

Ryszard Mordarski

Wieczność

W filozofii i teologii chrześcijańskiej panuje zgodne przekonanie, że Bóg jest wieczny. Różnice zaczynają się dopiero w momencie dokładnego ustalenia, czy wieczność należy rozumieć atemporalnie czy temporalnie. Zwolennicy wieczności rozumianej jako beczasowość wskazują na fakt, że byt absolutny nie może posiadać czasowych własności, być ulokowany w czasie i poddany czasowi, który sam stworzył, lecz musi być transcendentny wobec czasu. Natomiast zwolennicy wieczności jako wiekistości lub wszechczasowości podkreślają fakt, że poza czasem nie może być realnego życia, a zatem nawet byt absolutny musi istnieć w czasie, ale jako rozciągnięty na cały czas, bez początku i bez końca, a więc istnieć permanentnie przez nieskończony czas. Istotą zagadnienia jest kwestia relacji Boga do czasu: (1) Bóg istnieje beczasowo tylko wtedy, gdy nie jest czasowy, nie ma przeszłości, terażniejszości i przyszłości, w każdym momencie czasu istnieje w beczasowym sensie „istnieć”, ale nie można powiedzieć „Bóg istnieje teraz”, czyli że czasowość i beczasowość wykluczają się i żaden byt nie może istnieć w obu tych stanach równocześnie; (2) Bóg istnieje czasowo tylko wtedy, gdy istnieje w czasie, gdy jego trwanie ma fazy, które są odniesione do siebie jako wcześniejsze i późniejsze; jako osobowy byt ma doświadczenia przeszłości, terażniejszości i przyszłości, i w każdym momencie czasu można powiedzieć, że „Bóg istnieje teraz”, choć jego istnienie nigdy się nie zaczęło i nigdy się nie skończy; istnieje od najdawniejszej przeszłości po niekończącą się przyszłość.

1. Debata klasyczna

Starożytni i średniowieczni teologowie i filozofowie niemal powszechnie utrzymywali, że wieczność Boga należy rozumieć jako beczasowość. Wyprowadzali przy tym

bezczasowość z prostoty i niezmienności Boga. I tak św. Augustyn ujmując wieczność jako najprawdziwsze istnienie, zawsze takie samo, pozaczasowe, niczym nieuwarunkowane, niezmiennie i nieruchome. Mówi o istnieniu w kategoriach stopniowości i przyjmuje hierarchicznie uporządkowaną strukturę bytu, w której maksymalny stopień bytu i prawdy z konieczności posiada byt wieczny. Byty materialne, poddane czasowym procesom i zmianom, są w porównaniu z nim mniej prawdziwe i nie istnieją samodzielnie. Najwyższa egzystencja polega na najwyższej wewnętrznej jedności bytu, którą można w pełni zrealizować tylko w stanie beczasowym (Bóg jest prosty, a więc jest czystą jednością). Bezczasowy byt posiada maksymalny charakter obecności, natomiast czasowe istnienie posiada status pomiędzy najwyższym stopniem istnienia a nieistnieniem (czas w pewien sposób naśladuje wieczność w sposobie istnienia). Ponadto w księdze XI *Wyznań* wyprowadza beczasowość Boga z chrześcijańskiej doktryny stworzenia. Gdyby istniał czas przed stworzeniem świata, to decyzja o jego stworzeniu zapadłaby w czasie, a zatem wprowadziłaby zmienność do Boskiego bytu. Bóg zatem jest Stwórcą zarówno świata, jak i czasu. Jako Stwórca czasu musiał istnieć przed i poza czasem, czyli w beczasowości. Koncepcja ta była pod silnym wpływem metafizyki neoplatońskiej i myśli Plotyna, w których utrzymywano radykalną transcendencję form idealnych wobec czasu i jakiegokolwiek zmiany oraz ideę całkowicie prostej, niezmiennej i pozaczasowej Jedni, będącej pierwotnym źródłem, z którego emanuje cały stworzony świat.

Koncepcję tę rozwinął Boecjusz, który usiłując rozwiązać problem Boskiej przedwiedzy i ludzkiej wolności, proponuje pojęcie wieczności jako pełnego i nieskończonego trwania (bez czasowych sekwencji) oraz całkowitego i nieograniczonego posiadania życia. W dziele *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* formułuje on definicję wieczności, która stała się *locus classicum* dla wszystkich teorii wieczności jako beczasowości: „Wieczność [...] to jednocześnie całkowite i zarazem doskonałe posiadanie nieskończonego życia” (*Aeternitas... est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*) (Boecjusz 1962: 141). Wieczność modelowana jest tutaj na bezruchu, statyczności, trwaniu, umożliwiającym posiadanie życia od razu w całości: istnienie w pojedynczym, nierozciąglym *nunc stans*. Zostaje ona przeciwstawiona rozciągłości czasowego życia (nie danego od razu w całości): nieskończone trwanie Boga jest pełnią trwania, a więc pełnią istnienia, podczas gdy cały czas przemija wobec niego; tak więc w każdym czasie poprawne jest twierdzenie, że Bóg istnieje, gdyż przeszłość i przyszłość są obecne dla bytu wiecznego, chociaż tylko zewnętrznie (byt wieczny nie posiada ani czasowej, ani przestrzennej lokacji). Bezczasowe trwanie nie posiada wcześniej i później, zatem nie posiada następstw (jak w czasie) i nie ma uporządkowanych sekwencji; jest raczej jak punkt niż jak rozciągłość – nie posiada różnych symultanicznych pozycji, różnych momentów. Jest to trwanie bytu prostego, czystej formy tożsamej ze swoją istotą, czystego istnienia, gdzie wszystkie atrybuty bytu prostego są identyczne. Błędem byłoby

jednak pojmowanie takiego istnienia jako jakiegoś zamrożonego i nieruchomego *nunc stans*. Bowiem nasze pojęcie trwania jest urobione na podstawie doświadczenia czasowego trwania, ale czas nie jest prawdziwym trwaniem, lecz tylko paradygmatycznym przykładem tego, co naprawdę znaczy trwanie. Należy tu jednak dodać, że wieczność przedstawioną przez Boecjusza można rozumieć nie tylko jako formę trwania, lecz również jako formę punktu bez rozciągłości. W modelu punktowym wieczność jest formą bycia bez rozciągnięcia, odpowiednią dla bytu prostego, czyli formą życia jaką może doświadczać byt nieposiadający części. Takie życie, choć trwa, jest od razu dane, bez rozdzielania na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, czyli bez czasowych sekwencji (gdyby Bóg miał czasowe lub przestrzenne części, to byłby obiektem fizycznym, a nie metafizycznym). Oznacza to, że życie niepodzielone na części jest pełnią życia, przeżywaną od razu, życiem *tota simul*, czyli najlepszym możliwym sposobem życia, który domaga się istnienia w beczasowości. Z Boskiej perspektywy wszelki czas – zarówno przeszłość, teraźniejszość, jak i przyszłość – jest dany od razu i ujmowany jednym aktem poznawczym. Relacja wieczności do czasu ma taki charakter, że wszystkie zdarzenia czasowe są dla Boga odwiecznie obecne. Wiedza bytu beczasowego nie występuje w tym samym czasie co zdarzenia czasowe, a zatem nie występuje w żadnym czasie (z perspektywy bytu czasowego przyszłość jest niezdeteminowana).

Ciekawą modyfikację do tej koncepcji wprowadził św. Anzelm z Canterbury, przedstawiając wieczność jako trwanie w ciągłej teraźniejszości bez kolejnych następstw czasowych. Bóg istnieje *a se*, a więc jest niezależny od stworzenia, choć przyczynowo podtrzymuje w istnieniu swoje stworzenie (przyczyna musi istnieć tam, gdzie istnieje skutek). Stąd też Bóg jest wprawdzie wszechobecny we wszystkich miejscach i wszystkich czasach, nie będąc umiejscowiony w czasie i przestrzeni. Bowiem jako byt prosty nie może być obecny w pełni w różnych sekwencjach czasowych sukcesywnie, gdyż nie posiada czasowych lub przestrzennych części. Jest więc beczasowy, transcendentny wobec czasu i istniejący na zewnątrz czasu, choć przenikający wszelki czas. Innymi słowy, Bóg ma dostęp do całości czasu i jest jednocześnie obecny w czasie w „dyskretny” sposób bez niszczenia czasowych różnic (jest obecny we wszystkich czasach jednocześnie). Wieczność nie jest jednak niekończącym się następstwem, bo Bóg nie ma czasowych części: wieczność to trwanie bez następujących po sobie stanów. Pojedyncze wieczne „teraz” zawiera w sobie wszystkie interwały czasowe. Bóg może być zatem „w” każdym miejscu i czasie, ale nie znajduje się „w” jakimś miejscu czy czasie. Wieczność to wieczna teraźniejszość, w której zawarty jest wszelki czas i wszystko, co istnieje w czasie. Byty ulokowane w trójwymiarowej przestrzeni i w różnym czasie są ujmowane w wymiarze wieczności jednocześnie i w całości. W wymiarze wieczności Bóg i czasowe rzeczy istnieją od razu, bo w wieczności istnieje nieruchome odzwierciedlenie czasowego istnienia bytów (czasowe zdarzenia istnieją zawsze w wieczności). Wieczność jest wyższym

wymiarem istnienia przekraczającym przestrzeń i czas. Byty stworzone poddane są prawom uniemożliwiającym im całkowitą obecność w różnych miejscach lub różnym czasie jednocześnie. Bóg istnieje w każdym miejscu i w każdym czasie, ponieważ jest wszędzie obecny, ale nie istnieje w żadnym miejscu fizycznie, ponieważ jest poza przestrzenią i czasem. Bóg istnieje zatem w „superwymiarze” zawierającym w sobie wymiar przestrzenno-czasowy, ale transcendujący go.

Dla św. Tomasza z Akwinu wieczność bytu absolutnego jest konsekwencją prostoty, która z kolei wynika z niezmienności Boga. Byt może być niezmienny tylko wtedy, gdy nie istnieje w czasie i nie podlega relacjom czasowym. Czas jest miarą ruchu, a więc jest systemem relacji pomiędzy bytami podległymi zmianom. Tylko byty, które mogą się zmieniać, mogą być mierzone przez czas (to, co nie może się zmieniać, jest bezczasowe). Bezczasowość jest sposobem istnienia (życia) tylko dla bytu absolutnego (niezmiennego i prostego). Dla opisu wieczności Tomasz najczęściej stosuje model punktowy w przeciwstawieniu do modelu rozciągniętego, jaki właściwy jest bytom istniejącym w czasie. Jednak przy rozwiązywaniu różnych problemów (np. wszechwiedzy Boskiej i ludzkiej wolności) odwołuje się do koncepcji zarówno Boecjusza, jak i Augustyna oraz Anzelma. Żadna z nich nie wydaje mu się w pełni adekwatna, toteż gdy argumentuje za wiecznością z prostoty i niezmienności Boga, wykorzystuje koncepcję bezczasowej najwyższej jedności (model Augustyński), ale gdy chce pokazać, że Bóg jest bytem żywym, to definiuje wieczność jako aktywne, chociaż bezczasowe trwanie (model Boecjusza), natomiast gdy twierdzi, że Bóg zna rzeczy przyszłe, to przyjmuje, że jest to możliwe tylko dlatego, że Bóg istnieje w innym wymiarze, z którego ujmuje wymiar czasowo-przestrzenny świata (model Anzelmiański).

Zasadniczo nową koncepcję relacji Boga do czasu znajdujemy dopiero w myśli Jana Duns Szkota. Natrafiamy tam po raz pierwszy na dynamiczną koncepcję czasu i odrzucenie realnego istnienia przyszłości. Przyszłość nie może być obecna nawet dla Boga, ponieważ to, co jeszcze nie istnieje, nie może być w żaden sposób dane nawet dla bytu absolutnego. Duns Szkot przyjmuje wprawdzie koncepcję wieczności jako bezczasowości (wydarzenia w życiu Boga są czasowe w sensie „miarowo amorficznym”, czyli nie istnieje żadna określona ilość czasu, w którym one zachodzą), ale usiłuje połączyć ją z ontologią otwartą na przypadek i możliwość. Mówi więc o możliwych stanach rzeczy dla Boga, gdyż także z perspektywy Bożej nie wszystkie przyszłe stany rzeczy są ujmowane z koniecznością. Skoro jednak przeszłość i przyszłość nie mogą współistnieć ze sobą, to nie mogą też współistnieć w wieczności, czyli nie mogą współistnieć z Bogiem w wieczności. Istnieje zatem ontologiczna różnica pomiędzy przeszłością i przyszłością zarówno dla nas, jak i dla Boga. Jeżeli przyszłość nie posiada w żadnym sensie realnego istnienia, to nawet Bóg nie może mieć wiedzy o tym, co jeszcze nie istnieje, czyli o przyszłych zdarzeniach przygodnych (niezmienna przedwiedza Boga nie tworzy z konieczności przyszłości).

Pod wpływem tych rozważań u Williama Ockhama dostrzegamy już wyraźną tendencję do odrzucenia wieczności jako beczasowości i ujmowania boskości temporalnie, jako rozciągniętej na cały czas i współwystępującej z całym czasem. Z nominalistycznej perspektywy Ockham uznał, że czas nie jest bytem (nie można go hipostazować), lecz jest tylko miarą, czyli nieprzeprzecznym wymiarem ruchu. Bóg może wprawdzie posiadać wiedzę o przyszłości, ale tylko w sensie prawdziwości przygodnej, bo przyszłość w ścisłym sensie nie istnieje. Ujmując czas dynamicznie oraz przypisując Bogu modalny status wiedzy o przyszłych zdarzeniach przygodnych, Ockham dochodzi do wniosku, że Bóg musi być czasowy i Jego istnienie musi być poddane stawaniu się w czasie.

W nowożytności problem pogodzenia wszechwiedzy Boskiej z ludzką wolnością w połączeniu z dynamiczną koncepcją czasu stwarzał dla koncepcji wieczności jako beczasowości coraz większe trudności (Luis de Molina). Ostatnim myślicielem, który jednoznacznie bronił beczasowości Boga, był Friedrich Schleiermacher.

2. Debata współczesna

W drugiej połowie XX wieku, w reakcji na filozofię procesualną (Charles Hartshorne), która uzależniała Boga od procesu rozwoju świata, pojawiły się na gruncie filozofii analitycznej nowe koncepcje broniące wieczności jako beczasowości. Utrzymywano, że jakiś byt jest beczasowy, gdy: (a) nie ma czasowego usytuowania (nie ma sensu powiedzieć, że istniał przed bitwą pod Grunwaldem lub będzie istniał jutro); (b) nie ma czasowego rozwoju i czasowego trwania (nie ma sensu powiedzieć, że żył np. 100 lat lub od miliona lat). Wynika z tego, że czasowe terminy (przeszły/teraźniejszy/przyszły, przedtem/potem/zawsze itp.) nie stosują się do takiego bytu. Beczasowy byt nie współdziała ani nie wchodzi w relację z bytami określanymi czasowo. Nie można sensownie powiedzieć: „Bóg istniał przed Abrahamem”, „Bóg zatriumfuje nad złem”, „Wczoraj Bóg uczynił cud”, „Bóg będzie zawsze mądrzejszy niż ludzie”.

Pierwszą spójną i gruntownie przemyślaną koncepcję wieczności, bazującą na współczesnej fizyce, przedstawili tomiści analityczni Eleonore Stump i Norman Kretzmann. Jako punkt wyjścia przyjęli oni definicję Boecjusza (jednocześnie całkowite i zarazem doskonale posiadanie nieskończonego życia). W definicji tej zwrócili uwagę na cztery istotne cechy istnienia Boga w stanie wieczności: (1) posiadanie życia i zdolności do działania (byty abstrakcyjne i liczby nie są wieczne, choć są aczasowe, np. w sensie Alonza Churcha lub Innocentego J.M. Bocheńskiego); (2) nieograniczoność, czyli brak początku i końca; (3) trwanie, ale nie w sensie sekwencji czasowych; (4) całkowity dostęp do pełni życia, czyli pełni beczasowej obecności. Tak rozumiana wieczność jest beczasowa, czyli nie jest uporządkowana sekwencyjnie

(nie posiada przeszłości i przyszłości ani żadnego przedtem i potem). Z jej perspektywy żadne wydarzenie czasowe nie może być wcześniejsze lub późniejsze, przeszłe lub przyszłe, bo inaczej taka wieczność sama byłaby częścią czasowej serii. Wieczna terażniejszość jest nieskończenie rozciągniętym bez-przeszłościowym i bez-przyszłościowym trwaniem. Jeżeli istota istniejąca w tak zdefiniowanej wieczności posiada życie, to można powiedzieć, że w jakiś sposób ma istnienie terażniejsze, jest obecnie istniejąca, chociaż to istnienie jest trwaniem bez następstwa. Toteż nie można sensownie powiedzieć, że wieczna istota istniała i będzie istnieć. Ona po prostu istnieje („Jestem, Który Jestem”) – jest istniejącą obecnością, choć bezczasową. Jest Ona również trwałym, stabilnym i niezmiennym fundamentem oraz podstawą istnienia bytów znajdujących się w czasie. Prawdziwe trwanie to w pełni zrealizowane trwanie, takie w którym nic nie przestało istnieć i nic nie będzie dopiero istnieć w przyszłości. Takie w pełni zrealizowane trwanie, będące gwarantem czasowego trwania, musi być bezczasowym trwaniem, czyli takim sposobem istnienia, w którym wszystko jest aktualne i niezmienne, niepoddane czasowi, nieodchodzące w przeszłość i nieprzychodzące z przyszłości. Tylko wieczność jako bezczasowa terażniejszość i obecność jest sposobem istnienia, który posiada w pełni zrealizowane trwanie.

Aby poprawnie zdefiniować wieczne trwanie, należy pokazać, jaka jest możliwa relacja jednoczesności pomiędzy tym, co wieczne, a tym, co czasowe. Dla Stump/Kretzmanna wieczna-czasowa jednoczesność (E-T jednoczesność) musi umożliwiać współistnienie lub współwystępowanie zdarzeń wiecznych i czasowych (czasowa jednoczesność T jest istnieniem lub występowaniem w tym samym czasie; wieczna jednoczesność E jest istnieniem lub występowaniem w tej samej wiecznej terażniejszości). Zdefiniowanie relacji jednoczesności pomiędzy zdarzeniem czasowym i wiecznym nie może być przedstawione w kategoriach redukcji jednego zdarzenia do drugiego (redukcja taka czyniłaby albo czas, albo wieczność czymś iluzorycznym), lecz musi uwzględniać dwa nieredukowalne do siebie układy odniesienia i dwóch różnych obserwatorów (w teorii względności nie istnieje uprzywilejowany obserwator). Biorąc to pod uwagę, Stump/Kretzmann proponują następującą definicję E-T jednoczesności:

Dla każdego x i y , x i y są E-T jednoczesne wtedy i tylko wtedy, gdy

- (i) x jest wieczny, a y czasowy, lub *vice versa*.
- (ii) dla jakiegoś obserwatora A w wyjątkowym wiecznym układzie odniesienia zarówno x jak i y są terażniejsze, to znaczy albo x jest wiecznie terażniejsze i y jest ujmowane jako czasowo terażniejsze, lub *vice versa*.
- (iii) dla jakiegoś obserwatora B, w jednym z nieskończenie wielu czasowych układów odniesienia, zarówno x jak i y są terażniejsze, to znaczy albo x jest ujmowane jako wiecznie terażniejsze i y jako czasowo terażniejsze, lub *vice versa*.

Definicja ta pokazuje, że E-T jednoczesność jest metryczna, ale nie jest przechodnia, a więc jeżeli x jest E-T jednoczesne z y , a y jest E-T jednoczesne z z , to nie

znaczy to, że x jest E-T jednocześnie z z , ani nie wynika z tego, że x i z są jednocześnie czasowo, gdy x i z są czasowe. Zatem całkowite życie wieczne jakiegoś bytu jest koegzystujące (współistniejące) z czasowym bytem w każdym czasie, w którym ten byt istnieje. Z czasowego punktu widzenia teraźniejszość jest E-T jednocześnie z całym nieskończonym ciągiem wiecznego istnienia. Z punktu widzenia wieczności cały czas jest teraźniejszy obecny i współwystępujący z całym nieskończonym bezczasowym trwaniem. Definicja ta rozwiązuje również wszystkie niespójności pomiędzy wiecznością a przypadkowymi zdarzeniami czasowymi. Jeśli jakieś zdarzenie jest przyszłe dla nas, a teraźniejsze dla bytu wiecznego, to nie oznacza to istnienia dwóch obiektywnych rzeczywistości: czasowej, w której nie znamy przyszłości, i wiecznej, dla której zarówno teraźniejszość, jak i przyszłość jest teraźniejszością. Pojęcie wieczności stwierdza tylko, że istnieje jedna rzeczywistość składająca się z dwóch sposobów bycia, dwóch *modi* realnego istnienia, dwóch różnych rodzajów trwania i ich mierzenia przez różne nieredukowalne do siebie miary: czas i wieczność. Byt wieczny jest taki, że całe jego życie jest E-T jednocześnie z każdym poszczególnym wydarzeniem czasowym, a więc każdy fragment czasowego istnienia jest realnie E-T jednocześnie z całym życiem wiecznego bytu. Natomiast gdy przyszłość jest odnieszona do teraźniejszości, to mając czasowe usytuowanie w kontinuum czasowym, przyszłość nie jest dla nas jednocześnie, ale jest wydarzeniem przyszłym.

E-T jednocześnie łączy zdarzenia w czasie i zdarzenia w wieczności, nie pokazuje natomiast relacji wiecznej jednocześnieści, która łączyłaby czasowe zdarzenia w wieczności i wieczne zdarzenia w wieczności (co umożliwiłoby lepsze rozwiązanie problemu przedwiedzy Bożej i wolności człowieka). Toteż szerszą alternatywę wobec koncepcji E-T jednocześnieści zaproponował Brian Leftow. Jego argumentacja za wiecznością Boga posiłkuje się tradycją Anzelma, wspartą nowoczesnymi narzędziami logiki modalnej (to, co istnieje z konieczności, musi mieć bezczasowe istnienie, a pojęcie Boga jest takie, że jeśli Bóg istnieje, to Jego istnienie jest konieczne, a zatem Jego istnienie jest bezczasowe, gdyż konieczność istnienia pociąga bezczasowość). Bezczasowość wyprowadza z Boskiej prostoty i pojmuje jako superwymiar zawierający w sobie wymiar czasowo-przestrzenny (analogicznie do tego jak trójwymiarowa przestrzeń jest wyższym wymiarem, w którym istnieje przestrzeń dwuwymiarowa). Oznacza to, że wieczność jest wyższym wymiarem, w którym koegzystuje Bóg i czasowy świat. Argument Leftowa opiera się na tzw. tezie zero, głoszącej, że odległość (w sensie metafizycznym) pomiędzy Bogiem i każdym stworzeniem przestrzennym wynosi zero (Bóg jest wobec świata wszechobecny i doskonale przyległy). Wieczność istnieje w tej samej czasowej odległości od każdej czasowej daty (odległość równa jest zero). Wynika z tego, że czasowa odległość zero nie jest wcześniejsza lub późniejsza niż ta data wobec wieczności. Wieczność nie jest wcześniej ani później niż jakiś czas. Każdy czas jest oddalony o zero od wieczności. Różne czasy nie są dane dla wieczności w tym samym czasie, bo wieczność to wyższy

wymiar obejmujący czas. Bezczasowy Bóg jest bezpośrednio obecny we wszelkim czasie od razu, chociaż różne czasy pozostają temporalnie dyskretne wobec Niego. Jest On jakoś obecny „w” czasie i ulokowany „we” wszelkim czasie, chociaż nie jest zawarty w jakimś konkretnym czasie. Wieczność jest ponadczasowym wymiarem zawierającym czas. Bóg i byty czasowe dzielają tę samą ponadczasową koordynację i to pozwala Bogu w pewnym sensie być „we” wszelkim czasie. Kolejna istotna teza Leftowa, tzw. teza M, głosi że jeżeli nie występuje ruch, to żaden byt materialny nie zmienia swego miejsca w przestrzeni. Następnie, łącząc ją z „tezą zero” i biorąc pod uwagę jedną bardzo ogólną własność czasu (czterowymiarowe kontinuum), Leftow otrzymuje twierdzenie głoszące, że w aktualnym świecie nie istnieje żaden ruch lub zmiana w stosunku do Boga. Zatem w beczasowym układzie odniesienia całość czasowych wydarzeń jest od razu dana i niezmienna w odniesieniu do Boga (wszystkie wydarzenia są jednoczesne). Ale wszystkie wydarzenia nie są równoczesne w żadnym z czasowych układów odniesienia, gdyż Bóg podziela z czasowymi wydarzeniami tylko beczasowy układ odniesienia. Propozycja Leftowa, w odróżnieniu od teorii E-T jednoczesności, pozwala uznać, że czasowy byt lub zdarzenie może występować w beczasowym układzie odniesienia bez uciekania się do rozróżnienia pomiędzy czasowymi i beczasowymi bytami, zdarzeniami i układami odniesienia. Umożliwia to lepsze zrozumienie, że wieczny układ odniesienia zawiera A-jednoczesny porządek zdarzeń ulokowany sekwencyjnie w B-jednoczesnych czasowych seriach. Pozwala także na powiedzenie, że jakieś zdarzenie A występuje zarówno w wieczności, jak i w czasie, a inne zdarzenie B występuje tylko w czasie, a w wieczności pojawia się jako uporządkowane w beczasowości analogicznie do swojej B-relacji. Jeśli teoria Leftowa jest poprawna, to przedstawia ona, w jaki sposób beczasowy Bóg może być odniesiony do czasowych bytów lub zdarzeń. Problemem pozostaje jednak właściwe zrozumienie „tezy zero” (jeżeli Bóg jest wszechobecny w świecie, to jak pojąć lokację przestrzenną, aby nie popaść w panteizm), a także sprecyzowanie, co to znaczy, że jakiś czasowy układ odniesienia ma swoją analogię w wiecznym układzie odniesienia oraz co oznacza czasowa rozciągłość w beczasowym układzie odniesienia.

Bardziej klasyczną obronę beczasowości Boga przedstawił Paul Helm. Wychodzi on z atrybutu prostoty i absolutnej niezmienności Boga, która implikuje beczasowość. Argumentuje, że doskonały i suwerenny byt musi być beczasowy, ponieważ każde istnienie lub działanie w czasie zakłada realną zmianę, a więc gdyby Bóg nie był beczasowy, to byłby zmienny. Ponadto doskonały i absolutnie niezmienny byt musi być beczasowy, gdyż jeśli czas miał początek i Bóg byłby czasowy, to Bóg miałby początek razem z czasem. Zdaniem Helma relacja pomiędzy Bogiem a światem jest analogiczna do relacji pomiędzy autorem i jego powieścią.

Podstawowy problem, jaki mamy z wszystkimi koncepcjami wieczności jako beczasowości, sprowadza się do tego, że jeżeli wyprowadzamy beczasowość Boga z Jego prostoty i niezmienności, to przynajmniej *implicitie* przyjmujemy statyczną

koncepcję czasu, w której nie tylko teraźniejszość, lecz również przeszłość i przyszłość jest realnie istniejąca (teoria czasu B). Pozwala to beczasowemu Bogu na ogarnięcie jednym aktem całego czasu, od przeszłości do przyszłości, i umożliwia obronę nie tylko atrybutu prostoty i niezmienności, ale również atrybutu wszechwiedzy Bożej. Współczesna nauka opowiada się jednak za dynamiczną koncepcją czasu, w którym przyszłość nie istnieje w żadnym ontologicznym sensie, lecz jest otwartą możliwością zakładającą realną zmianę (teoria czasu A). Uzgodnienie beczasowego Boga z taką koncepcją czasu wydaje się bardzo trudne, a może nawet niemożliwe. Jednak zwolennicy koncepcji istnienia Boga w czasie zwykle mówią w tym kontekście o „relatywnej” czasowości (William Lane Craig, Richard Swinburne, Nelson Pike, Alan Padgett, Stephen T. Davies). Uznają, że Bóg musi być czasowy, skoro działa w świecie i podtrzymuje świat w istnieniu, ale Boski czas nie jest fizyczny, lecz metafizyczny (nie metryczny). Koncepcja relatywnie czasowego Boga zakłada, że powinien On posiadać następujące cechy: (a) być wiekiusty (nigdy nie było i nie będzie takiego momentu, w którym by nie istniał); (b) być czasowy (w tym sensie, że posiada czasowe umiejscowienie i czasowe przedłużenie); (c) być czasowy (w tym sensie, że rozróżnienia pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością oraz przedtem i potem mają do niego zastosowanie). Można zatem przyjąć, że chociaż świat miał początek (nie istnieje nieskończona w czasie seria zdarzeń), to może istnieć metafizycznie nieskończony czas (nieskończona seria zdarzeń w Boskiej świadomości). Można też przyjmować możliwość, że czas istnieje razem z Bogiem i nie został stworzony (podobnie jak liczby), że istniał zawsze, ale przed stworzeniem świata jako czas niemierzalny, i tak samo będzie po skończeniu świata, natomiast mierzalny czas istnieje od stworzenia świata. Czas byłby zatem wiecznym aspektem natury Boga, a nie rzeczywistości zależnej od Boga. Kolejna możliwość jest taka, że Bóg był beczasowy przed stworzeniem świata, a od stworzenia jest czasowy: Bóg jest przyczynowo, ale nie czasowo uprzedni wobec świata. Oznacza to, że przed stworzeniem nie było czasu, bo nie było zdarzeń, a czas zaczyna się (nie tylko dla świata, ale również dla Boga) wraz z pierwszym zdarzeniem (*creatio ex nihilo*). Od momentu stworzenia świata (i czasu) Bóg znalazł się w nowej relacji, której nie było przed stworzeniem (nawet jeśli nie zmienił się wewnętrznie, to musiał zmienić się zewnętrznie, bo od stworzenia świata wszedł w czasową relację podtrzymywania świata w istnieniu, a przynajmniej w koegzystowanie wraz ze światem). Chcąc mieć bezpośrednią relację ze swoim stworzeniem, wybrał doświadczenie istnienia w czasie i doświadczenia sukcesji czasowych w linearnej topologii. Skoro bowiem rzeczywistość jest uporządkowana dynamicznie i Bóg znajduje się w realnej relacji do takiej rzeczywistości, to musi być bytem czasowym. Ale pomimo tego, że Bóg wszedł w relację z czasem, to jednak pojęcia mierzące czas nie odnoszą się w pełni do Niego i nie jest On bytem całkowicie poddanym systemowi czasowemu. Bóg jest wprawdzie do pewnego stopnia czasowy (posiada czasowe stany uporządkowane

w następującej po sobie serii trwać), ale nie jest z istoty czasowy, jego czas jest nieskończony i niemierzalny. W związku z tym ulega osłabieniu atrybut niezmienności Boga, który zostaje zastąpiony kategorią niezniszczalności: doskonałość Boga nie musi pociągać za sobą niezmienności, lecz niepodatność na osłabianie jakości swego bytu (Joshua Hoffman, Gary S. Rosenkrantz).

Inną strategię rozwiązania problemu relacji Boga do czasu proponują zwolennicy teizmu otwartego (William Hasker, John Sanders, Clark H. Pinnock). Przeciwnieństwo pomiędzy czasem i wiecznością zastępują przeciwstawieniem tego, co jest czasowo ograniczone, i tego, co czasowo nieograniczone i nie posiada początku i końca w czasie, chociaż istnieje przez cały czas. Argumentacja za czasowością Boga koncentruje się na Boskiej przewidzianności i ludzkiej wolności. Jeżeli ludzie posiadają autentyczną wolność (w libertariańskim sensie), to przyszłość musi być otwarta, a więc nawet Bóg nie może jej znać (Bóg nie posiada wiedzy o przyszłych aktach wolnych). Tylko przy dynamicznej koncepcji czasu (teoria czasu A) Boska przewidzianność jest zamknięta na wolne akty przyszłe. Wynika z tego zatem, że Bóg jest czasowy i nabywa wiedzę o tym, co się teraz dzieje. Wiedza o poszczególnych faktach i zdarzeniach wolnych może być znana tylko z partykularnej perspektywy przez byty, które dzielą tę perspektywę. Tylko osoba istniejąca w czasie, np. 3 kwietnia 2005 roku, może znać fakt, że wczoraj zmarł papież Jan Paweł II, natomiast beczasowa osoba musi wiedzieć tylko, że z perspektywy 3 kwietnia 2005 roku jest faktem, że wczoraj zmarł papież Jan Paweł II. Z beczasowej perspektywy wszechwiedzący byt nie może znać czasowego faktu, ale tylko beczasowy fakt, że z pewnej perspektywy pewien czasowy fakt istnieje. Gdyby przyjąć to stanowisko, to czasowa osoba mogłaby znać bardzo wiele czasowych faktów, których Bóg nie zna. Zatem beczasowy Bóg posiadałby wszechwiedzę w bardzo słabym i ograniczonym zakresie.

Kolejny argument przeciwko beczasowości Boga sformułowano z pojęcia osobowości: beczasowy byt nie może posiadać atrybutów osobowych przypisywanych w teistycznej koncepcji Bogu (nie może być samoświadomym, racjonalnym bytem, nie może żyć, nie może rozwinąć pewnych form świadomości, które normalnie posiadają byty osobowe usytuowane w czasie, takie jak posiadanie wiedzy, pamięć, refleksja, rozważanie, bycie wolnym, podejmowanie decyzji, projektowanie zamiarów, działanie intencjonalne itp.) (Nicholas Wolterstorff, Richard Swinburne, Stephen T. Davies, Joshua Hoffman, Gary S. Rosenkrantz). Wszystkie te stany świadomości są uzależnione od czasowych zdarzeń, muszą zatem występować w określonym czasie i w sekwencjach czasowych. To, co mentalne, musi być czasowe, gdyż każdy stan świadomości występuje przed lub po innym stanie świadomości. Umysł posiadający świadomość czegoś nie może być oddzielony od pytania „kiedy” ta świadomość powstaje. Toteż powiedzenie, że Bóg jest stwórcą, zbawcą i odnowicielem ludzkiego życia, oznacza, że Bóg działa, rozumie, pamięta, chce czegoś, wybiera, podejmuje decyzje i antycypuje zdarzenia przyszłe. Bóg musi być zatem aktywnym,

kreatywnym i celowym bytem osobowym, wykonującym intencjonalne działania i będącym za nie odpowiedzialnym (czyli musi być podmiotem moralnym). Tego rodzaju osobowa aktywność pociąga zmianę, więc nie może być beczasowa. Ponadto wolitywna aktywność Boga jest zawsze interakcją pomiędzy Nim a jakimś zdarzeniem czasowym, co powoduje relacyjną zmianę, która może wystąpić tylko w czasie. Działania Boga pociągają zatem z konieczności wewnętrzne zmiany w bycie, które zakładają czasowe ciągi i następstwa pojawiające się w czasowych seriach. Najpierw musi wystąpić określone zdarzenie, aby Bóg mógł zadziałać w odpowiedzi na nie.

Aby zatem obronić beczasowe istnienie Boga, należy albo pokazać, że cechy, o których mowa, nie są koniecznymi warunkami bycia osobą, albo pokazać, że beczasowy Bóg może posiadać te cechy. obrońcy beczasowości utrzymywali zatem, że Bóg, który posiada pełnię życia od razu, może w inny sposób realizować pełnię bycia osobą. Przyjmowali, że Bóg jest niezależnie istniejącym niematerialnym umysłem, różnym od umysłów ludzkich, a taki umysł może posiadać świadomość oraz liczne zdolności i aktywności mentalne bez wymagania interwału czasowego. Zrozumienie jakiegos twierdzenia nie wymaga czasu (procesu osiągnięcia zrozumienia) i takie zrozumienie nie musi być ulokowane w czasie (Edward R. Wierenga). Ponadto takie aspekty bycia osobą jak pamiętanie, projektowanie zamiarów, podejmowanie decyzji i inne działania intencjonalne nie wydają się istotne dla bycia osobą. Beczasowy i wszechwiedzący Bóg może być samoświadomym, racjonalnym indywiduum, posiadającym wolną wolę, a więc być bytem osobowym. Nie musi On zastanawiać się, wybierać i podejmować decyzji, bo Jego wola jest jednoczesna z tym, co robi i czego chce (pomiędzy Jego wolą i działaniem nie istnieje żadna asymetryczna relacja, w której pierwsze wyjaśnia drugie). Innymi słowy, Bóg działa w wieczności i Jego działanie jest jednoczesne z Jego decyzją do działania. Jako byt beczasowy i wszechwiedzący „widzi” wszystkie czasowe wydarzenia jako występujące od razu (czasowe wydarzenia są obecne w wieczności). Beczasowość jest zatem zgodna z koncepcją bytu wolnego oraz działającego wolicjonalnie i intencjonalnie. Taki byt zachowuje również relację ze światem stworzonym i może być przyczynowo odpowiedzialny za zmiany, które występują w czasie, ponieważ Boska przyczynowość nie jest fizykalna i nie działa na sposób fizyczny.

Zakończenie

Z powyższych rozważań widzimy, że logiczny status twierdzenia „Bóg jest wieczny” uzależniony jest od przyjęcia określonej koncepcji czasu oraz relacji bytu absolutnego do czasu. Argumenty za beczasowością formułowane są z prostoty i niezmienności (bronią wszechwiedzy i wszechmocy w mocnym sensie) oraz zakładają całkowitą transcendencję wobec stworzenia. Mają jednak pewien problem z poprawnym

przedstawieniem Boskiego działania w świecie oraz wolności człowieka. Natomiast argumenty za czasowością lub relatywną czasowością bronią silnej koncepcji wolności człowieka oraz dobrze ukazują aktywną relację Boga do świata i Jego współdziałanie z ludźmi. Ich największą siłą jest to, że wydają się bliższe intuicyjnemu pojmowaniu istnienia i działania Boga oraz bardziej zgodne z przedstawieniami biblijnymi. Mają jednak problem z Boską transcendencją, wszechwiedzą, prostotą i niezmiennością. Bez względu na to, które z tych ujęć wydaje nam się bardziej racjonalne, musimy pamiętać, że wieczność Boga pozostaje dla nas tajemnicą i jest w jakiś sposób niepojęta dla człowieka – jak powiada Biblia: „Wielki jest Bóg, choć nieznyany, lat Jego nikt nie policzy” (Hbr 36,26).

Teksty do ćwiczeń

- Anzelm z Canterbury, (1992) – *Monologion*, [w:] *Monologion, Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa: WN PWN, rozdz. 18-24.
- Augustyn św., (1994) – *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków: Znak, księga XI.
- Boecjusz, (1962) – *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. W. Olszewski, Warszawa: PWN, księga V.
- Ockham W., (2007) – *Traktat o predestynacji*, przeł. M. Karas, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Tomasz z Akwinu św., (2003) – *Summa contra gentiles*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań: W Drodze, Klub Książki Katolickiej, t. I, księga 1, rozdz. 15.
- Tomasz z Akwinu św., (1999) – *Traktat o Bogu. Summa teologii*, Kwestie 1-26, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, część Ia, kwestia 10.

Opracowania

- Craig W.L., (2001) – *Time and Eternity. Exploring God's Relationship to Time*, Wheaton, IL: Crossway Books.
- Craig W.L., (2009) – *Divine Eternity*, [w:] T.P. Flint, M.C. Rea (red.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, s. 145-166.
- Davis S.T., (1983) – *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, s. 8-24.
- DeWeese G.J., (2004) – *God and the Nature of Time*, Aldershot: Ashgate.
- Ganssle G.E., Woodruff D.M. (red.), (2002) – *God and Time. Essays on the Divine Nature*, New York: Oxford University Press.
- Hoffman J., Rosenkrantz G.S., (2002) – *The Divine Attributes*, Oxford: Blackwell Publishers, rozdz. 5: „Eternality”, s. 97-110.

- Helm P., (1988) – *Eternal God: A Study of God without Time*, Oxford: Clarendon Press.
- Leftow B., (1991) – *Time and Eternity*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Leftow B., (1997) – *Eternity*, [w:] P.L. Quinn, Ch. Taliaferro (red.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, s. 257-263.
- Leftow B., (2005) – *Eternity and Immutability*, [w:] W.E. Mann (red.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, s. 48-77.
- Leftow B., (2012) – *God's Impassibility, Immutability, and Eternality*, [w:] B. Davies, E. Stump (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, New York: OUP, s. 173-186.
- Padgett A.G., (1992) – *God, Eternity, and the Nature of Time*, New York: St. Martin's Press.
- Pike N., (1970) – *God and Timelessness*, New York: Schocken Books.
- Salamucha J., (1997) – *Czas, przestrzeń i wieczność*, [w:] J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka, Lublin: TN KUL, s. 83-88.
- Stump E., (2003) – *Aquinas*, London-New York: Routledge, s. 131-158.
- Stump E., Kretzmann N., (1981) – *Eternity*, „Journal of Philosophy” 78, s. 429-458.
- Swinburne R., (1993) – *God and Time*, [w:] E. Stump (red.), *Reasoned Faith*, Ithaca, NY: Cornell University Press, s. 204-222.
- Swinburne R., (1995) – *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Znak: Kraków, s. 285-310.
- Wierenga E.R., (1989) – *The Nature of God. An Inquiry into Divine Attributes*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
- Wolterstorff N., (1982) – *God Everlasting*, [w:] S.M. Cahn, D. Shatz (red.), *Contemporary Philosophy of Religion*, New York-Oxford: Oxford University Press, s. 77-98.
- Yates J., (1990) – *The Timelessness of God*, Lanham, MD: University Press of America.