

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 12 (2017)

DOI 10.24425/119344

KS. KRZYSZTOF GÓZDŹ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

CZAS A WIECZNOŚĆ
WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

W europejskiej filozofii pojęcie czasu jest od początku rozpatrywane w związku z pojęciem wieczności¹. Ukazuje to nie tyle czas jako coś określonego lub ograniczonego (*chronos*), ile myślenie ukierunkowane na wieczność (*aion*), rozumianą jako wieczna zmiana (*panta rhei*)². Proces ten może być porównywany do rzeki, do której nie można dwa razy wejść, ponieważ przy drugim razie ani rzeka, ani człowiek nie są tym samym.

Pojęcie czasu ulegało dalszemu rozwojowi. Według Platona czas jest ciągły i płynie jednostajnie, zawdzięczając swe istnienie duszy świata, rozpoznawanej w ruchu ciał niebieskich. Inaczej ukazuje czas kosmologia Arystotelesa. Krytykując platońskie ustalenie ponadczasowych idei jako prawdziwych bytów, przyznał czas konkretnie istniejącym bytom i tym samym rozumiał go realistycznie, a nie idealistycznie. Tak jak konkretne byty znajdują się w wewnętrznej przestrzeni świata, tak też tylko te konkretne byty poruszają się i zmieniają się w czasie. Chodzi o to, że czas może być doświadczony i mierzony tylko w zmianie tych materialnych bytów (rzeczy). Arystotelesowska koncepcja czasu w przekładzie łacińskim brzmi następująco: „*numerus motus secundum prius a posterius*”³ – liczba ruchów według wcześniej i później⁴.

¹ Por. J. Simon, *Zeit. II Philosophisch*, LThK³ (Sonderausgabe 2006), t. 10, k. 1405.

² Słowami *panta rhei* wyraził się Kratylos, uczeń Heraklita. Często przypisuje się te słowa Heraklitowi.

³ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I, q. 10, a. 6 ad 4. Por. także: K.M. Wolsza, *Człowiek wobec czasu i wieczności. Koncepcja Tadeusza Wojciechowskiego*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 33 (2013), s. 9: „Tak bowiem brzmiało Arystotelesowskie określenie czasu, przejęte przez Tomasza z Akwinu (1225-1274) i scholastykę: «*tempus est numerus motus secundum prius et posterius*» (czas jest miarą zmiany według tego, co «wcześniej» i «później»)”.

⁴ Por. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, t. 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, s. 645: „*Zeit als Zahl der Bewegung (Phys 219 b 1f)*”.

I właśnie w tym momencie mamy niejako podstawowe ustalenie, że czas dotyczy bytów materialnych, stworzonych, w tym i człowieka. Co się zatem dzieje, gdy człowiek umiera? Jego czas niejako się skończył, ten materialny, historyczny, indywidualny. Ale czy na tym polega koniec człowieka, że on niejako „przepada”? Czym jest jego śmierć? Czy nie ma związku między czasem historycznym a wiecznością? Czy zatem czas człowieka ma jakiś związek z wiecznością? Jan Ewangelista mówi, że człowiek już teraz żyje wiecznością (J 3,36: „Kto wierzy w Syna, ma życie wieczne”; por. 5,24; 5,39; 6,47; 6,54 i in.).

W teologii pytanie o czas człowieka, o „koniec człowieka”, o jego relację do wieczności wyraża się w dwóch tezach: nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie umarłych. A konkretnie brzmi ono: jaki będzie los człowieka po śmierci? Ponieważ dziś bardziej hołduje się materialnemu rozumieniu człowieka i jego cielesności (spojrzenie typowo przyrodnicze), odrzucana jest idea nieśmiertelności duszy. A tym samym pojawia się problem, co miałyby być wskrzeszone. Czy samo ciało, które przecież podlega śmierci?

W odpowiedzi na te trudności współczesne myślenie idzie w tym kierunku, by stworzyć nowe pojęcie czasu i nowe rozumienie cielesności oraz z tym związany problem śmierci człowieka. Czasowość ogranicza się do życia historycznego, a zatem bytowanie, do którego prowadzi śmierć, nie jest już czasem, jest nie-czasem, czymś będącym poza czasowością. Śmierć jest więc wyjściem z czasu i wejściem w to, co nie-czasowe. I jak w tym zachowuje się nasza cielesność?

Przykładem może tu być dogmat o Wniebowzięciu Matki Bożej. Według ciała Maryja więc zmartwychwstała, ponieważ w sposób cielesny została przyjęta do chwały nieba. Wyszła z czasu w wieczność. Dla Niej nie ma zatem czasu pośredniego. Wkroczyła w teraźniejszość Dnia Ostatecznego, a więc Sądu, Zmartwychwstania i Powtórnego Przyjścia Pana. Czy zatem przykład Maryi nie wskazuje, że zmartwychwstanie rozpocznie się w śmierci – jak twierdzi np. G. Greshake, a nie w Dniu Ostatecznym – jak mówi Biblia? Czy jednak dogmat o Wniebowzięciu Maryi dotyczy każdego człowieka? Wydaje się bowiem, że każda ludzka śmierć jest wyjściem z czasu w wieczność, wejściem w beczasowość, a więc w to, co panuje po drugiej stronie śmierci.

Jak zatem można właściwie nakreślić relację czasu i nie-czasu, końca czasu i wieczności? Wielkim przewodnikiem po tej bardzo interesującej koncepcji będzie sam Joseph Ratzinger. A podstawą rozważań będzie polska wersja *Opera Omnia* Josepha Ratzingera wydawana w KUL od roku 2012 do dziś.

Dla próby rozwiązania zarysowanego problemu czasu i wieczności trzeba rozważyć trzy zasadnicze tematy. Najpierw należy przedstawić w głównych zarysach koncepcję rozumienia czasu w pierwotnym Kościele (1), następnie ukazać ważną koncepcję czasu św. Augustyna (2), by dojść do współczesnej koncepcji końca czasu (3). Wszystkie te płaszczyzny rozumienia czasu włączają w swe myślenie problematykę nieśmiertelności osoby ludzkiej i związanego z nią nowego pojęcia duszy.

1. KONCEPCJA CZASU W PIERWOTNYM KOŚCIELE

Dla pierwotnego Kościoła czas dotyczył bieżących spraw, konkretnego życia jednostki i wspólnoty eucharystycznej. Wiązał się on jednak z pytaniem: co z życiem po śmierci? Życie to wykracza bowiem poza śmierć, poza historię, jak je należy określić? Skoro teraz na ziemi żyjemy w konkretnym czasie, to po śmierci – albo jest inny czas, albo nie-czas albo – po prostu wieczność. Pytanie to dotyczy oczywiście relacji człowieka do Boga. Jak ją określić? Jak wyrazić ten nowy rodzaj trwania jako nowej czasowości? Odpowiedź Kościoła szła po linii chrystologicznej i koncentrowała się na fakcie zmartwychwstania Chrystusa. Wyrażała ona bowiem ideę Boga jako Boga żywych, a nie umarłych. Można zatem mówić o szczególnej teologii czasu⁵.

Z jednej strony pojawiła się idea rozwiązania czasu i nie-czasu (bezczasowości) przez pojęcie *aevum* jako nowy rodzaj czasowości, gdzie człowiek w śmierci wkraczałby w szczególny czas ducha. Z drugiej strony jednak pojęcie *aevum* jest konstrukcją myślową, która ukazuje, że po drugiej stronie śmierci człowieka byłaby spełniona już historia, a wraz z nią – jej koniec. I to nie da się pogodzić z obecną historią uniwersalną, która przecież jeszcze trwa, a więc nie może być spełniona. Można wprawdzie powiedzieć, że indywidualna historia człowieka, który umarł, zakończyła się i wraz z tym zakończył się jego czas fizyczny, i wszedł on teraz w swoje ontyczne spełnienie, ale przez to nie stał się ten człowiek istotą beczasową, a więc duchem. Koncepcja ta wykreśla więc całkowicie ciało z rzeczywistości zbawienia. Przy tym rodzi się problem: czy czas byłby tylko strukturą ciała, materii, czy także ducha i duszy? O tym Ratzinger nie mówi. Byli tacy Ojcowie, którzy utrzymywali za Platonem, że duch nie podlega czasowi historycznemu, ale ma czas relacyjny do ciała, akcydentalny, bez zmian substancjalnych, jak śmierć. Odrzucenie *aevum* nie jest więc dobrym uzasadnieniem.

Czy zatem nie musimy powrócić do faktów biblijnych⁶ i ich hermeneutyki? Są one teologom powszechnie znane, dlatego wystarczy zwrócić uwagę na zasadniczą sprawę: na Zmartwychwstanie Jezusa, które daje nam nowe pojęcie Boga. Nie jest On Bogiem umarłych, lecz żywych. On jest Życiem, niezniszczalnym Życiem⁷. Dlatego wiara w Zmartwychwstanie jest dla Kościoła pierwotnego centralnym wyrazem wiary w Boga. Jest to wiara w zmartwychwsta-

⁵ Por. Cz.S. Bartnik, *Teologia czasu*, w: tenże, *Teologia historii*, Lublin: Standruk 1999, s. 431-438.

⁶ Dobre wprowadzenie w biblijne rozumienie czasu por. P. Liszka, *Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną*, Warszawa: Palabra 1992, s. 49-89.

⁷ Por. JROO, t. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, tł. J. Kobienna, red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014, s. 123.

łego Pana, w „teraz” Jego życia⁸. A zarazem jest to wypełnienie naszej wiary pewnością naszego zmartwychwstania. Przez taką wiarę w Zmartwychwstałego zostają powiązane dwie rzeczywistości: „międzystan” – w nim znajdują się umarli, i zmartwychwstanie, którego oczekują na końcu czasów. W zasadzie wiązadłem dla obu tych rzeczywistości jest osoba Zmartwychwstałego. Właśnie „międzystan”, który został wypracowany jeszcze przez judaizm, zostaje zachowany w Kościele pierwotnym w takich samych obrazach, jakie są przedstawiane w Nowym Testamencie i u Ojców Kościoła: łono Abrahama, raj, ołtarz, drzewo życia, woda, światło⁹. Obrazy te nie przedstawiają bowiem żadnych miejsc eschatologicznych, lecz opisują Chrystusa. On jest prawdziwym światłem, prawdziwym życiem, drzewem życia, wodą życia. Dlatego też umarli wierzący nie będą przebywać w Szeolu, lecz w Osobie Zmartwychwstałego. Nie obejmują ich mury czeluści, lecz Jego miłość. Stąd rodzi się główne chrystologiczne odniesienie, że umarli nie jest w stanie snu, oczekując na zmartwychwstanie w czasach ostatecznych, lecz żyje w Chrystusie. Obecność Zmartwychwstałego sprawia trwanie w Nim umarłego już teraz, choć jeszcze nie w pełni.

W jaki sposób trwa umarli chrześcijanin w Panu? Czy tylko w swej wierze w Zmartwychwstałego? Czy w przeniesionej z judaizmu pewności, że umarli nie zanurza się w nicość, ale w Hadesie oczekuje na zmartwychwstanie?¹⁰ Czy może w rzeczywistości nowotestamentalnej idei życiodajnego „ciała” Pańskiego, którą uwypuklił św. Jan Ewangelista? A może wreszcie w idei nieśmiertelności, która dotyczy duszy człowieka? Wszystkie te możliwości składają się na wspólne ujęcie, że istnieje w człowieku duchowy element, który wskazuje na jego dalsze istnienie po śmierci. Jest nim dusza duchowa. I choć nie ma żadnej wypowiedzi UNK o nieśmiertelnej duszy¹¹, to od początku nauczania Kościoła idea nieśmiertelności wyraża się w trzech formach rozumienia „międzystanu”¹².

Nauczanie doktrynalne, choć samo w sobie szerokie, nie przynosi jednak rozstrzygnięcia, w jaki sposób umarli chrześcijanin trwa w Zmartwychwstałym. Należy więc pójść tokiem rozważania teologicznego. Składa się na to nie tylko wielkie dziedzictwo antyku i jego pojęcie duszy, lecz przede wszystkim nowe rozumienie duszy, a także z tym związane stwórcze i chrystyczne przeznaczenie człowieka do nieśmiertelności oraz jej dialogiczny charakter.

Wbrew powszechnym niemal stwierdzeniom Platon nie opracował jednolitej konstrukcji duszy samej w sobie i w odniesieniu do ciała. Zatem „nauczanie o grecko-platońskim dualizmie ciała i duszy wraz z należąca do niego doktryna o nieśmiertelności tej ostatniej jest fantazją teologów, niemającą odzwiercied-

⁸ Por. tamże, s. 135.

⁹ Por. tamże, s. 136.

¹⁰ Por. tamże, s. 138.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. DH 72; 540; 684; 801; 1000; 1304; 1580; 1820.

lenia w rzeczywistości”¹³. Definicję duszy podał dopiero Arystoteles jako entelechia, czyli jako forma naturalnego ciała, które posiada życie. Dusza jest więc zasadą organiczną, „związaną jako forma z materią i wraz z nią także przemijającą. To, co prawdziwie duchowe, znajdujące się teraz w *nous* – intelekcie, który jednak nie jest pojmowany indywidualnie i osobowo, ale jako uczestnictwo człowieka w wykraczającym ponad niego boskim pierwiastku”¹⁴.

W obu przypadkach nie ma mowy o nieśmiertelności indywidualnej, jaką głosiło chrześcijaństwo. Świat antyczny nacechowany był raczej poczuciem beznadziejności. Nie przekazał jasnego poglądu na los człowieka po śmierci. Dlatego chrześcijaństwo budowało swoją własną koncepcję losu człowieka po śmierci, opierając ją na przekazie nowotestamentalnym, a więc ukierunkowaną chrystologicznie, choć zbudowaną także na fundamencie tradycji judaistycznej¹⁵. Dlatego centrum tej koncepcji stanowi Chrystus jako gwarant nieśmiertelności życia człowieka wierzącego, a podstawą antropologiczną jest idea Szeolu, w którym człowiek oczekuje wybawienia. Natomiast tradentem tego bytowania z Chrystusem jest niezniszczony przez śmierć w osobie ludzkiej element duchowy, zwany – podobnie jak w tradycji judaistycznej – duszą lub duchem. Tym samym rodzi się nowe, chrześcijańskie pojęcie duszy. Właśnie przez związanie tego elementu z Chrystusem stało się nie lada wyzwaniem dla wszelkiej antropologii. Oznacza to, że człowiek jest stworzeniem należącym do Boga, bo od Niego pochodzi, a także można w nim rozróżnić to, co jest nieprzemijające i to, co przemija. To nieprzemijające jest otwarciem istoty ludzkiej ku zmartwychwstaniu. Dlatego nowa chrześcijańska antropologia musiała przyjąć nierozdzieloną jedność ciała i duszy w stylu arystotelesowskim, ale nie jako entelechii przywiązanej do materii, lecz jako duszy duchowej. Dopiero Tomasz z Akwinu doszedł do tego ujęcia duszy jako czegoś osobowego i jako formy ciała¹⁶. Zatem dusza jest w człowieku tak ściśle zjednoczona z ciałem, że staje się jego formą. A „forma ludzkiego ciała jest taka, że jest duchem i tym samym czyni z człowieka osobę”¹⁷. I przez to otwiera go na nieśmiertelność.

Jaki jest charakter tej nieśmiertelności? Odpowiedź Ratzingera jest krótka: dialogiczny. Chodzi tu o zdolność do budowania relacji, o dialog, o zdolność odniesienia do Boga, co stanowi najgłębszą istotę człowieka. I tym jest właśnie dusza. Ta otwartość, ta relacyjność jest człowiekowi dana w stworzeniu. Dzięki temu jest on „sobą”, jest osobą, jest autonomiczny¹⁸. Tak więc nieśmiertel-

¹³ JROO, t. X, s. 147.

¹⁴ Tamże, s. 146 n.

¹⁵ Por. tamże, s. 149. Por. też: W. Pannenberg, *Zeit i Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums*, w: tenże, *Grundfragen systematischer Theologie*, t. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, s. 188-206.

¹⁶ Por. JROO, t. X, s. 150.

¹⁷ Tamże, s. 151.

¹⁸ Por. tamże, s. 155.

ność przynależy człowiekowi z natury, ze stworzenia Bożego, jest udzielona przez Stwórcę. Ale choć nawet nieśmiertelność jest darem stworzenia, to jednak nie jest własnym osiągnięciem człowieka, lecz opiera się na relacji, na udziale w Bogu.

Tak więc chrześcijańskie rozumienie nieśmiertelności wywodzi się od pojęcia Boga i dlatego też ma charakter dialogiczny. Skoro Bóg chrześcijan jest Bogiem żywych, to nie może zginąć Jego umiłowane stworzenie, człowiek będący obrazem Boga. I dlatego w Człowieczeństwie Syna Bożego człowiek został przyjęty do życia wiecznego Boga. Jest to więc nieśmiertelność w relacji do Syna Bożego, który stał się człowiekiem. A ostatecznie jest to nieśmiertelność, która wynika z relacji do trynitarnej miłości, do Boga, który jest Miłością i Życiem. Tym prawdziwym życiem jest Zmartwychwstały Chrystus: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25). To On „prowadzi czas do kresu czasu – jak to wyraziście przedstawił Heinrich Schlier – wprowadzając czas w moment miłości”¹⁹. Dopiero ta miłość otwiera wieczność.

2. KONCEPCJA CZASU ŚW. AUGUSTYNA

Zanim przejdziemy do Augustynowego rozumienia relacji czasu do wieczności, należy ukazać najpierw tło chrześcijańskiego podejścia do tej problematyki²⁰. Tym samym nie będzie to poruszanie się tylko na polu teoretycznym, lecz także na polu egzystencji chrześcijańskiej. Wtedy zrozumiałe jest używanie takich fenomenów rzeczywistości, jak miłość czy pamięć, by przez nie wyrazić relację osoby ludzkiej do Osób Bożych. Fenomeny te pozwalają także związać myślenie filozoficzne z wiarą.

Pytanie o to, co nastąpi po śmierci, jawi się dla niemal każdego człowieka w napięciu między nicością a pełnią. Nicość dotyczy bardziej niewierzących, a pełnia życia – wierzących. Wszystkim jednak wspólne jest pragnienie nieskończoności, nieśmiertelności, wieczności, tylko że dla pierwszych (niewierzących) jest to bardziej lęk przed bezkresowością, a dla drugich – dar życia przyszłego. Całkiem różne wyobrażenia i doświadczenia. Najważniejsze jednak jest to, że człowiek wie, iż nie może sam ani zniwelować tego lęku, ani zapewnić sobie tego daru. Oznacza to, że człowiek sam w sobie nie ma żadnego przetrwania, musi żyć w kimś innym, kto nie przemija jak my, lecz trwa dalej, a więc jest

¹⁹ Tamże, s. 159.

²⁰ Por. Cz.S. Bartnik, *Ekonomia czasu i przestrzeni w ujęciu patrystycznym*, w: tenże, *Teologia historii*, s. 444-476.

w stanie zachować nie tylko nasze imię, ale i nasze dziedzictwo²¹. Tym kimś innym jest Bóg, który ma w pamięci człowieka, a człowiek żyje w pamięci Boga. Pamięć Wiekuistego jest nieśmiertelna, a nieśmiertelność w myśli chrześcijańskiej związana jest z miłością.

Tym, co jedynie wieczne, jest miłość; jako miłość Bóg jest wiecznością. A z kolei Jego miłość jest wiecznością człowieka, w byciu ukochanym przez wieczną Miłość jest on zachowany w sposób nieprzemijający. Tak jest, ponieważ on sam potrafi kochać. Także jemu tylko miłość daje wieczność; od miary i od sposobu jego kochania zależna miara i sposób jego wieczności²².

Po śmierci nastąpi więc – pozytywnie ujmując – panowanie wieczne miłości, lub – negatywnie – brak tej miłości.

Co do Augustyna i idącego za nim Ratzingera nasuwa się problem, czy życie wieczne nie jest bezontyczne, tzn. nie ma duszy ani ciała, ani własnej tematyki, a tylko miłość. Miłość jest zawsze w podmiocie (ktoś kocha), a sama miłość jest relacją, czymś wtórnym. Byłby to więc – zresztą zarzucany Augustynowi – idealizm, w którym nie ma człowieka jako bytu, a jest tylko miłość do Boga.

Drugim problemem, który stanowi tło dla rozumienia czasu według św. Augustyna, jest kwestionowanie od czasu Oscara Cullmanna przez stronę protestancką mówienia o nieśmiertelności duszy ze względu na brak podstaw biblijnych²³. A zatem nauka o nieśmiertelności duszy byłaby pochodną myślenia greckiego. Stąd też nie można by pogodzić wiary biblijnej w zmartwychwstanie z nieśmiertelnością duszy²⁴. Według Ratzingera taka teza jest wytworem określonej hermeneutyki czytania Biblii. Szuka ona przeciwstawienia tego, co greckie i tego, co biblijne. Oznacza to jednocześnie – typowe dla protestantyzmu – wyeliminowanie myślenia filozoficznego z obszaru wiary i zradykalizowanie Bożego działania łaski, tj. optowania tylko za zmartwychwstaniem. A tymczasem bardziej naturalne jest dla człowieka przyjęcie nieśmiertelnej duszy jako daru Boga niż zmartwychwstania jako czystej łaski wskrzeszającego Boga.

²¹ Por. JROO, t. X, s. 341.

²² Tamże, s. 342.

²³ Por. O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments*, Stuttgart: Kreuz-Verlag 1962, s. 19. Tezę tę zdają się potwierdzać najważniejsze dzieła Cullmanna, w których nie ma mowy o „nieśmiertelności duszy”, a wyłącznie o zmartwychwstaniu umarłych: *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1948²; *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1958²; *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1967². Podobnie Wolfhart Pannenberg równie mocno akcentuje w swojej teologii wydarzenie zmartwychwstania, to jednak nie pomija kwestii nieśmiertelności duszy, choć uważa ją za koncepcję platońską, por. tenże, *Systematische Theologie*, t. 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, s. 607-618.

²⁴ Por. JROO, t. X, s. 350.

Także tzw. filozofia czasu, relacja czasu do wieczności, jest różnie rozumiana w protestantyzmie i katolicyzmie. Karl Barth uważa, za Ernestem Troeltschem, że rzeczy ostatecznie nie są w żadnej relacji do czasu²⁵. Tego, co ma nadzieść, nie da się porównać w żaden sposób z tym, co jest. Czas i wieczność to dwie odległe rzeczywistości. Sformułowanie, że po naszym czasie, czy na końcu czasów, nastąpi wieczność, jest tylko naszym sposobem mówienia, a nie stanem faktycznym²⁶.

Natomiast katolickie rozumienie filozofii czasu opiera się na prawdzie cielesnego wzięcia do nieba Matki Bożej. Wniebowzięcie oznacza tu – jak już zaznaczono – wskrzeszenie Matki naszego Pana²⁷. Tym samym została ukazana relacja wskrzeszenia do czasu, czyli przyporządkowanie czasu i wieczności. Przez to odsłania się także rozumienie „końca” czasów w relacji do czasu:

każda śmierć jest wejściem w coś zupełnie innego, co nie jest czasem, ale „wiecznością”. „Wieczność” następuje nie po czasie (to oznaczałoby czynić z niej samej czas), ale jest ona czymś innym w odniesieniu do czasu, który dla niej jest zawsze terażniejszością. Każde umieranie jest zatem umieraniem w wieczność, w „koniec czasów”, w pełny eschaton, w już obecne zmartwychwstanie i dopełnienie²⁸.

Zatem mówienie o końcu jako występującym „po” czasie świata jest tylko naszym sposobem wyobrażenia, a nie stanem faktycznym.

Relacja czasu i wieczności nie jest więc prostą linearnością, prostym następowaniem jednego po drugim. Wieczność nie następuje więc „po” czasie, bo inaczej byłaby sama czasem. Jak zatem rozumieć tę relację? Pomocą posłuży Augustynowe rozróżnienie czasu fizycznego, czasu antropologicznego i wieczności.

Czas fizyczny to następujące po sobie momenty określone ruchem, który mierzony jest wobec ciał niebieskich: słońca lub księżyca. Cechuje go z jednej strony powtarzalność, a z drugiej – nieodwracalność, przemijalność. Czas fizyczny jest więc ruchem ciała, który można zmierzyć miarą fizyczną.

Natomiast czas antropologiczny (czas człowieka) związany jest z czasem fizycznym, gdyż człowiek jest także ciałem, które w swej materialnej (cielesnej), jak i duchowej egzystencji związane jest z mierzalnym ruchem ciał. Ale egzystencja człowieka nie wyczerpuje się w tym ruchu mierzonym miarą fizyczną, lecz wykracza poza niego i staje się jego własną „teraźniejszością”. Czas człowieka jest więc stanem jego ducha, który daną rzeczywistość pojmuje nie tyle jako przemijające momenty (co jest typowe dla czasu fizycznego), lecz właś-

²⁵ Por. K. Barth, *Römerbrief*, München: TVZ Theologischer Verlag 1922³, s. 240 n. (cyt. za: JROO, t. X, s. 353).

²⁶ Por. JROO, t. X, s. 302-304.

²⁷ Por. tamże, s. 353.

²⁸ Tamże, s. 354.

nie jako „teraźniejszość”, jako jego „teraz”, oddziałujące na „dziś”²⁹. Augustyn określił tę „teraźniejszość” przez „pamięć” (*memoria*), która jednoczy „wczoraj” i „jutro”, przeszłość i przyszłość, w ludzkie „dziś”. Ta świadomość teraźniejszości, która potrafi wynieść to, co minęło, na płaszczyznę „dziś”, potrafi widzieć także to, czym jest „wieczność”, która jest czystą *memoria*, nieustannie trwającym „dziś”, stałe „teraz”.

W świetle Augustynowej koncepcji *memoria* relacja czasu do wieczności nie jest prostym przejściem czasu w nie-czas, przejściem czasu fizycznego w wieczność. Także czas człowieka i czas fizyczny, choć nie są od siebie zupełnie niezależne, to jednak nie następują w prostej linii po sobie. Człowiek, umierając, wyzwała się w prawdzie z czasu fizycznego, ale nie staje się natychmiast czymś ostatecznym, wiecznością. Jest w relacji do Stwórcy.

Dla określenia tej relacji konieczny jest powrót do pojęcia „duszy”. Dusza jest bowiem czynnikiem ciągłości i tożsamości, który już w ziemskim życiu wykracza ponad cielesność³⁰. Stwierdzenie to nie było tak oczywiste, gdyż ciągle było uważane za element filozofii greckiej, a nie Biblii. Należy jednak zwrócić uwagę na dwa fakty, że już judaizm międzytestamentalny znał różne wyobrażenia życia po śmierci człowieka: nieśmiertelność i zmartwychwstanie, które kształtowały myślenie Kościoła pierwotnego, który w Kanonie Rzymskim Mszy św. mówił o miejscu światłości, pokoju i pocieszenia dla zmarłych. Drugim faktem jest to, że przepowiadanie Apostołów zakłada zasadniczo wiarę Izraela jako ich wiarę, ale z tą poprawką, że Chrystus jest centrum tej wiary. I to zasadnicze *novum* wiary stanowi przepowiadanie Zmartwychwstałego. Tak punktem odniesienia dla nieśmiertelności nie jest już czas, który ma nadejść, lecz żyjący Pan³¹. To Chrystus jest miejscem niezniszczalnego życia chrześcijanina (Flp 1,23; Łk 23,43; Dz 7,59). W Nim żyją ci, którzy do Niego należą.

Tak od Zmartwychwstałego rodzi się nowa świadomość życia. Zostaje ono podarowane wierzącemu już w jego śmierci ciała, przed ostatecznym końcem świata i historii. Podstawą tożsamości tego życia może być tylko dusza. Sformułował to św. Tomasz, mówiąc, że to, co nieśmiertelne, to *forma corporis* – dusza kształtująca ciało, a nie *intellectus agens* – rozum czynny, właściwy dla danej osoby. Co zatem czyni człowieka nieśmiertelnym? Ani forma, ani intelekt, lecz zdolność doświadczenia Boga, czyli zdolność do odpowiedzi Bogu na Jego wezwanie. Jest nim dialog z Bogiem. Właśnie ten dialog z Bogiem nie umiera, lecz daje człowiekowi wieczność³². Jest to dialog zdolności do Prawdy (św. Augustyn), dialog z Prawdą (św. Tomasz), dialog miłości z Bogiem jako Prawdą i Miłością. Oznacza to, że dusza ludzka w dialogu z Bogiem jest powołana

²⁹ Por. tamże, s. 355.

³⁰ Por. tamże, s. 359.

³¹ Por. tamże, s. 358.

³² Por. tamże, s. 361.

do nieskończonej otwartości, czyli do nieśmiertelności, do wieczności. Jest to dynamika duchowego procesu między Bogiem a człowiekiem. Proces ten nie opiera się na jakiejś fikcji, lecz na Bogu, na Prawdzie i Sprawiedliwości, które rzeczywiście istnieją. Istnieją one w Bogu. Skoro więc istnieje Bóg żyjących, a nie umarłych, to istnieje też nieśmiertelność. W tym Bogu żywych zawarta jest ich nieprzemijalność. Tym, których Odwieczny kocha, daje udział w swojej wieczności. Tak wyznanie nieśmiertelności człowieka jest uznaniem, że Bóg istnieje. I odwrotnie, każde mówienie o Bogu jest mówieniem o człowieku i wskazywaniem mu drogi do Boga.

3. KONCEPCJA KOŃCA CZASU

Czym jest czas? Jakie są jego główne płaszczyzny? Istnieje przede wszystkim *czas kosmiczny*, który wyraża się w obiegu ciał niebieskich i dlatego można go nazwać czasem ciał niebieskich. Jest on dostrzegalny dla człowieka najpierw w fenomenie dnia i nocy, a następnie w fenomenie pór roku. Z czasu kosmicznego tworzy się jednostki miary dla ziemskich zegarów, które odzwierciedlają się w tzw. czasie księżycowym i czasie słonecznym.

Poza *czasem ciał niebieskich* istnieje *czas roślin i zwierząt*, a nade wszystko *czas ludzi*³³. Ten czas jest przede wszystkim *czasem indywidualnym*, czasem rozciągającym się od narodzin aż po śmierć. Czas indywidualny jest z kolei włączony w *czas historii*, który dzieli się na: historie cząstkowe, historie narodów, historie kultur. I każdy z tych czasów – tak jak ma swój początek, ma też i swój *koniec*. Bez problemu można zrozumieć *koniec* czasu indywidualnego. Ale czy historia jako całość ma także swój *koniec* analogicznie do czasu indywidualnego jako zamknięcie, rozpad, śmierć?

Aby adekwatnie podjąć próbę odpowiedzi na kwestię końca czasu, należy rozpatrzyć możliwe rozwiązania, które proponuje filozofia, nauki przyrodnicze, idea postępu (ewolucji) i teologia.

Filozofia skupia się przede wszystkim na arystotelesowskiej perspektywie czasu, która opisuje wieczność jako *nie-czas*. Arystoteles miał kosmocentryczny obraz świata, który wyrażał się wzajemnym przyporządkowaniem *czasu* i *nie-czasu*. Kosmos jest tu bezustannym ruchem cyklicznym bez początku i bez końca. Ruch ten potrzebuje jednak poruszyciela, siły, energii, która – podobnie jak i sam ruch – musi być nieskończona. A sam poruszyciel jest nieruchomy, a więc jest poza czasem, gdyż czas jest ruchem. To, co jest poza czasem, jest

³³ Por. tamże, s. 565.

nie-czasem, jest wiecznością, która nie ma odniesienia do czasu, a więc nie ma początku ani końca, jest nieruchoma³⁴.

Przez takie filozoficzne rozumienie wieczności tworzy się zarzut przeciwko jednemu Bogu, który w stworzeniu i objawieniu wykracza poza siebie. Zarzut ten sformułował najpierw Arystoteles. Słowami Ratzingera można go wyrazić w następujący sposób:

wieczność z punktu widzenia jej pojęcia nie może wejść w relację z czasem i że czas w imię tej samej logiki nie ma możliwości oddziaływania na wieczność. Albowiem wieczność zgodnie ze swą istotą implikuje niezmiennność – skupione i uwolnione od czasu posiadanie istnienia. Jednakże czas jest czymś zmiennym. Nie może on zakwalifikować wieczności jako coś nowego – wówczas to ona sama stałaby się czasem. A wieczność nie może się zdać na to, co w czasie zmienne, bo wtedy znów zatraciłaby jakość wieczności³⁵.

Ta arystotelesowska koncepcja czasu i wieczności jest sama w sobie logiczna, ale jest nie do pogodzenia z chrześcijańskim obrazem Boga, który ma konkretną relację do świata, a więc czasu i historii, konkretnie we Wcieleniu Syna Bożego. Ale sam Bóg nie podlega przez to czasowi ani nie przynależy do czasu. Przeciwnie, Boga i Jego wieczności nie definiuje bezczasowość, lecz właśnie panowanie nad czasem³⁶. Bóg Biblii jest Panem czasu i historii. Jeśli bowiem nie byłoby skutecznej wzajemnej relacji między czasem a wiecznością, to wtedy także istniejąca wieczność nie miałaby dla człowieka rzeczywistego znaczenia. Albowiem ta wieczność nie miałaby żadnej władzy w świecie i w ludzkim życiu³⁷.

Czy jednak według Ratzingera czas i wieczność są to tylko sposoby bytowania, jakiś doczesny i zbawczy? Czy może są jakimiś dwoma relacjami osoby człowieka do osób Bożych? Czy w wieczności nie ma „ruchu”, czyli czasu, następstwa, rozwoju miłości i pogłębienia poznania? Czy wieczność to absolutna bezzmiennność? Chyba nie! Bo człowiek jako *nova creatura* – przetworzony w byt przebóstwiony, partycypuje na swoją miarę w wieczności „dynamicznej”.

Wydawać by się mogło, że naukom przyrodniczym bliski jest model arystotelesowski świata bez początku i bez końca. Ale lansowana przez nie teoria ewolucji musi przyjąć jakiś początek świata i czasu, a prawo entropii pozwala przyjąć również koniec świata i czasu. Oczywiście początek i koniec są tu rozumiane w perspektywie kosmicznej. Ale perspektywa kosmiczna staje się także perspektywą antropologiczną, gdzie człowiek – wprawdzie nie może dać światu początku, jednak może sprawić w swej niszczycielskiej sile np. bomby jądrowej,

³⁴ Por. tamże, s. 567.

³⁵ JROO, t. IV: *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, tł. R. Biel, M. Górecka, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, s. 724.

³⁶ Por. K. Gózdź, *Królestwo Boże i królestwo Chrystusa*, „Scripturae Lumen” 1(2009) nr 1-2, s. 25-39.

³⁷ Por. tamże.

jego zagładę, koniec ziemskiego świata. Czy jednak koniec świata musi oznaczać koniec czasu? Przecież będzie „nowa ziemia”³⁸.

Z kolei ewolucyjny obraz świata jako „wznoszący się proces natury i postępujący naprzód rozwój ludzkiego ducha”³⁹ ujmuje rzeczywistość w tzw. ideę postępu, gdzie wolność staje się niejako stanem natury człowieka. Idea ta ukształtowała liberalny (Hegel) i marksistowski obraz świata, który dąży z jednej strony do spełnionej (osiągniętej) wolności, a z drugiej – do doskonałego społeczeństwa. Obydwie te kategorie oznaczają „spełnienie czasu”⁴⁰. Jaki jest to czas i jaka to wolność, która – choć „spełniona”, dotyczy jednak dopiero przyszłości, a nie terażniejszości?

Również w chrześcijaństwie zrodził się wariant wiary w postęp. Według Teilharda de Chardin kosmos jest procesem wznoszenia się ku zjednoczeniu w jeden organizm w noosferze jako pełni. Energią poruszającą ku noosferze jest Chrystus, który w ten sposób tworzy pełnię, obejmując wszystko (*Christus Omega*). W ten sposób pytanie o czas czy o jego koniec wiąże się z pytaniem o Boga⁴¹.

Tradycja chrześcijańska wytworzyła jednak własny model rozumienia końca czasu. Ogólnie „chrześcijańskie rozumienie czasu jako linearne przeciwstawia się cyklicznemu rozumieniu czasu filozofii starożytnej”⁴². Powszechna historia zbawienia jest prostolinijna, tak jak historia stworzenia: ma jeden absolutny początek i jeden absolutny koniec. W przeciwieństwie do linearnej koncepcji czasu (występującej przede wszystkim w religii żydowskiej) niektóre wielkie religie posługują się cykliczną koncepcją czasu, według której nawet historia powszechna (po pewnym okresie) też by się powtarzała. Cykliczność oznacza tu „kołowrót”, powtarzanie tego samego. Jednak cykliczność ma i drugie znaczenie, pozytywne, rozumiane jako „okres przebiegowy” będący składnikiem całości, jako małe kręgi indywidualne, np. cykl rozwojowy człowieka. Nie jest to cykliczność w sensie „kołowrotu”.

W tym duchu poszła teologia średniowieczna, która przejęła ze starożytności schemat historii, wyrażający czas stworzenia w dwóch elementach *exitus – reditus* (wyjście – powrót), w których pojawia się pewna cykliczność (ale nie w sensie kołowrotu), pewien ruch okrężny. Szczególnie św. Tomasz uważał ruch okrężny za najdoskonalszy ruch, gdyż jest w nim powrót do źródła. Obraz

³⁸ Może dlatego właśnie W. Pannenberg oryginalnie określił relację czasu i wieczności: „Das Reich Gottes als Eintritt der Ewigkeit in die Zeit” (*Systematische Theologie*, t. 3, s. 641).

³⁹ JROO, t. X, s. 571.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. Cz.S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 1975; J. Kulisz, *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1986.

⁴² Por. JROO, t. X, s. 573; Cz.S. Bartnik, *Czas i wieczność według św. Tomasza z Akwinu*, w: tenże, *Teologia historii*, s. 479.

historii kreśli więc krąg od źródła do powrotu, a punkt zwrotny tego powrotu stanowi Wcielenie⁴³. Celem tego ruchu jest zjednoczenie ludzkości z Bogiem, zwroceniem się w kierunku źródła, zbawienie.

Chrześcijaństwo jednak wyraźnie rozróżnia te dwa elementy ruchu. Nie łączy ich, jak filozofia gnostycka, dla której *exitus* był rozumiany negatywnie jako „upadek” bytu nieboskiego i oddalenie od tego, co boskie. Natomiast *reditus* był powstrzymaniem dalszego upadku i powrotem, wyzwoleniem ze skończoności. Dla chrześcijaństwa *exitus* jest pojmowany pozytywnie, jest to wolny akt stwórczy Boga, dla którego człowiek jako stworzenie jest czymś dobrym i może – w akcie odpowiedzi na wolność i miłość – powrócić do Boga. Natomiast *reditus* nie oznacza zwykłego przyjęcia z powrotem człowieka do Boga, lecz uznanie przez człowieka, że jest stworzeniem i ma możliwość dania odpowiedzi w swojej wolności na Bożą Miłość. Powstaje dialog miłości Stwórcy ze stworzeniem, gdzie człowiek jako stworzenie dochodzi do samoofiarowania się Stwórcy.

Istotą tego dialogu jest wolność: wolność stworzenia (*exitus*) i wolność samoofiarowania się (*reditus*). Człowiek może jednak powiedzieć Bogu „nie” dla *reditus*, odrzucając dialog miłości. Sam już nie jest zdolny do „powrotu”. Potrzebuje uzdrawiającej siły, która wprowadzi go w miłości miłosiernej na drogę pojednania. Tą siłą jest Boski Logos, odwieczny Sens wszechświata, który w obrazie biblijnym zagubionej owcy (Łk 15,3-6) bierze ją na ramiona, to znaczy „przyjmuje ludzką naturę i jako Bóg-Człowiek zanosí stworzenie człowieka z powrotem do domu”⁴⁴. Tylko w ten sposób możliwy staje się *reditus* jako uzdrawiający powrót. Wcielony Logos jest pośredniczeniem wieczności do czasu i czasu do wieczności⁴⁵ – właśnie w ten sposób spełnił swą misję, gdyż przywiódł ludzkość do Boga. Dokonał to „raz na zawsze” w Krzyżu Chrystusa, „w śmierci podarowanej miłości, która jest aktem nowego stworzenia, doprowadzającym stworzenie z powrotem do siebie”⁴⁶. Krzyż Chrystusowy, Jego samoofiarowanie się Ojcu staje się niejako modelem, jak można czas przenieść w nowy sposób trwania, w wieczność, jak uczynić go ostatecznym. To samoofiarowanie się Ojcu dokonuje się w czasie, w konkretnym miejscu, ale jednocześnie wykracza poza czas i pociąga go w wieczność. Wtedy koniec czasu jest jednocześnie jego spełnieniem⁴⁷. W Krzyżu ten jeden akt samoofiarowania się ma dwa wymiary: zewnętrzny, który jako akt ukrzyżowania przemija, i wewnętrzny, który jako akt oddania wprawdzie pochodzi z czasu, ale nie przemija, trwa i staje się realnością. Tak Krzyż jest centralnym punktem dziejów świata,

⁴³ Ratzinger przytacza tu Tomaszową *Summa contra gentiles*, 26 (za: JROO, t. X, s. 574).

⁴⁴ JROO, t. X, s. 577.

⁴⁵ Por. tamże, t. IV, s. 728.

⁴⁶ Tamże, t. X, s. 577.

⁴⁷ Por. tamże, s. 579.

który dokonuje zwrotu w kierunku *reditus*, powrotu do Stwórcy i jednocześnie Pana czasu i historii.

Ostatecznie rozumienie czasu wyrażone w schemacie *exitus – reditus* jest ruchem wolności. Wychodzi on ze stwórczej wolności Boga, która stwarzając świat i człowieka, przygotowuje przestrzeń wolności: zewnętrzną (świat) i wewnętrzną (człowiek). Ruch wolności ukierunkowany jest na cel, jakim jest powrót. Ale ten może nastąpić dopiero jako darująca się wolność, jednocześnie jako spełniona wolność. Wtedy powrót nie jest przeniesieniem czasu w nie-czas, lecz staje się pozytywnym końcem czasu, staje się ostatecznością, która nie ginie, lecz wiecznie już trwa. Powrót ten przeniknięty jest naszą pozytywnie wyrażoną wolnością, która zespała się z odwieczną prawdą i miłością, z Bogiem. Może być jednak i nieudana wolność, negatywnie pojmowana wolność, która nie znajduje powrotu do Bożej wolności. Ale i w tym przypadku naprzeciw wychodzi niepojęta miłość Boga w Jego ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Synu. Daje ona możliwość pojednania upadłej wolności i źle wykorzystanego czasu w zastępczej miłości, która wskazuje na zwycięską walkę ze złem, grzechem i śmiercią. Gdy człowiek podejmie tę walkę, miłość Boga rekompensuje tę wolność człowieka i uczyni ją prawdziwie wolną. Tak rozważanie o czasie otrzymuje swoją konkretną odpowiedź dopiero w kwestii końca czasu, gdy uznajemy Boga za Pana czasu i wypowiemy Mu nasze „Tak”.

Człowiek jako istota cielesno-duchowa związany jest z czasem i wiecznością, ale na różny sposób. Czas jest niejako wyznacznikiem jego ziemskiego istnienia, jego czasowości. Wieczność zaś nie jest czymś w rodzaju nowej czasowości, np. *aevum*, albo nie-czasu w przeciwieństwie do czasu, lecz jest życiem człowieka w Chrystusie, trwaniem w Osobie Zmartwychwstałego, jak wyrażali to Ojcowie Kościoła i Kościół pierwotny. Trwanie to zasada się na elemencie nieprzemijającym człowieka, czyli duszy duchowej. Ten nieprzemijający element jest otwarciem istoty ludzkiej ku zmartwychwstaniu. Dusza duchowa, będąca formą ludzkiego ciała, jest duchem, który czyni z człowieka osobę i przez to otwiera go na nieśmiertelność, daną człowiekowi przez stworzenie go na obraz i podobieństwo Boże. Człowiek zostaje więc przyjęty do życia wiecznego Boga poprzez Człowieczeństwo Syna Bożego. Jest to więc nieśmiertelność w relacji do Syna Bożego i w relacji do Boga jako trynitarniej Miłości. W Nim, w *Christus Totus* jest więc spełnienie się czasu człowieka i początek wieczności. Każda śmierć człowieka jest zatem wejściem w „wieczność”, w „koniec czasów”, w pełny eschaton, w już obecne zmartwychwstanie i dopełnienie⁴⁸.

⁴⁸ Por. tamże, s. 354.

Czas a wieczność według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI

Streszczenie

Autor stawia hipotezę interpretacji nauki Josepha Ratzingera/Benedykta XVI na temat relacji czasu i wieczności. Każda religia obiecuje człowiekowi na różny sposób wyjście z doczesności, z obecnego sposobu bytowania, po prostu „z czasu” do czegoś ponad historyczną egzystencją, co określa się jako wieczność czy nieśmiertelność. Rodzi się przy tym zasadnicze pytanie: skoro czas pragnie wyjść poza siebie ku wieczności, to czy wieczność – odwrotnie – ma jakąś relację do czasu, czy jest może jakąś negatywną beczasowością? Chrześcijaństwo jednoznacznie opowiada się za Bogiem jako Panem nad czasem i tym samym za uczestnictwem Boga w czasie, głównie przez Wcielenie Syna Bożego, a przez to wskazuje też na udział człowieka w wieczności Boga. Wtedy wieczność jest dla chrześcijanina trwaniem w Osobie Zmartwychwstałego. Trwanie to zasadza się na elemencie nieprzemijającym człowieka, czyli duszy duchowej, która otwiera człowieka na zmartwychwstanie, a przez to na nieśmiertelność rozumianą jako relacja przez Syna Bożego do Boga jako trynitarniej Miłości. Tak chrześcijaństwo ma linearnie (a nie cykliczne w sensie „kołowrotu”) rozumienie czasu, ale przyjmuje też pozytywną cykliczność, wyrażoną w schemacie *exitus-reditus*, tj. *exitus* jest wolnym aktem stwórczym Boga, a *reditus* – wolnym samoofiarowaniem się człowieka na wzór Syna Bożego. Krzyż Chrystusa jako samoofiarowanie się Bogu Ojcu jest modelem przeniesienia czasu w nowy sposób trwania, czyli w wieczność. Chrystus jest zatem spełnieniem czasu i początkiem wieczności człowieka wierzącego.

Słowa kluczowe: czas, wieczność, nieśmiertelność, dusza duchowa, zmartwychwstanie, *exitus-reditus*.

Time and Eternity according to Joseph Ratzinger/Benedict XVI

Summary

The author puts forward a hypothesis related to the interpretation of the thought of Joseph Ratzinger – Benedict XVI on the interrelation of time and eternity. Different religions offer different ways of departing temporality - the way of being within the confines of time - towards some extratemporal existence, commonly referred to as eternity or immortality. This perspective evokes a fundamental question: if time wants to reach beyond itself towards eternity, is it that eternity - in its turn - stays in a kind of interrelation to time, or is it a kind of negative atemporality? In its view of the matter, Christianity makes a clear statement that God has power over time, which implies that God participates in the temporal reality. This participation manifests itself overtly through the Incarnation of the Son of God. Consequently, this participation shows that man takes part in the eternity of God. In this sense, a Christian reaches eternity through his/her existence in the Person of the Resurrected Jesus. This ability

to eternally remain in Jesus rests on the immortal element of the human being - that is his/her spiritual soul. The soul opens a path towards salvation and the relational eternity, that is a relationship of a Christian person with the Son of God and through Him with God as Trinitary Love. This is how Christianity – while respecting the linear nature of time – promotes a positive cyclical (yet not a reiterative) concept of time, which manifests itself in the *exitus - reditus* relationship. *Exitus* is an autonomous act of God's creation, while *reditus* - is a human self-sacrifice as exemplified by the Son of God. Jesus' self-sacrifice to God the Father is a model of how time can be projected onto a new way of existence: eternity. Therefore, Christ brings time to its fullness. His Event marks the beginning of eternity for the faithful.

Keywords: time, eternity, immortality, spiritual soul, resurrection, *exitus-reditus*.

Zeit und Ewigkeit nach Joseph Ratzinger/Benedikt XVI

Zusammenfassung

Der Autor formuliert eine Interpretation der Lehre von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. bezüglich der Relation von Zeit und Ewigkeit. Jede Religion verheißt dem Menschen auf verschiedene Weisen das Überschreiten des Diesseitigen, des gegenwärtigen Seinsmodus, einfach der Zeit – auf Etwas hin jenseits der historischen Existenz, was als Ewigkeit bzw. Unsterblichkeit bezeichnet wird. Es stellt sich dabei eine grundsätzliche Frage: Wenn die Zeit auf das Überschreiten ihrer selbst hin in die Ewigkeit angelegt ist, hat dann umgekehrt auch die Ewigkeit eine Relation zu der Zeit oder ist sie vielleicht bloß eine negative Zeitlosigkeit? Das Christentum eindeutig bekennt Gott als den Herren der Zeit und damit bekennt es auch das Involvieren Gottes in die Zeit, vor allem durch die Inkarnation des Sohnes Gottes, was andererseits die Teilnahme des Menschen an der Ewigkeit Gottes bedeutet. Die Ewigkeit ist somit für den Christen das Bleiben in der Person des Auferstandenen. Dieses Bleiben gründet auf dem unvergänglichen Element im Menschen, d. h. auf der Geistseele, welche ihn für die Auferstehung und somit für die Unsterblichkeit öffnet. Diese wird als die Beziehung durch den Sohn Gottes zu Gott – der trinitären Liebe verstanden. Auf diese Weise hat das Christentum ein lineares (und nicht ein kreisförmiges im Sinne eines Tretrades) Zeitverständnis, nimmt jedoch ein positives periodisches Schema *exitus – reditus* an. *Exitus* ist hier der freie Schöpfungsakt Gottes und *reditus* – die freie Hingabe des Menschen nach dem Bild des Sohnes Gottes. Das Kreuz Christi als die Hingabe an Gott den Vater ist also ein Model des Übergangs der Zeit in eine neue Seinsweise, also in die Ewigkeit. Christus ist die Erfüllung der Zeit und der Anfang der Ewigkeit des glaubenden Menschen.

Schlüsselworte: Zeit, Ewigkeit, Unsterblichkeit, Geistseele, Auferstehung, *exitus-reditus*.

BIBLIOGRAFIA

- Barth K., *Römerbrief*, München: TVZ Theologischer Verlag 1922².
- Bartnik Cz.S., *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 1975.
- Bartnik Cz.S., *Teologia historii*, Lublin: Standruk 1999, w tym:
– *Teologia czasu*, s. 431-438;
– *Ekonomia czasu i przestrzeni w ujęciu patrystycznym*, s. 444-476;
– *Czas i wieczność według św. Tomasza z Akwinu*, s. 477-480.
- Cullmann O., *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1948².
- Cullmann O., *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1958².
- Cullmann O., *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments*, Stuttgart: Kreuz-Verlag 1962.
- Cullmann O., *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1967².
- Kulisz J., *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1986.
- Liszka P., *Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną*, Warszawa: Palabra 1992.
- Pannenberg W., *Zeit i Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums*, w: tenże, *Grundfragen systematischer Theologie*, t. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, s. 188-206.
- Pannenberg W., *Systematische Theologie*, t. 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.
- Ratzinger J., *Opera Omnia* (JROO), t. IV: *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, tł. R. Biel, M. Górecka, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017.
- Ratzinger J., *Opera Omnia* (JROO), t. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, tł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014, w tym:
– *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 114-160;
– *Co nastąpi po śmierci?*, s. 338-343;
– *Po drugiej stronie śmierci*, s. 349-365;
– *Koniec czasu*, s. 564-580.
- Simon J., *Zeit. II Philosophisch*, LThK³ (Sonderausgabe 2006), t. 10, k. 1405.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tł. S. Bełch i in., I-XXXIV, Londyn 1962-1986.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* (Prawda wiary chrześcijańskiej, t. 1-3), Poznań: W drodze 2009-2015.
- Wolsza K.M., *Człowiek wobec czasu i wieczności. Koncepcja Tadeusza Wojciechowskiego*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 33 (2013), s. 7-21.

