

BOGUMIŁ JARMULAK

## WIECZNOŚĆ JAKO PEŁNIA CZASU. TEOLOGIA CZASU WEDŁUG JÜRGENA MOLTMANNA

*Die Zeit macht alt, jung bleibt nur die Ewigkeit*  
J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*

### Wstęp

Jürgen Moltmann (ur. 1926) znany jest przede wszystkim dzięki jednej ze swych pierwszych publikacji noszącej tytuł *Teologia nadziei*<sup>1</sup>, w której autor argumentuje, że głównym powodem kryzysu chrześcijaństwa w drugiej połowie XX wieku było zaniedbanie tematu eschatologii. Według Moltmanna już traktowanie eschatologii jako nauki o rzeczach ostatnich sprawia, że jest ona traktowana jako mało praktyczny dodatek do teologii systematycznej. Autor apeluje więc, by eschatologię traktować jako *naukę o chrześcijańskiej nadziei*<sup>2</sup>. To wołanie o zmianę podejścia do eschatologii jest u Moltmanna egzystencjalnie uwarunkowane, gdyż właśnie doświadczenia czasu wojny<sup>3</sup> oraz powojennej odbudowy Niemiec sprawiły, że pokolenie autora *Teologii nadziei* poszukiwało nadziei, która wyrwałaby je z apatii i stała życiową siłą. Wyrazem tych poszukiwań była dyskusja na łamach periodyku „*Evangelische Theologie*”, do jakiej doszło między zwolennikami Gerhadra von Rada oraz Rudolfa Bultmanna w kwestii pojmowania historii<sup>4</sup>. Sam Moltmann opowiada się w tej dyskusji po stronie von Rada, od którego zapożycza rozumienie działania Boga w historii, a więc pośrednio również rozumienie czasu. Bultmanna krytykuje zaś przede wszystkim

---

<sup>1</sup> J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1983.

<sup>2</sup> Tamże, s. 11.

<sup>3</sup> Moltmann został wcielony do Wehrmachtu w 1944 roku, kiedy miał 18 lat, szybko jednak trafił do niewoli i znalazł się w obozie jenieckim w Szkocji, skąd wrócił do rodzinnego Hamburga dopiero w 1948 roku. Jak sam wspomina, to lektura Pisma Świętego dała mu siły do przetrwania. Patrz: J. Moltmann, *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh 2003, s. 44-47.

<sup>4</sup> Tenże, *Vorwort. Dreiunddreißig Jahre Theologie der Hoffnung*, w: J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung...*, b. s.

za pozbawienie eschatologii jej kosmicznego wymiaru i sprowadzenie jej do doświadczenia jednostki, co w połączeniu z końcem historii, jakiego doświadcza jednostka w religijnym doświadczeniu spotkania z Chrystusem, oznacza, że choć wiara chrześcijańska dostarcza człowiekowi nowych możliwości samorozumienia, to jednak ma niewiele do powiedzenia w kwestii Weltanschauung, a więc tego, jak człowiek ma żyć w świecie<sup>5</sup>.

*Teologia nadziei* podejmuje temat eschatologii, historii oraz relacji człowiek do obu, a tym samym rozumienia czasu i jego przemijania, jednak dopiero w późniejszych dziełach autor rozwija swoją teologię czasu. Według Moltmanna<sup>6</sup> są to przede wszystkim: *Bóg w stworzeniu*<sup>7</sup> (*Gott in der Schöpfung*, 1985), *Droga Jezusa Chrystusa* (*Der Weg Jesu Christi*, 1989) oraz *Przyjście Boga* (*Das Kommen Gottes*, 1995) – w pierwszej omawia naukę o stworzeniu, w drugiej chrystologię, a w trzeciej eschatologię. Jeśli zaś chodzi o teologię czasu, to w pierwszej znajdujemy przede wszystkim omówienie historii teologii czasu, w drugiej teologię czasu w odniesieniu do Dnia Pana, a w trzeciej pełny obraz teologii czasu w ujęciu autora z charakterystycznym dla niego akcentem eschatologicznym. Te trzy dzieła stanowią też podstawę niniejszego artykułu i wyznaczają jego strukturę – tytuły zarówno punktów, jak i podpunktów zostały z nich zapożyczone.

Pełniejsze omówienie teologii Moltmanna w języku polskim opracowane przez Zbigniewa Danielewicza dostępne jest w *Leksykonie wielkich teologów XX/XXI wieku*<sup>8</sup>. Warto też wspomnieć o *Bogu nadziei*<sup>9</sup>, gdzie znajdziemy transkrypt trzech wykładów wygłoszonych przez niego na Wydziale Teologii KUL: *Bóg nadziei, Pasja Boga* oraz *Trójjedyny Bóg*. Publikacja ta jest godnym polecenia wprowadzeniem, a zarazem podsumowaniem myśli Jürgena Moltmanna.

## 1. Bóg w stworzeniu

Bóg w stworzeniu to omówienie nauki o stworzeniu. Temat czasu pojawia się w kontekście omówienia relacji Boga i człowieka do czasoprzestrzeni. Moltmann rozpoczyna swe rozważania nad czasem od przedstawienia historycznego rozwoju postrzegania czasu przez człowieka.

### a. Czas jako powtórzenie wieczności

O tym, jak archaiczny człowiek postrzegał czas, Moltmann pisze głównie w oparciu o wcześniejsze publikacje Mircea Eliade, a zwłaszcza *Le Mythe de l'Éternel*

<sup>5</sup> Tenże, *Theologie der Hoffnung...*, s. 58.

<sup>6</sup> Tenże, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, rozdz. IV, przyp. 55. W dalszej części strony podane według angielskiego wyd. *The Coming of God*, Minneapolis 1996.

<sup>7</sup> Polskie wyd.: J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995.

<sup>8</sup> Z. Danielewicz, *Jürgen Moltmann w: Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, pod red. J. Majewskiego, J. Makowskiego, Warszawa 2003.

<sup>9</sup> J. Moltmann, *Bóg nadziei*, Lublin 2006.

*Retour*<sup>10</sup>. Dla archaicznego człowieka jedynie realnym czasem był czas pierwotny, który znajdował swe odbicie we wszystkich innych wydarzeniach. Czas pierwotny to czas, który był na początku istnienia świata. Czas powszedni znajduje swe źródło, ale i siłę życiową w tym pierwotnym czasie, a dzieje się to podczas świąt, kiedy ów pierwotny czas jest aktualizowany, czyniony obecnym, a przemijalny, powszedni czas dnia codziennego jest odnawiany, regenerowany<sup>11</sup>. Oznacza to ahistoryczne traktowanie czasu, co znajduje swój wyraz w cyklu ceremonii religijnych, których celem jest nawiązanie kontaktu z tym, co było na początku – powrót do źródeł oznacza zbawienie. Moltmann mówi tu o znoszącej historię funkcję religii: *Mit usuwa doświadczenie historii, a rytuał wymazuje decyzje historii*<sup>12</sup>.

Autor czyni przy tym uwagę, że podobnie postrzega historię człowiek posthistoryczny, co wiąże się z zaistnieniem państwa administracyjnego, którego celem jest zabezpieczenie człowieka przed kryzysami historii<sup>13</sup>. Ceną za to poczucie bezpieczeństwa jest jednak usankcjonowanie *status quo* oraz pozbawienie poszczególnych zdarzeń ich indywidualnego i wyjątkowego charakteru – życiem rządzi racjonalny i powszechnie przyjęty szablon, a jednostka postrzegana jest jako przykład tego, co ogólne i przewidywalne. W tym ahistorycznym postrzeganiu czasu wieczność uważana jest za cyrkulację czasu, czego wyrazem jest ukazanie bogów jako obecnych w każdym czasie: *Zeus był, Zeus jest, Zeus będzie – Zeus jest wieczny*<sup>14</sup>.

## b. Czas jako wieczne „teraz”

Dalej Moltmann przechodzi do omówienia postrzegania czasu przez greckich filozofów. Zwraca przy tym uwagę na to, że w znacznej mierze zostało ono ukształtowane przez poglądy Parmenidesa, według którego przeszłość i przyszłość nie istnieją, istnieje bowiem tylko to, co jest. Realnym bytem pozostaje jedynie to, co wiecznie terażniejsze, czyli boskie. Nie sposób więc mówić o jakiegokolwiek rozciągłości czegoś w czasie, a zatem o doświadczeniu historii. Moltmann nie zgadza się z takim podejściem i stwierdza, że właśnie w imię doświadczenia historii należy znać przeszłość, a więc to, co kiedyś zaistniało, jako byt realny, co pozwala na postrzeganie i rozumienie nie tylko tego, co jest, ale również tego, co nie jest<sup>15</sup>.

Moltmann zwraca też uwagę na to, że podobne do parmenidejskiego myślenie o czasie znajdujemy także u Kanta<sup>16</sup>, a przez to w nowożytnej nauce. Czas według Kanta jest warunkiem wstępnym postrzegania, a nawet zaistnienia czegokolwiek. Następstwo w czasie nie wynika z upływu czasu, ale z przemijania tego, co zmienne. Sam czas nie podlega żadnym zmianom, jest stale obecny i wiecznie trwający – jest „kategorią wieczności”. Czas nie służy też postrzeganiu historii, a pojmowanie go jako

<sup>10</sup> Polskie wyd.: M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998.

<sup>11</sup> J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu...*, s. 196.

<sup>12</sup> Tamże, s. 199.

<sup>13</sup> Temat historii postrzeganej jako kryzys Moltmann omawia szerzej w: J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung...*, r. IV.

<sup>14</sup> Tenże, *Bóg w stworzeniu...*, s. 203.

<sup>15</sup> Tamże, s. 206.

<sup>16</sup> Zob.: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.

wiecznej terażniejszości sprawia, że wszystko, co pojawia się w czasie, jest tego samego rodzaju – niezależnie od tego, czy pojawiło się w przeszłości czy w przyszłości<sup>17</sup>.

### c. Czas stworzenia

Następnie Moltmann zwraca się ku Augustynowi, który o czasie pisze przede wszystkim w XI rozdziale *Wyznań*. Augustyn, inaczej niż Parmenides a później Kant, nie czyni z czasu kategorii wieczności, ale stworzenia – świat według niego został stworzony wraz z czasem<sup>18</sup>. Ponieważ jednak uważał Boga za odwiecznego Stwórcę, dlatego umieścił początek czasu w wieczności. Czas przynależący do stworzenia łączy się z doświadczeniem przemijania, a pozbawiając człowieka stałego punktu oparcia w stworzeniu, wypełnia jego serce niepokojem kierującym myśli ludzkie ku Bożej wieczności<sup>19</sup>. *To dlatego niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie*<sup>20</sup>.

Augustyn zauważa, że człowiek postrzega czas jako przeszłość, terażniejszość i przyszłość, a czyni to odpowiednio dzięki pamięci, dostrzeganiu i oczekiwaniu, które uobecniają rzeczy przeszłe, terażniejsze i przyszłe<sup>21</sup>. Takie postrzeganie czasu prowadzi do pewnego rodzaju uchwycenia wieczności, ponieważ pozwala ono na symultaniczne występowanie w ludzkiej jaźni przeszłości, terażniejszości i przyszłości, przy czym należy tu mówić nie o przeszłości, terażniejszości i przyszłości *per se*, lecz o terażniejszych: przeszłości, terażniejszości i przyszłości<sup>22</sup>.

Myśl Augustyna próbował rozwinąć Karol Barth w trzecim tomie *Die Kirchliche Dogmatik*. W pierwszej kolejności zaproponował odpowiedź na pytanie, czy początek czasu należy umieścić w czasie czy też raczej w wieczności. Sam Augustyn skłaniał się ku umieszczeniu go w wieczności. Barth twierdził, że powinniśmy mówić o własnym czasie Boga<sup>23</sup>, w którym Bóg podjął decyzję o stworzeniu. Barth wyznaczył też kierunek upływu czasu od przeszłości, przez terażniejszość ku przyszłości. To zdawać by się mogło proste stwierdzenie oczywistości jest według Moltmanna dość ważną kwestią, a mianowicie pytaniem o to, co jest końcem wszystkich rzeczy. Innymi słowy, czy wszystko kończy się w przeszłości, a więc czy Bóg stworzył świat dla śmierci<sup>24</sup>.

### d. Doświadczenia czasu w historii Boga

Moltmann zwraca się później ku Biblii, by opisać, w jaki sposób opisuje ona doświadczenie czasu, przy czym wyraźnie daje do zrozumienia, że podstawą tych rozważań jest teologia Starego Testamentu Gerharda von Rada. Na wstępie zauważa, że starotestamentowe postrzeganie czasu jest kairolologiczne. Hebrajczycy nie

<sup>17</sup> J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu...*, s. 208.

<sup>18</sup> Zob.: Augustyn, *O państwie Bożym*, XI, 6.

<sup>19</sup> Zob.: tenże, *Wyznania*, XI, 12 i 14.

<sup>20</sup> Tamże, I, 1.

<sup>21</sup> Tamże, XI, 20. Moltmann przyjął ten schemat, który pojawia się także w: J. Moltmann, *Das Kommen Gottes...*

<sup>22</sup> Tenże, *Bóg w stworzeniu...*, s. 214.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 216.

traktowali czasu tak, jak czynili to Grecy, lecz raczej jako czas określony przez konkretne zdarzenie, u którego podstawy stało przymierze Boga z Izraelem. *To właśnie Boże przymierze ze stworzeniami zawarte raz na zawsze ustanowiło czasy dla bytów stworzonych*<sup>25</sup>. Przymierze zawiera oczywiście pewną obietnicę, która nie tylko rodzi określone oczekiwania dotyczące przyszłości, ale też inicjuje historię. Historia była więc dla Izraela doświadczaniem niepowtarzalnych wydarzeń prowadzących od złożenia obietnicy do jej realizacji. Historią była ważna dla Izraela właśnie dlatego, że składała świadectwo Bożej wierności poprzez uobecnianie przeszłości w teraźniejszości. Uobecnienie przyszłości zaś następowało dzięki oczekiwaniom zrodzonym przez obietnicę oraz uobecnienie przeszłości<sup>26</sup>.

Moltmann zwraca przy tym uwagę na to, co von Rad określił jako *eschatologizację historycznego myślenia*<sup>27</sup>. Doświadczanie zburzenia Jeruzolimy oznaczało zakłócenie ciągłości w doświadczaniu historii. Wyjściem z tego dylematy była właśnie eschatologizacja, która oznaczała postrzeganie oczekiwanej realizacji obietnicy jako zaistnienie czegoś nowego, co nie miało precedensu w przeszłości. Od tej pory czas można dzielić na stare i nowe, tym zaś, co je łączy, jest wierność Boga. Teraźniejszość i przeszłość charakteryzują się niesprawiedliwością i śmiercią, zaś przyszłość – sprawiedliwością i życiem. Takie postrzeganie czasu stanowi według Moltmanna podstawę dla nauki o dwóch eonach, która znajduje swój wyraz w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa wyznaczających moment przejścia od starej do nowej ery<sup>28</sup>. W tym sensie zdaniem autora *Boga w stworzeniu* można mówić o końcu historii w wydarzeniu Krzyża, ale tylko o końcu starej historii, który stał się początkiem nowej. Ten podział pozwala z kolei na określenie tego, co należy do przeszłości (co już nie jest ważne: grzech i śmierć), teraźniejszości (co już teraz jest ważne: pojednanie i wolność) i przyszłości (co choć jeszcze nie doświadczane, to już jest przedmiotem nadziei: zmartwychwstanie ciała i życie wieczne). Oznacza to linearną koncepcję czasu oraz to, że *czas teraźniejszy wierzących nie jest już określany przez przeszłość, ale przez przyszłość*<sup>29</sup>.

Podsumowując, Moltmann wymienia pięć rodzajach czasów, o których można mówić w oparciu o teologię biblijną: (1) czas właściwego momentu określany przez konkretne wydarzenie; (2) czas historyczny określany przez obietnicę i wierność Boga; (3) czas mesjański określany przez przyjście Mesjasza i zainaugurowanie nowej ery; (4) czas eschatologiczny określany przez powszechne spełnienie obietnicy; (5) czas wieczny określany przez nowe wieczne stworzenie i pełnię objawienia Bożej chwały. Według autora takie podejście pozwala stwierdzić, że świat nie istnieje dla przemijania i śmierci, lecz dla wieczności i chwały Boga<sup>30</sup>. Można więc mówić, że w takim układzie przyszłość dominuje nad przeszłością.

<sup>25</sup> Tamże, s. 218.

<sup>26</sup> Tamże, s. 220.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 223.

<sup>29</sup> Tamże, s. 225.

<sup>30</sup> Tamże, s. 226.

### e. Splecione czasy historii

Moltmann kończąc rozważania na temat czasu w *Bogu w stworzeniu*, zwraca się ku nowożytnemu postrzeganiu czasu, a dokonuje się ono jego zdaniem przede wszystkim przez pryzmat postępu, co w praktyce oznacza zaniedbanie przeszłości w pogoni za przyszłością<sup>31</sup>. Towarzyszy temu dominacja terażniejszego podmiotu w interpretacji historii, co autor nazywa *imperializmem terażniejszej terażniejszości wobec wcześniejszej terażniejszości*<sup>32</sup>, czego wyrazem jest krytyczny stosunek nowożytnych badaczy historii do tradycji.

Kolejną cechą charakterystyczną dla nowożytnego postrzegania czasu jest pojmowanie przyszłości jako *futurum*, a nie *adventus*, przy czym *futurum* oznacza to, co wynika z przeszłości i terażniejszości – przyszłość nie istnieje, więc nic nie wnosi do terażniejszości – zaś *adventus* oznacza to, co nadchodzi z przyszłości i konfrontuje terażniejszość z czymś nowym. Kwintesencją „adwentu” jest według Moltmanna mesjańska nadzieja. Zwraca on przy tym uwagę, że inaczej niż Zeus Chrystus jest tym, który był, jest i który przychodzi (Obj 1,4), a nie który będzie<sup>33</sup>. Jeśli rozumiemy przyszłość jako *futurum*, to oczekujemy tylko rozwinięcia tego, co jest. Jeśli zaś rozumiemy przyszłość jako *adventus*, to oczekujemy czegoś nowego, co będzie w stanie radykalnie przemienić terażniejszość. Zatem przyszłość jako *futurum* służy zachowaniu *status quo*, a więc konserwacji terażniejszej terażniejszości, co w jakimś sensie pozbawia nadzieję racji bytu.

Moltmann kończy postulatem o synchronizację różnych czasów, co jego zdaniem lepiej przysłuży się rozwojowi świata niż zlanie różnych czasów w jedno, co dzieje się pod dyktando nowożytnej nauki. Synchronizacja oznacza tu uznanie innych czasów za ważne i wnoszące coś pozytywnego do ogólnego zrozumienia czasu, a także prawdziwie uniwersalne myślenie o człowieku w jego relacji do reszty stworzenia.

## 2. Droga Jezusa Chrystusa

*Droga Jezusa Chrystusa* omawia chrystologię według Moltmanna, który podejmuje w niej kwestię czasu w kontekście Dnia Pana noszącego też nazwę Dnia Mesjasza lub Dnia Syna Człowieczego. Autor zwraca najpierw uwagę na to, że chodzi tu o „dzień”, nie zaś o „noc”, co samo w sobie wiele mówi o tym Dniu<sup>34</sup>. Oznacza to, że historia świata nie skończy się unicestwieniem, lecz nowym stworzeniem. Dzień Pana będzie dniem bez wieczora, a nie nocą bez poranka. Będzie koniec czasu, który pojawił się wraz ze zmianą wieczora w poranek (1 Mj 1), zgodnie z zapowiedzią anioła: *χρόνος οὐκ ἔσται* (nie będzie już czasu) (Obj 10,6). Przypomina to o uwadze poczynionej już w *Bogu w stworzeniu*, że historia wraz z resztą stworzenia zmierza ku życiu i chwale, nie zaś ku śmierci i unicestwieniu.

<sup>31</sup> Tamże, s. 227.

<sup>32</sup> Tamże, s. 237.

<sup>33</sup> Tamże, s. 241.

<sup>34</sup> J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, Gütersloh 1989, s. 351.

Dzień Pana wydarzy się w czasie i dlatego też zakończy czas w czasie, jednak nie będzie ograniczony czasem, gdyż dokona się również na czasie. Od tej pory czas zostanie zastąpiony wiecznością. Dla wyjaśnienia, co należy tu rozumieć na pod pojęciem „czas” i „wieczność”, Moltmann ponownie zwraca się do Augustyna i przez analogię do jego rozważań na temat stworzenia wnioskuje o końcu czasu<sup>35</sup>. Tak jak Bóg u Augustyna jest odwiecznym Stwórcą czasu, tak u Moltmanna staje się odwiecznym końcem wszystkich czasów. Jak stworzenie zaistniało przez samoograniczenie się Boga, dzięki czemu powstała przestrzeń dla stworzenia, podobnie i koniec czasu będzie się wiązał z samorozszerzeniem się Boga. Nie oznacza to jednak lustrzanego odwrócenia procesu stworzenia i unicestwienia świata, lecz nowe stworzenie i zniszczenie mocy śmierci i przemijania. Zatem wieczność, o której tu mowa, nie jest wiecznością w sensie absolutnym – wiecznością, jaką cieszy się tylko Bóg – lecz współdzieloną wiecznością polegającą na udziale stworzenia w chwale Boga<sup>36</sup>. Moltmann posługuje się tutaj pojęciem eonu, które spotkaliśmy już w *Bogu w stworzeniu*. Eon jest według niego relatywną wiecznością tych stworzeń, które mają udział w Bożym wiecznym bycie – w pierwszej kolejności są to aniołowie w niebie<sup>37</sup>. Czas stanie się więc eonem, kiedy nastanie Dzień Pana. Różnica między jednym a drugim leży w ruchu – w stworzonym czasie mamy do czynienia z liniowym ruchem, który dzieli go na przedtem i potem. Z kolei w czasie eonowym będziemy mieli do czynienia z ruchem cyklicznym, dzięki któremu wieczność ukaże głębię życia i jego intensyfikację, a nie będzie oznaczać niekończące rozszerzanie się stworzenia<sup>38</sup>.

### 3. Przyjście Boga

Moltmann kontynuuje te rozważania w *Przyjściu Boga* – pracy poświęconej eschatologii. Na wstępie przytacza słowa z I Listu do Koryntian 15,52: *ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ* (w jednym momencie, w okamgnieniu), które jego zdaniem mówią o eschatologicznym momencie i atomie wieczności<sup>39</sup>. Ostatni dzień w czasie stanie się obecnością teraźniejszości we wszystkich czasach, czego wyrazem będzie diachroniczne powstanie zmarłych wszystkich czasów – w Dnia Pana wszystkie czasy staną się symultaniczne. Tym samym doczesne stworzenie przemieni się w wieczne stworzenie.

#### a. Czas stworzenia

Rozwijając ten wątek, Moltman ponownie podejmuje kwestie omówione już w *Bogu w stworzeniu* i rozwija je. W odniesieniu do stworzenia czasu powtarza, że źródłem czasu historycznego jest wieczność, czyli własny czas Boga. Zwraca też uwagę na opis

<sup>35</sup> Tamże, s. 352.

<sup>36</sup> Tamże, s. 353.

<sup>37</sup> Tamże, s. 355.

<sup>38</sup> Tamże, s. 356.

<sup>39</sup> J. Moltmann, *The Coming of God...*, s. 279.

stworzenia, w którym znajduje się rozróżnienie na początek, kiedy Bóg stworzył niebo i ziemię, i początek czasu ziemskiego wyznaczanego wieczorem i porankiem. Niebo ma swój czas eonowy, a ziemia swój czas historyczny. Różnica polega na obecności śmierci czyli przemijaniu tego, co ziemskie. Wiąże się z tym także liniowość czasu ziemskiego, która czyni każde wydarzenie szczególnym i niepowtarzalnym. Przemijalność wiąże się ze zmianą, ale i obietnicą, która ukierunkowuje ziemski czas na jej spełnienie, które znajduje się w szabacie wywołanym przez pojawienie się Bożego obłoku chwały w czasie historycznym. Z kolei siedmiodniowy rytm tygodnia pozwala czasowi ziemskiemu zregenerować się dzięki obecności szabatu. Gdyby nie ta odnowa ziemski czas charakteryzujący się przemijaniem oznaczałby brak obecności Boga wyrażający się w odchodzeniu w niebyt tego, co jest. *Kronos pożera własne dzieci*<sup>40</sup>. Obecność szabatu oznacza obecność obietnicy i rozbudzenie nadziei na nowy czas – eon życia wiecznego (1 Jn 1,2), w którym moc Kronosa zostanie złamana. W powyższym widzimy, że Moltmann nie neguje cykliczności religijnego kalendarza, zaś główna różnica między nim a religiami epifanijnymi w określeniu roli świąt religijnych wynika z kierunku, w którym zwracają uwagę człowieka i skąd oczekują odnowy czy też zbawienia – autor *Przyjścia Boga* wskazuje na przyszłość i kulminację historii w Dniu Pana, zaś religie epifanijne na przeszłość i mityczny początek świata.

## b. Czasy historii

Moltmann omawia następnie sposób, w jaki postrzegamy upływający czas i historię. Zaczyna od terażniejszości, która jest dla nas matematycznym punktem na linii czasu – swego rodzaju początek i koniec wszystkich czasów. Jako taki stanowi on spójnię wszystkich czasów, a nawet uosabia wieczność i byt – w sensie ontologicznym istnieje tylko to, co terażniejsze. Przeszłość i przyszłość istnieją dla nas tylko w sposób pośredni – przez pamięć i oczekiwanie – co czyni terażniejszość czymś szczególnym, bo tylko jej doświadczamy bezpośrednio. Stąd dla Moltmanna w terażniejszości kryje się tajemnica czasu<sup>41</sup>.

Po osi czasu nie można poruszać się w dowolnym kierunku, choć tak mogłoby się zdawać, biorąc czas jedynie za narzędzie miernicze, jak to ma miejsce w zamkniętych i kołowych systemach. Jednak, zdaniem autora, już Drugie Prawo Termodynamiki wprowadziło do fizyki koncepcję nieodwracalności czasu, a tym samym nieodwracalności procesów – *Nie można wejść dwa razy do tej samej rzeki*. To właśnie dzięki nieodwracalności upływu czasu możemy mówić o historii<sup>42</sup>.

Przeszłość, terażniejszość i przyszłość korespondują z trzema sposobami bycia: koniecznym, rzeczywistym i możliwym. Możliwe jest to, co przyszłe; rzeczywiste to, co terażniejsze; przeszłe staje się niezmiennym. Kiedy więc mówimy o możliwości, to mamy na myśli przestrzeń wytyczoną z jednej strony przez to, co nie może zaistnieć, a z drugiej strony przez to, co musi się stać. Z kolei jeśli rzeczywistość jest

<sup>40</sup> Tamże, s. 284, tłum. własne.

<sup>41</sup> Tamże, s. 285.

<sup>42</sup> Tamże, s. 286.



zaktualizowanym potencjałem, to potencjał musi ontologicznie stać ponad rzeczywistością. Oznacza to, że o ile przyszłość może zrodzić przeszłość, to przeszłość nigdy nie rodzi przyszłości, co stanowi o wyższości przyszłości nad pozostałymi czasami. Moltmann konkluduje z powyższego, że źródłem czasu jest przyszłość, której jednak nie utożsamia z czasem przyszłym, każdy czas bowiem przemija. Jako czas przyszłość przynależy do świata fenomenów, lecz jako źródło czasu jest ona transcendentálną możliwością dla wszystkich czasów<sup>43</sup>.

Następnie Moltmann stwierdza, że historia, by mogła zaistnieć, wymaga myślącego podmiotu, ponieważ historia opiera się na doświadczeniach i oczekiwaniach – to one pozwalają na symultaniczne występowania przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, tworząc tym samym względną wieczność. Z kolei uniwersalna symultaniczność tworzy to, co autor nazywa pełnią czasu. Doszukuje się on w tym, idąc za Augustynem, obrazu Boga w człowieku i traktuje stworzenie przez człowieka względnej wieczności aktem stwórczym. W jaki jednak sposób doświadczenie i oczekiwanie łączą się ze sobą? Z jednej strony nie istnieją oczekiwania, które nie byłyby w jakimś stopniu oparte na doświadczeniach, a z drugiej nie można oczekiwać wyprowadzać tylko i wyłącznie z doświadczeń. Pierwsze oznaczałoby, że oczekiwania byłyby utopijne, zaś drugie, że jednak pod słońcem nie ma miejsca na nic nowego. Innymi słowy, w niepewności co do własnej przyszłości szukamy przyszłości w przeszłości i znajdujemy ją w *niepełnionych nadziejach przeszłych pokoleń*<sup>44</sup>. Z tego powodu Moltmann nazywa tradycję wspomnieniem nadziei minionych generacji. Jednak upływ czasu i zachodzące wraz z tym zmiany przesuwały nasz horyzont oczekiwań, co sprawia, że nie są one identyczne z oczekiwaniami tych, co odeszli.

Oprócz doświadczenia wieczności w czasie dzięki symultanicznemu postrzeganiu przeszłości, teraźniejszości i przyszłości można też zdaniem Moltmanna mówić o doświadczaniu wieczności w tym, co nazywa *kairos* – sposobną chwilą i szczególną szansą – *nunc aeternum*. *Kairos* jest jego zdaniem „atomem wieczności”, przy czym wieczność traktuje nie jako kategorię ekstensywności, lecz intensywności życia. Oznacza to, że doświadczenie wieczności w tej szczególnej chwili jest doświadczeniem głębi życia – w życiu wiecznym nie chodzi zatem o ponadczasowość ani nawet o ucieczkę od śmierci, lecz o pełnię życia<sup>45</sup>.

Kończąc tę część rozważań o czasie autor zwraca uwagę na potrzebę pozytywnej teorii czasu, w uzupełnieniu negatywnej teorii czasu powstałej z postrzegania przemijalności wyrastającego z konfrontacją ze śmiercią, której wyrazem jest często spotykany napis na kościelnych zegarach: *Mors certa – hora incerta* (śmierć pewna – godzina niepewna). Według tej maksymy to śmierć uczy nas mierzyć czas. Moltmann uważa jednak, że jest to skutek grzechu, z powodu którego również doczesność naznaczona jest grzechem: *Oddzielenie od Boga, źródła życia, prowadzi do doświadczania doczesności w kategorii ulotności i przemijalności, w których śmierć jawi się jako uniwersalny koniec wszystkiego*<sup>46</sup>. Ta optyka zmienia się w tym szczególnym

<sup>43</sup> Tamże, s. 287.

<sup>44</sup> Tamże, s. 289.

<sup>45</sup> Tamże, s. 291.

<sup>46</sup> Tamże, s. 292.

momencie, kiedy człowiek doświadcza pełni życia i tym samym wieczności w teraźniejszości – jest początek życia wiecznego w kontekście doczesności.

### c. Pełnia czasu

Nie należy jednak, zdaniem Moltmanna, utożsamiać początku życia wiecznego w doczesności z jego przyszłym wypełnieniem, co jednak ma często miejsce. Już Kierkegaard stwierdził, że *wieczność to teraźniejszość, a teraźniejszość to pełnia*<sup>47</sup>. Używał on słowa „moment” na określenie tego, co teraźniejsze, lecz pozbawione przeszłości i bez przyszłości. Spośród wielu źródeł tego pojęcia jedno pochodzi ze wspomnianego już *I Listu do Koryntian* 15,52, na podstawie którego Kierkegaard wywnioskował, że we wspomnianym momencie wieczność spotyka się z teraźniejszością, czego skutkiem jest pełnia czasu – oznaczało to utożsamienie historycznego momentu z eschatologicznym i pozbawienie znaczenia różnicy między doczesną rzeczywistością wiary a pełnią wyznaczoną przez wzbudzenie zmarłych. Tym samym torem podążył również Karol Barth, co widać w drugim wydaniu komentarza do *Listu do Rzymian* (13,11-12), gdzie autor mówi o momencie znajdującym się poza czasem, w którym „teraz” jednoczy się z wiecznością<sup>48</sup>. Za Kierkegaardem poszedł także Rudolf Bultmann, który w *II Liście do Koryntian* 6,2 odkrył eschatologiczne Teraz. Oznacza to, że moment spotkania z Chrystusem, któremu towarzyszy decyzja wiary, jest dla człowieka końcem czasu i historii<sup>49</sup>.

Moltmann nie zgadza się z powyższą interpretacją, gdyż jego zdaniem ani *Rzymian* 13,11-12, ani *I Koryntian* 6,2 nie mówią o eschatologicznym momencie, o którym wspomina *I Koryntian* 15,52. W *Liście do Rzymian* apostoł Paweł spogląda nie tylko wstecz, ale i w przyszłość, a zatem opisuje doświadczenie teraźniejszości, któremu towarzyszy pamięć przeszłości i oczekiwanie przyszłości. Ma on więc na myśli „czas zbawienia” określony przez głoszenie Ewangelii, nie zaś eschatologiczny moment wzbudzenia zmarłych. Moltmann zwraca tym samym uwagę na potrzebę rozróżnienia między „już” i „jeszcze nie” w dyskusji o czasie, historii i eschatologii. „Już” jest oczywiście antycypacją „jeszcze nie”, lecz tylko antycypacją. Co nie znaczy, że można pomniejszać wagę „czasu zbawienia”, gdyż jako antycypacja pełni zbawienia wzbudza on określone oczekiwania i nadzieję<sup>50</sup>.

Moltmann umieszcza moment eschatologiczny poza historią jako przejście od czasu do wieczności, a tym samym jako odpowiednik czasu stworzenia, co nie znaczy, że mamy tu do czynienia z czystym powtórzeniem lub też odwróceniem wydarzeń towarzyszących stworzeniu świata. Bóg nie „rozszerzy się”, by pochłonąć całe stworzenie, zajmując jego miejsce i czas, lecz raczej zamieszka w stworzeniu i stanie się „wszystkim we wszystkim”. Doczesne stworzenie przemieni się w wieczne stworzenie, ponieważ będzie ono miało udział w Bożej wieczności, kiedy Boża chwa-

<sup>47</sup> S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, Hamburg 1960, s. 85. Cytat za: J. Moltmann, *The Coming God...*, s. 292.

<sup>48</sup> Tamże, s. 293.

<sup>49</sup> Tamże. Moltmann powołuje się na: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, III, Tübingen 1961.

<sup>50</sup> Tamże, s. 294.

ła je wypełni, czyniąc tym samym całe stworzenie świątynią Boga. Towarzyszyć temu będzie także przemiana ograniczonego przestrzennie stworzenia w stworzenie wszechobecne przez udział w Bożej wszechobecnności. Te przemiany dokonają się poprzez unicestwienie śmierci i wzbudzenie zmarłych. Ponieważ zaś wzbudzenie zmarłych dokona się diachronicznie, od pierwszego człowieka do ostatniego, to będziemy mieli do czynienia z pętlą czasu, której nie doświadczamy w doczesności. To odnowienie wszechrzeczy naznaczy nastanie eonu nowego stworzenia i sprawi, że ostatni dzień stanie się początkiem wieczności dla stworzenia, a więc dniem, który nigdy się nie skończy – pełnią czasu. Liniowy czas doczesności przemieni się w cykliczny czas wieczności, który będzie korespondował z wiecznym czasem Boga. Pewną analogią do tego są powracając pory roku, zaś celem jest ciągle pogłębianie czy też intensyfikacja radości i chwały. Zdaniem autora czyni to przemienione stworzenie stworzeniem sakramentalnym, a to głównie z powodu *kosmicznej perychorezy boskich i kosmicznych atrybutów*<sup>51</sup>, która zaistnieje dzięki zamieszkiwaniu nowego stworzenia przez Boga.

### Zakończenie

Prace Moltmanna, w których omawia teologię czasu, powstały na przełomie lat 80. i 90. XX wieku, jednak wydaje się, że stanowią one rozwinięcie tego, co wyraził już w swoim pierwszym głównym dziele, a mianowicie w *Teologii nadziei* wydanej w roku 1964. Oznacza to, że rozumienie czasu jest uwarunkowane u Moltmanna przez rozumienie historii, to zaś przez rozumienie eschatologii i jego miejsca w teologii oraz praktyce chrześcijańskiej. Broni on linearnego pojmowania czasu doczesnego w imię obrony historyczności ludzkich dziejów, a to po to, by zanegować dyktat *status quo* i uczynić w ludzkim doświadczeniu miejsce na coś nowego, a zatem miejsce na nadzieję. Można powiedzieć, że nie robi tego bezinteresownie, ponieważ własne doświadczenia uświadomiły mu wagę nadziei dla człowieka ograbionego z tego, co powszechnie uważa się za normalne życie.

Można by jednak zapytać, dlaczego jednocześnie sprzeciwia się pojmowaniu historii i eschatologii u Bartha i Bultmanna niemal równie mocno jak pojmowaniu jej w filozofii greckiej. Czytając Hezjoda, zauważa się pesymistyczne pojmowanie historii, a nawet brak jakiegokolwiek eschatologii w sensie zmierzania historii ku jakiemuś celowi, który w swej chwale będzie przewyższał jej początek. Cztery (czy też pięć) okresów historii, o których mówili starożytni Grecy, zmierzają raczej w przeciwnym kierunku – jeśli już można mówić o jakimś ruchu i celu, to są one wyznaczone właśnie przez Drugą Zasadę Termodynamiki, tylko że zastosowaną do dziejów świata. Jest to tragiczna wizja dziejów świata, dla którego jedyną nadzieją, jeśli jest jakaś nadzieja, jest wspomnienie Złotego Wieku i pragnienie choćby częściowego powrotu doń. Pozostaje pytanie, czy można wrócić to tego, co odeszło do przeszłości, skoro realnie istnieje tylko to, co teraźniejsze. Być może dlatego ratunku dla człowieka szuka się w zakończeniu historii.

<sup>51</sup> Tamże, s. 295.

Jednak Barth i Bultmann mówią o eschatologicznym momencie i różnią się z Moltmannem, zdawać by się mogło, tylko kwestii tego, gdzie on się znajduje. Wydaje się, że różnica między nimi jest jednak dość znacząca. Po pierwsze, jak zauważył A. J. Conyers, według Bultmanna eschatologia Nowego Testamentu ma wymiar bardziej personalny niż kosmiczny<sup>52</sup>. Oznacza to przynajmniej częściowe usunięcie reszty stworzenia z dyskusji o zbawczym dziele Chrystusa, a tym samym oddzielenie losu człowieka od losu pozostałych stworzeń. Na ten problem zwraca uwagę również B. Milerski, kiedy stwierdza, że teologia Bultmanna prowadzi do ahistorycznego i abstrakcyjnego opisu zbawienia, czego skutkiem jest *pozbawienie go jakiegokolwiek odniesienia społeczno-etycznego*<sup>53</sup>. Możemy więc mówić o indywidualizacji zbawienia i pozbawieniu go historycznego wymiaru, co według Moltmanna jest niezgodne z biblijnym przesłaniem oraz szkodliwe dla chrześcijańskiego świadectwa wiary wobec świata poddanego znikomości<sup>54</sup>. Zwraca on szczególnie uwagę na Zmartwychwstanie Ukrzyżowanego, które ustanawia ciągłość między doczesnością a wiecznością i sprawia, że historia świata nie pójdzie w niepamięć, kiedy nastanie wieczność<sup>55</sup>. W praktyce znaczy to, że chrześcijańska teologia może udowodnić swą rację tylko przez rozpoznanie doczesnej niedoli ludzkiej egzystencji naznaczonej grzechem oraz przez ukazanie nowych możliwości egzystencji zrodzonych dzięki Zmartwychwstaniu Ukrzyżowanego<sup>56</sup>. Nie chodzi oczywiście o człowieka wyobcowanego z reszty stworzenia, lecz o człowieka zatroskanego o całe stworzenie.

Warto podkreślić, że teologia czasu Jürgena Moltmanna nie jest po prostu odwróceniem filozofii czasu Hezjoda – nie jest optymistycznym i w gruncie rzeczy naiwnym oczekiwaniem stałego postępu towarzyszącego upływowi czasu, tak jakby sam upływ czasu zapewniał rozwój i tryumf dobra nad złem. Moltmann postrzega czas i historię z perspektywy zmartwychwstania Ukrzyżowanego<sup>57</sup> i zamiast mówić o przyszłości jako takiej, woli mówić o przyszłości Chrystusa<sup>58</sup>, bowiem objawienie się Boga w Chrystusie jest dla niego kluczem do rozumienia egzystencji człowieka w świecie. Oznacza to, że śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa jest nie tylko zapowiedzią tego, co w przyszłości będzie udziałem wszystkich ludzi, ale jest przede wszystkim tym wydarzeniem, dzięki któremu zmartwychwstaną również wszyscy zmarli, co przyniesie koniec niedoli całemu stworzeniu. Postęp jest więc możliwy dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, przez co optymistyczna wizja przyszłości nie ignoruje istnienia zła w świecie – początek nowego stworzenia wyznaczony jest bowiem przez koniec starego, a więc nie tylko przez zmartwychwstanie, lecz także przez Krzyż.

W końcu należy podkreślić to, że Moltmann opiera swoją teologię czasu i historii na teologii Trójcy, co przebija się w jego rozważaniach na temat relatywnej i boskiej wieczności, historycznego i boskiego czasu oraz odwieczności bycia Stwórcą. Staje się

<sup>52</sup> A. J. Conyers, *God, Hope, and History. Jürgen Moltmann and the Christian Concept of History*, Macon 1988, s. 88.

<sup>53</sup> B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996, s. 41.

<sup>54</sup> J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung...*, s. 60.

<sup>55</sup> Tamże, s. 74.

<sup>56</sup> Tamże, s. 84.

<sup>57</sup> Tamże, s. 75.

to jednak szczególnie widoczne w *Trinität und Reich Gottes*, gdzie odwołując się do *Sensu historii* Mikołaja Bierdiajewa Moltmann mówi o życiu wewnętrznym Trójcy, które można nazwać historią Boga, a które jest źródłem nie tylko stworzenia, ale i historii świata, przez co stworzenie, czas i historia stają się objawieniem chwały trójjedynego Boga – właśnie z tego powodu chrześcijańskie rozumienie czasu i historii nie musi być tragiczne, gdyż „historia Boga” jest historią miłości i wolności<sup>99</sup>.

### **Eternity as the fullness of time. Theology of time according to Jürgen Moltmann**

#### **A b s t r a c t**

Jürgen Moltmann writes about time primarily in three of his books: *Gott in der Schöpfung* (1985), *Der Weg Jesu Christi* (1989), and *Das Kommen Gottes* (1995). He draws his view of time basically from Augustine and Gerhard von Rad. Augustine wrote in his *Confessions* that time is part of creation and man created in the image of God has an ability to perceive the past through his memory, the present directly, and the future through his expectations: this simultaneous perception of time is called relative eternity. It means that the past does not disappear but in a way it still exists and impacts the present. The same can be said also about the future which impacts the present through hope. According to Gerhard von Rad, the Hebrew perception of time is based on the concept of covenant, which leads to a linear perception of time and grants significance to history. Again, the past and the future impact the present: the past recalls God's faithfulness and His promises, whereas the future encourages hopeful and active expectation of the fulfilment of these promises. But for Moltmann not only the linearity of time is important, but also its x direction. The goal of history is not the annihilation of the past but its fulfilment in the coming fullness of time when God will be all in all. This future is not only the goal but also the very source of historical time. In contrast to this there is a concept of time which one can call Hellenistic, according to which the source of time is the past: past events bring about present events. Such a view of time leads to a tragic perception of history because the further away from the beginning, the more degenerated x reality becomes, and one cannot go back to the beginning because only the present is real. Thus the redemption of man is sought in escaping from history. It is also noteworthy that for Moltmann historical time reflects the life of the Trinity.

<sup>99</sup> J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Monachium 1980, s. 62.