieniem a paruzją Jezusa Chrystusa, w której niebo będzie się

⁶⁰ Por. K. BARTH, *Dogmatik im Grundriß*, Zürich 1987, s. 153.

⁶¹ Por. TENŻE, *Die kirchliche Dogmatik*, t. II/1, s. 67.

⁶² W odniesieniu do klasycznego dzieła O. Cullmanna *Christus und die Zeit* należy stwierdzić, że jego chrystocentryzm ma korzenie biblijne. Postrzegając historię jako historię zbawienia, ten luterkański teolog postrzega linię zbawienia jako linię Jezusa Chrystusa. W pierwotnym chrześcijaństwie została ona wyprowadzona z centrum, czyli z Jezusa Chrystusa, jako biegnąca od początku (stworzenie) przez środek (Jezus Chrystus) ku końcowi (paruzja i czas po paruzji) (por. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, s. 104–110).

⁶³ Por. E.-H. AMBERG, *Christologie und Dogmatik. Untersuchungen ihres Verhältnisses in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Göttingen 1966, s. 15.

⁶⁴ Por. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. III/2, s. 627.

⁶⁵ Por. TENŻE, *Die kirchliche Dogmatik*, t. IV/3, s. 337.

⁶⁶ Por. s. 317–424.

rozpościerać jako „wielka terażniejszość”, „czas pośredni”, do tego momentu nie będzie rodzajem braku czasu, ciszy, nieobecności czy pustki, jakimś „smutnym teraz” (*trauriges Jetzt*)⁶⁷. Nie może być więc żadnej mowy o pomniejszaniu terażniejszości. Określający obecny czas Duch Święty jest przechodzącym we własną różność, ekstatycznie powtarzającym się w swoim dzisiaj Bogiem. W oczywisty sposób Duch Święty jest Bogiem, który ponownie okazuje się jaśniejaco ukazującym się Bogiem. Ustawicznie obecny w terażniejszości Bóg odnosi się do czasu, co uzasadnia nazywanie czasu Ducha Świętego czasem pełni. W nauce o stworzeniu bazylejski teolog pisał: „Właśnie eschatologia «konsekwentna», której czas pośredni pomiędzy teraz a w przyszłości (*Dereinst*) musiałby się jawić jako czas pustki, nicości, zwykłego niedostatku, narastającego i jedynie z trudem skrywanego rozczarowania, nie jest eschatologią nowotestamentowego chrześcijaństwa”⁶⁸. Podobne stwierdzenie można znaleźć w tomie poświęconym nauce o usprawiedliwieniu: „To nie znak ujemny zatroskanego «jeszcze nie», domagający się (...) usunięcia, oznacza «eschatologiczną» perspektywę, w której chrześcijanie widzą Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, a w Nim dokonaną przemianę ludzkiej sytuacji, lecz znak dodatni pewnego «już», którego mocą, żyjący Jezus Chrystus staje się w ich oczach jeszcze większy, całkowicie wielki”⁶⁹. Sam Jezus Chrystus sprawia, że czas pośredni nie jest dokonującą się powoli agonią, lecz czymś, czego On sam pragnie. Jest to bowiem czas Ducha Świętego, czas nowego początku, nadający sens przejściowości. W czasie pośrednim jest o wiele więcej „już” niż „jeszcze nie”. Jest to bowiem czas żywej walki i ofensywy, czas umiłowania prawdy i sprzeciwiania się kłamstwu, przekształcania w postać życia tego wszystkiego, co do tej pory nosiło znamiona śmierci. Aż do ostatecznego przyjścia Jezusa Chrystusa czas pośredni ma stanowić arenę walki o Jezusa Chrystusa, o zwycięstwo wiary⁷⁰.

7. Wnioski

Protestancka teologia reformowana uprawia jednoznaczną teologię czasu. Dotyczy to jednak dopiero współczesnej, bo dwudziestowiecznej teologii reformowanej, jako że w pismach klasyków protestantyzmu reformowanego (Jan Kalwin, Huldrych Zwingli) takiej refleksji znaleźć nie można. Teologiczna myśl protestancka podchodzi do ludzkiej mądrości, a tym samym do filozofii

⁶⁷ Por. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. IV/3, s. 415.

⁶⁸ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, t. III/2, s. 562.

⁶⁹ TENZE, *Die kirchliche Dogmatik*, t. IV/1, s. 361.

⁷⁰ Por. 1 Tm 6,12; także: M. TROWITZSCH, *Karl Barth heute*, s. 402.

fii, z rezerwą i sceptycyzmem, podejrzewając ją o skażenie skutkami grzechu pierworodnego. Protestanci reformowani zdają się więc na Boże Objawienie w Jezusie Chrystusie i na Boże Słowo, by tam znaleźć dane na temat pojęcia czasu. Trzeba przyznać, że największą sympatię dla koncepcji filozoficznych przejawia Jürgen Moltmann – niemiecki teolog reformowany. W jego refleksji na temat czasu można odnaleźć sporo odniesień do filozofii. Nie jest to bynajmniej bezkrytyczne przejmowanie tych wątków, lecz stała świadomość obecności filozofii w kulturze, także współczesnej.

Reformowana koncepcja czasu jest na wskroś teologią czasu, jako że przywołani powyżej autorzy wkładają wiele trudu w udowodnienie tego, że czas istnieje z woli i zamysłu Boga, jest Jego dziełem i ma związek z Nim jako Panem i Stwórcą. Czas ma znaczenie historiozbawcze, jest rodzajem historii Boga z człowiekiem. Teologia reformowana nie zna pojęcia czasu świeckiego. Czas jest dziełem Bożym, wieczność i bycie Boga mają nierozzerwalny związek z czasem, a władztwo Boga jest absolutne i przejawia się również w eschatologicznym dopełnieniu czasu. Wydaje się więc, że tak streszczona koncepcja czasu, zaproponowana przez protestancką teologię reformowaną, trudna do wydobycia i systematyzacji, może stanowić cenny kontrapunkt względem wszystkich koncepcji czasu, dzielących go na sferę świecką i sakralną.

Bibliografia

- ACHTNER W., KUNZ S., WALTER TH., *Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1998.
- AMBERG E.-H., *Christologie und Dogmatik. Untersuchungen ihres Verhältnisses in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1966.
- ALTHAUS P., *Die letzten Dinge. Entwurf einer Eschatologie*, Gütersloh: Verlag C. Bertelsmann 1926.
- BALTHASAR H.U. VON, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln: Verlag Jakob Hegner 1951.
- BARTH K., *How my mind has changed (I: 1928–1938)*, w: TENŽE, „Der Götze wackelt“. *Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960*, red. K. KUPISCH, Berlin: Vogt Verlag 1961².
- BARTH K., *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, Hamburg: Siebenstern Verlag 1972.

- Barth K., *Der Römerbrief (Erste Fassung 1919)*, w: *Karl Barth Gesamtausgabe II, Akademische Werke*, red. H. SCHMIDT, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1985.
- BARTH K., *Die kirchliche Dogmatik*, t. IV/1, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1986.
- BARTH K., *Dogmatik im Grundriß*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1987.
- BARTH K., *Konfirmandenunterricht 1909–1921*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1987.
- BARTH K., *Die kirchliche Dogmatik*, t. I/2, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1989.
- BARTH K., *Die kirchliche Dogmatik*, t. II/1, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1989.
- BARTH K., *Die kirchliche Dogmatik*, t. III/2, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1989.
- BARTH K., *Die kirchliche Dogmatik*, t. III/3, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1989.
- BARTH K., *Die kirchliche Dogmatik*, t. IV/3, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1989.
- Barth K., *Römerbrief*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1989¹⁵.
- BRUNNER E., *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich: Zwingli Verlag Zürich 1953
- CLAUSERT D., *Theologischer Begriff und politisches Zeitbewußtsein in Karl Barths Dogmatik am Beispiel der Prolegomena*, München: Kaiser Verlag 1982.
- CULLMANN O., *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich: Evangelischer Verlag Zürich 1962³.
- CULLMANN O., *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag 1965.
- EMMENDORFER-BRÖSSLER C.A., *Feste der Welt – Welt der Feste. Ein interkulturelles Lesebuch*, Bad Homburg von der Höhe – Frankfurt am Main: VAS-Verlag 1999².
- GIES M., *Zum mythen-logischen Zeitbegriff. Der Zusammenhang zwischen Ritual und Kosmogonie als archaische Philosophie der Zeit*, w: G. HEINEMANN (red.), *Zeitbegriffe. Ergebnisse des interdisziplinären Symposiums „Zeitbegriff der Naturwissenschaften, Zeiterfahrung und Zeitbewußtsein“ (Kassel 1983)*, Freiburg – München: Verlag Karl Alber 1986, s. 301–323.
- HEIM K., *Zeit und Ewigkeit als Hauptfrage der heutigen Eschatologie*, w: TENZE, *Glaube und Leben*, Berlin: Verlag Moers 1928², s. 539–570.
- HERMESMANN H.-G., *Zeit und Heil. Oscar Cullmanns Theologie der Heilsgeschichte*, Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei Paderborn 1979.

- HOFFMANN H., *Kirche im Kontext. Zur Zeitbezogenheit der Ekklesiologie Karl Barths*, Waltrop: Verlag Hartmut Spenner 2007.
- HYUN-CHUL CHO, *Der theologische Zeitbegriff bei Karl Barth. Studien zur Bedeutung der Lehre von der Zeit für die Eschatologie*, Erlangen: Theologische Fakultät an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg 2000.
- JARMULAK B., *Wieczność jako pełnia czasu. Teologia czasu według Jürgena Moltmanna*, „Theologica Wratislaviensia” (2007) 2, s. 89–101.
- LESSING E., *Das Problem der Gesellschaft in der Theologie Karl Barths und Friedrich Gogartens*, Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn 1972.
- MOLTMANN J., *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków: Wydawnictwo Znak 1995.
- MOLTMANN J., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016.
- NOORDVELD D., *Der Mensch in seiner Zeit. Karl Barth und die Menschlichkeit als Zeitlichkeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014.
- PICHT G., *Die Epiphanie der ewigen Gegenwart*, w: H. HÖFLING (red.), *Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft*, München: Francke Verlag 1960.
- PICHT G., *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Stuttgart: Klett Cotta Verlag 2002.
- SEVEN F., *Die Ewigkeit Gottes und die Zeitlichkeit des Menschen. Eine Untersuchung der hermeneutischen Funktion der Zeit in Karl Barths Theologie der Krisis und im Seinsdenken Martin Heideggers*, Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1979.
- TROWITZSCH M., „*Nachkritische Schriftauslegung*“. *Wiederaufnahme und Fortführung einer Fragestellung*, w: TENZE (red.), *Karl Barths Schriftauslegung*, Tübingen: Mohr Verlag 1996, s. 73–109.
- TROWITZSCH M., *Karl Barth heute*, Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 2012².