

Czesław Bartnik

Zarys teologii przestrzeni

Collectanea Theologica 54/4, 21-37

1984

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. CZESŁAW BARTNIK, LUBLIN

ZARYS TEOLOGII PRZESTRZENI

Wraz z rozwojem myśli chrześcijańskiej wzrasta też znaczenie rozumienia czasu i przestrzeni — czasoprzestrzeni w teologii, zwłaszcza w metodologii teologicznej. Wizja czasoprzestrzeni staje się jedną z podstawowych kategorii teologicznych, wykraczających daleko poza samą kosmologię chrześcijańską. Tymczasem w przeciwieństwie do czasu przestrzeń jest całkowicie zaniedbana w badaniach teologicznych.

Podstawowa terminologia

W sporze, czy terminy biblijne zawierają w sobie coś z semów sobie tylko właściwych, czy też są czystym powtórzeniem ówczesnego języka potocznego, trzeba się opowiedzieć za opinią pierwszą. Terminy potoczne uzyskują tu nowe znaczenia, wartości i treści dzięki oryginalnemu kontekstowi biblijnemu, eklezjalnemu oraz żywemu środowisku chrześcijańskiemu.

1. Świat (hebr. *haszszamaim wehaeres, heled*, gr. *ouranós kai gé, kósmos*, łac. *coelum et terra, mundus*) jest terminem tyle szerokim, co płynnym i niejasnym. Biblia ujmowała przestrzeń świata na początku dosyć nieporadnie, po prostu przez odpowiednią grę słowami: niebo i ziemia (np. Rdz 1, 1; Ps 49, 2). Z czasem wyrastał termin bardziej abstrakcyjny na oznaczenie wymiarów rzeczywistości: *heled* (np. 2 Mch 3, 12), co Septuaginta oddała po grecku przez *kósmos* i termin ten, znany już od Herodota, był szeroko stosowany przez Nowy Testament (np. Mt 13, 35; 25, 34; Łk 11, 50; J 17, 5. 24; Rz 1, 20; Ef 1, 4; Flp 2, 15). Chodziło tu nie tylko o treść „świat”, lecz także o wszystkie jego wielkości i wymiary materialne, a więc również o przestrzeń w jakiejś skali ogólnej. Po prostu niebo, ziemia, świat oddawały poznawaną przez człowieka przestrzenność.

2. Eon (hebr. *'olam*, gr. *aión*, łac. *aevum*) oddaje, zwłaszcza pod wpływami gnostyckimi, całość naszego świata, ewentualnie zespół światów następujących po sobie (Ps 44, 18; 82, 18; Hbr 1, 8; Ef 3, 21). Główny akcent jest tu kładziony na „wiek”, niemniej nie oznacza to jedynie czasu, tym bardziej „stulecia”, lecz także całą przestrzeń widzialnego świata stworzonego (Wj 15, 18; Ps 65, 7; Hbr 1,

2; 11, 3; 1 Tm 1, 17), a nawet szczególne upostaciowanie stworzonego świata przestrzennego, ciągle się dokonującego w materialnych wymiarach, pod pewnymi względami przeciwstawionego bezprze-strzenności nieba (np. Ef 2, 2; 3, 9; 8, 1; Kol 1, 26). Eon oznacza przestrzeń świata skończoną, ściśle określoną, w pewnym sensie powtarzającą się w swych podstawowych wartościach, ale pozostającą w jakimś ciągłym ruchu i będącą jakimś wyzwaniem pod adresem religii.

3. Królestwo Boże (*malchut Jahwe, basileia tou Theou, regnum Dei*) stanowi stosunkowo późny w Starym Testamencie termin na oznaczenie obszaru rozleglejszego niż niebo i ziemia, będącego szczególnym przedmiotem bezpośredniej władzy Bożej, a następnie pewnym lokalizowaniem wyższego świata objawienia, sprawiedliwości, wiary, szczęścia, pokoju i ładu, a więc jakąś przestrzenią wyższego rzędu, zadaną człowiekowi, prorocką (np. Mk 1, 15; 4, 11; Mt 6, 33; 8, 11; Dz 1, 3; 8, 12, 14; J 3, 3. 5; Rz 14, 17; 2. P 1, 11). Przestrzeń ta otacza, jak nieboskłon, przestrzeń doczesną i przenika ją w każdym miejscu na różne sposoby.

4. Niezmierzony obszar widzialny (gr. *chóra*, łac. *spatium*) jest, od Homera, chyba najbardziej uniwersalizowanym terminem przestrzennościowym, który nowoczesne języki tłumaczą po prostu jako „przestrzeń”. Jednakże termin ten w Biblii jest brany zawsze dosyć konkretnie na oznaczenie „części” materialnego świata stworzonego:

a) kraj, kraina, wielkie terytorium, daleki świat, odległe strony charakteryzujące się odmiennością, rozległością i innością struktur życia (Mk 1, 5; 5, 1; Mt 2, 12; 8, 28; Łk 3, 1; 8, 26; 15, 14, 15; J 11, 54; Dz 12, 20; 13, 49; 16, 6);

b) okolica krajobraz, teren, a więc także przyroda, w łonie której tkwi życie ludzkie (Mk 5, 10; 6, 55; Łk 2, 8; 15, 13; J 11, 55; Dz 8, 1);

c) pola, ziemie, uprawy, obszary poza miastem (Łk 12, 16; 21, 21; J 4, 35; Dz 11, 2; Jk 5, 4), skąd i wieśniak jest nazywany *chorites*, czyli człowiek pól, przestrzeni niezaludnionej;

d) określona ziemia zamieszkała przez ludzi z Opatrzności Bożej, jak np. ziemia żydowska (np. Dz 10, 39; 26, 20; por. Mk 5, 1; Mt 8, 28; Dz 18, 23);

e) trwałe oparcie dla życia w przeciwieństwie do bezładu i chaosu morza (J 4, 35; Dz 27, 27).

Nowy Testament nie posługuje się pochodnymi terminami bardziej abstrakcyjnymi: *choros* (tylko Dz 27, 12) i *chorema*. Termin zaś *tochu wabochu, abyssos* (Rz 1, 1; Łk 8, 31; Rz 10, 7; Ap 9, 1. 11) zgodnie z językiem mitów oznaczał nie tyle przestrzeń, ile chaos bezład odmęty papierwotnych wód, otchłan, a więc raczej

brak przestrzeni, nieobecność Boga i brak działania aktu stwórczego.

5. Funkcja pojemnika, zbiornika ruchu lokalnego oddawana jest słowem *choréo*. Termin ten w Nowym Testamencie oznacza przede wszystkim komunikację między bytami, a więc:

a) mieścić coś, obejmować, zajmować, zawierać w sobie (Rdz 13, 6; J 2, 6; 21, 25);

b) iść dalej, czynić drogę (Mt 1, 17), doprowadzać do czegoś (2 P 3, 9), czynić postępy (J 8, 37); stąd *chóresis* oznaczało pożądanie, posuwanie się, ruch naprzód;

c) w przenośni — pojmować, obejmować rzeczy, chwycić, a więc rozumieć (np. Mt 19, 12), czyli przestrzeń jest jedną z podstaw dla komunikacji między ludźmi przez wzrok i umysł;

d) otwierać serce, czynić je przestronnym, jakby „uprzestrzeniać” — dla rzeczy, ludzi i Boga (np. 2 Kor 7, 2. Por. 6, 12);

e) gromadzić się, zbierać się, wypełniać miejsce (np. Mk 2, 2), a więc tworzyć podstawę dla eklezji;

f) *eury-choría* oznacza otwartą przestrzeń, szeroką drogę, swobodę poruszania się (np. Mt 7, 3).

6. Przestrzeń nie jest jednowartościowa w komunikacji, może ona również działać przeciwko komunikacji. Stąd występujące od Herodota słowo *chorídzo* oznacza:

a) oddzielenie, rozdzielanie, rozdzieranie jednego ciała (Mk 10, 9; Mt 19, 6; 1 Kor 7, 10. 15);

b) odchodzenie, oddalanie się, załamanie ciągłości (Dz 1, 4; 18, 2);

c) rozbicie kontaktu między człowiekiem a człowiekiem oraz między człowiekiem a Stwórcą (Flm 15; Rz 8, 35. 39);

d) pozytywnie — odłączenie od świata grzechu i zła (Hbr 7, 26).

Analogicznie przysłówek *chorís* oznacza oddzielenie, w odmienny sposób, bez współpracy z kimś, bez relacji do czegoś (np. Mt 13, 24; Mk 4, 34; Rz 3, 21. 28; 1 Kor 4, 8; Hbr 4, 15; 7, 7. 20), rzeczowniki zaś *chórisis* i *chorismós*, oznaczające takie rozłamanie przestrzeni w sposób jeszcze bardziej abstrakcyjny lub naukowy, nie są w Nowym Testamencie używane.

7. Miejsce (hebr. *makom* np. Rdz 26, 7; 1 Sm 9, 22; 27, 5 lub *omed* np. Dn 8, 17. 18; Ne 8, 7; 9, 3, gr. *tópos*, łac. *locus*), poza miejscem w księdze (Łk 4, 17), oznacza bardzo szczególną „częstkę” przestrzeni, stanowiącą określony punkt w ekonomii Bożej, przeważnie doniosłej wagi:

a) zamieszkałą część terytorium — wieś, osadę, miasto (Mk 6, 11; 13, 8; Mt 14, 35; 24, 7. 15; Łk 4, 37; 10, 1; Dz 6, 13. 21);

b) plac, pomieszczenie, oznaczoną część przestrzeni materialnej (Mk 1, 35; Mt 12, 43; 14, 13; 26, 52; Łk 4, 42; 10, 32; J 5, 13; Ap 18, 17);

c) metaforycznie — stanowisko (1 Sm 6, 1), godność (Łk 14, 9. 10), zastępstwo za kogoś (Oz 2, 1; Dz 1, 25), okazję lub możliwość dokonania czegoś (1 Mch 9, 45; Dz 25, 16; Hbr 12, 17);

d) stan eschatyczny człowieka — zbawienie lub niezabawienie (Tb 3, 6; Łk 16, 28; J 14, 2—3; Dz 1, 25);

e) swoje niepowtarzalne łono zdarzenia, „miejsce swoje” — *ho tópos ho idios* (Dz 1, 25b), określony punkt w dziejach (Ap 12, 14), podstawa decydującego zdarzenia, jak Har-Magedon, miejsce ostatecznej klęski złych mocy (Ap 16, 16).

8. *Chorion* — stary termin oznaczający miejsce chyba jeszcze bardziej szczególne niż *topos*:

a) istotną część miejsca, stanowiącą środowisko i podstawę egzystencji człowieka — pole, ogród, dobra, posiadłość (Mk 14, 32; Mt 26, 36; J 4, 5; Dz 4, 34; 5, 3. 8);

b) gospodarcze i polityczne otoczenie, środowisko, w którym żyje zbiorowość ludzka, miasto (np. Dz 28, 7);

c) metafora rozdroża między zbawieniem a niezabawieniem, tworzywo moralności, jakby symbol tego świata, który leży w mocy dobra i zła (J 4, 5; Dz 1, 18. 19; 5, 3. 8);

d) obraz konkretnych dokonań Bożych w świecie stworzonym, a więc obraz „ręki Bożej” — hebr. *jad* (Iz 49, 22; Ps 109, 27; Ne 2, 8; Ez 1, 3; 3, 14. 22; Jr 15, 17);

e) szczególne skoncentrowanie przestrzeni — hebr. *makom*, gr. *synagogé*: „Niechaj zbiorą się wody spod nieba w jedno miejsce i niech się ukáže powierzchnia sucha” (Rdz 1, 9).

Rodzaje przestrzeni

Dla myśli chrześcijańskiej przestrzeń jest pluryformiczna. Posiada ona różne rodzaje i warstwy związane ze sobą nawzajem, przenikające się i przechodzące od podstaw materialnych aż do owoców duchowych. Między poszczególnymi rodzajami zachodzi ciągłość i jednocześnie nieciągłość. Trzeba rozróżnić przestrzeń pierwotną, wynikającą wprost z rzeczywistości bytów, oraz przestrzeń wtórną, w pewnym sensie współtworzoną, mówiąc po starogrecku — „poietyczną”.

Na przestrzeń pierwotną składa się pięć podstawowych rodzajów:

1. Przestrzeń kosmiczna (*heled, olam, chóra, spatium*). Oparcie dla wszystkich rodzajów stanowi przestrzeń kosmiczna. W teologii jest ona obok czasu podstawowym znakiem faktu stworzenia, uniwersalnego zakresu stwórczego aktu Boga oraz głównym elementem widzialności rzeczy. Jest strukturą komunikacji między wszystkimi rzeczami, zwornikiem tworzenia całościowego obrazu świata i materialnym „wyrazem” nieba. Oczywiście, religia mówi o niej w spo-

sób symboliczny, nie literalny ani ściśle naukowy. Toteż przestrzeń kosmiczna była jakąś kategorią religijną, bez względu na jej „kształty”, w jakich widzą ją ludzie jakiegokolwiek epoki. Jeśli widziano ją jako zespół sfer ruchomych z nieruchomym dalej „niebem”, *empireum*, to był to sposób mówienia o złożoności relacji między Stwórcą a stworzeniami i zarazem obrazowe przedstawianie rozległości świata i jego granic. Rozległość i ruchomość przestrzeni świata była zawsze symbolem wielkości, nieskończoności Niebios i paradoksalnym obrazem niezmienności Stwórcy, będącej najwyższym celem zmiennych rzeczy. W języku „geometrycznym” koło niebiańskie, okrąg i kula miały być terminami najwyższej doskonałości. Tak było przede wszystkim w cyklicznych wyobrażeniach przestrzeni kosmicznej. W ostrych zaś dualizmach między Bogiem a światem oraz duchem a ciałem przestrzeń była podstawowym znakiem oddzielenia Stwórcy od materii, wyrazem absolutnej transcendencji Boga w stosunku do świata oraz „argumentem” na rzecz potrzeby oczyszczenia ducha ludzkiego z obciążeń ze strony ciała i życia w materii. Przy tym poglądy potoczne i mitologiczne przenikały głęboko do umysłów filozofów i uczonych. Dla Platona przestrzeń miała być niestworzonym sposobem oddzielania świata idei od świata rzeczy. Dla Arystotelesa — również odwieczna — miała być miejscem łączenia idei z konkretną rzeczą, czyli pewnym narzędziem pomocniczym w stwarzaniu. Również wielu uczonych nowożytnych patrzyło na przestrzeń kosmiczną całkowicie religijnie. I. Newton i S. Clarke utożsamiali ją — jako niezależną od materii — z idealną nieskończonością Boga. B. Spinoza utożsamiał ją z boskim atrybutem niezmienności, zaś A. Einstein, wielbiciel Spinozy, wtłoczył ten atrybut jeszcze głębiej w kosmos, widząc w niej obraz absolutnego porządku panującego we Wszechświecie. W ten sposób wielu myślicieli nie dostrzega nawet, że operują do dziś religijnymi obrazami przestrzeni.

2. Przestrzeń ziemską, geobiologiczną (*olam, aiôn, eres, gé, natura*, geogeneza, biogeneza). Wielka przestrzeń kosmiczna przechodzi w wyższy etap przestrzeni natury — przyrody, biogenezy, świata bezpośrednio związanego z globem ziemskim, jego dziejami i życiem. Wielu uczonych, poczynając od starożytnych atomistów, przestrzeń ziemską uważa po prostu za „kawałek” przestrzeni pankosmicznej. Z Biblii jednak zdaje się wynikać nauka, że przestrzeń geobiologiczną stanowi szczególny przypadek przestrzeni kosmosu. Mówiąc metaforycznie, o ile kosmiczna jest bardziej „nieożywiona” i fizyczna, to ziemską jest bardziej ożywiona i biologiczna. Ta druga wyraża się w szczególnym „zakrzywieniu” przestrzeni kosmicznej do ziemi, dziejów życia, zwłaszcza do antropogenezy (np. J 6, 14; 9, 39; 16, 28; 17, 5; Ef 1, 4; 2, 2; 3, 9; Kol 1, 26; 1 Tm 1, 17; Hbr 1, 2; 4, 3; Ap 13, 8; 17, 8). Teilhard de Chardin słusznie mówi o przestrzeni

organicznej. Myśl chrześcijańska odrzuca wyobrażenia, jakoby kształtowanie się globu ziemskiego, pojawienie się życia w łonie ziemi oraz zaistnienie człowieka mogło się dokonać w dowolnym i przypadkowym miejscu kosmicznym lub też jakoby Gudea czy Solon, Abraham czy Chrystus mogli żyć jeden w miejscu drugiego albo na innym kontynencie, w innej kulturze, w innym państwie itd. Nie jest to wielkość wyłącznie kubiczna, w którą można by wkładać — no i wyjmować — ludzi i rzeczy dowolnie, zwłaszcza z ich niepowtarzalnymi strukturami i etapami rozwoju. W przestrzeni geobiologicznej, która jest szczególnym przypadkiem *continuae creationis* i szczególną kondensacją przestrzeni kosmicznej, każda rzecz zajmuje miejsce sobie tylko właściwe, wyznaczone przez cały system stworzeń i zrozumiałe tylko w świetle uporządkowanej całości. Można chyba powiedzieć, że izotropowa przestrzeń kosmiczna przeplata się dialektycznie z anizotropową przestrzenią organiczną.

3. Miejsce (*makom, omed, τόπος, locus*). Miejsce jest z jednej strony jakimś współelementem przestrzeni w ogóle, owego continuum permanens (ciągłości trwałej), a z drugiej — przestrzenią dla swych części wewnętrznych. Arystoteles uważał miejsce za część przestrzeni: „pierwsza, nieruchoma granica ciała mieszczącego” (*terminus continentis, immobilis, primus*), a więc miejsce to zewnętrzna powierzchnia ciał otaczających lub ciała mieszczącego. Platon odrywał miejsce od przestrzeni uważając je za materię ciała, z którą się łączy idea. Podobnie Kartezjusz utożsamiał miejsce z ciałem, uważając miejsce za kształt zewnętrzny rozciągłości. Niektórzy tomiści rozróżniają miejsce zewnętrzne, wynikające z opisanego przez jakieś ciała, oraz miejsce wewnętrzne, zajmowane i wypełniane przez samo ciało. Przy tym utrzymują, że miejsce jest realnie różne od ciała umieszczonego, od wymiarów wewnętrznych tego ciała oraz także od jego kształtu zewnętrznego. Realizm personalistyczny, który reprezentuję, wiąże miejsce dużo ściślej z ciałem mieszczonym. Miejsce jest bezpośrednim emanatem struktury ciała i punktem wyjściowym jego relacji do innych ciał. Stanowi ono najwyższy przypadek „kondensacji” przestrzeni. Nie mamy tu jednak do czynienia z porządkiem przechodzenia od przestrzeni do miejsca, a więc jakby jej wzmożonej kondensacji, lecz odwrotnie — mamy emanację następującą: ciało, miejsce, przestrzeń geobiologiczna i wreszcie kosmiczna. Religijnie rzecz biorąc, miejsce jest bezpośrednią pochodną kreacyjnego charakteru bytu w stosunku do bytu; miejsce wewnętrzne — pochodną pierwszą, miejsce zewnętrzne — pochodną drugą, zespół miejsc — pochodną trzecią. W ten sposób jest kontynuacją realizowania się i ciągłości bytów materialnych. Dlatego ostatecznym źródłem miejsca jest stwórczy, niedopełniony i „ruchomy” charakter bytu.

Na płaszczyźnie zbawienia miejscem jest także pierwsza emanacja dzieła zbawienia, czynu Boga w świecie, centrum ekonomii Bożej. Centrum to stanowi ciało człowieka, będące doczesnym podmiotem łaski zbawczej, a ostatecznie — Ciało (*sarks, soma*) Jezusa Chrystusa, stanowiące kamień węgielny ekonomii zbawienia. Jezus Chrystus stał się ciałem (J 1, 14), a w konsekwencji centralnym miejscem świata, niejako „miejscem wszystkich miejsc”, w ten sposób Jezus Chrystus osiąga relację do całej przestrzeni, sięga swoim promieniem bytu do każdego miejsca ludzkiego i streszcza w sobie wszelką przestrzeń.

4. Przestrzeń społeczna i antropologiczna (*chora politiké, spatium sociale, soma morale*). Antropologia personalistyczna odkrywa, analogiczną do geobiologicznej, przestrzeń społeczną o socjalnych parametrach realizowania się człowieka obok człowieka i bycia człowieka w zbiorowości ludzkiej (np. Mt 8, 11; 10, 7; 18, 7; J 8, 12; 9, 5; 1 J 3, 5; 4, 14). Przez swe ciało człowiek lokalizuje się w „sercu przestrzeni”, w „łonie ziemi” (Mt 12, 40), a w dalszym ciągu — w sercu środowiska społecznego, które ma swój charakter przestrzeniorodny, swoje wymiary analogiczne (długości, szerokości, wysokości i głębi), a przede wszystkim płaszczyznę „postfizyczną”. Przestrzeń społeczna odbiega od poprzednich, jest bardziej zróżnicowana i trudna do badania naukowego, ale jest rzeczywistym atrybutem *entis socialis*, jak rozciągłość atrybutem ciała. Jednostki ludzkie jako elementy zbiorowości wyznaczają na różny sposób rozległość między sobą i elementami krańcowymi, tworzą wspólne ciało mieszczące, a także nowy rodzaj miejsca wewnętrznego. Przykładem „organicznego” charakteru takiej przestrzeni jest choćby naród: „nie tylko nasze święte miejsca, ale także cały naród” (J 11, 48). Dziś odchodzi się już od rozumienia społeczności jako zwykłego „ciała moralnego” (*corpus morale*) o pustce przestrzennej własnej, wypełnianej co najwyżej przestrzenią fizyczną.

5. Przestrzeń wewnątrzosobowa (*spatium psychologicum, spatium personae*). W świetle „odkrycia” świata osoby ludzkiej trzeba mówić jeszcze o przestrzeni wewnętrznej w człowieku, podmiotowej, osobowej, będącej realną strukturą wnętrza świata ludzkiego. Pismo Święte mówi o jakimś „miejscu serca” (2 Kor 6, 12; 7, 2—3) lub jakimś osobowym „sercu miejsca” (por. Mt 12, 40; 1 Tes 2, 17). Składają się na nią nie tylko przestrzenne kształty wyobraźni, doznań, myślenia, woli i działań, lecz także rzeczywisty, choć podmiotowy, wymiar bycia i stawania się człowiekiem, osobą, światem „zakrzywionym” ku wewnątrz, ku jaźni i duchowi. W świecie osobowym tkwią korzenie ambiwalencji przestrzeni, czyli jej rozdarcia na dodatnią i ujemną, dobrą i złą (np. Iz 6, 10; Dz 28, 27; 2 Kor 3, 3). Przestrzeń jest tu jednym z pierwotnych etapów emanacji bytu osobowego, realizującego się między innymi przez relację do

układu zjawisk wewnętrznych, do stosunków między duszą i ciałem, dążenia do ładu wewnętrznego, piękna osobowego, dojrzałości osobowej oraz przez konstrukcję odniesienia do jakiegoś punktu finalnego. Miejsce personalne jest bezpośrednim odbiciem ducha na siatce bytu cielesnego. Tego rodzaju przestrzeń jest już dialektycznym splotem przestrzeni materialnej z duchową. Niekiedy nazywa się ją mikroprzestrzenią, czego jednak nie należy mylić z przestrzenią wewnątrzatomową w naukach ścisłych.

W płaszczyźnie przestrzeni wtórnej możemy mówić o jej czterech rodzajach:

1. *Przestrzeń techniczna (chora techniké, spatium technicum)*. Odkrywamy coraz wyraźniej istnienie przestrzeni wytwarzanej przez człowieka, którą możemy nazwać techniczną, sztuczną lub „poietyczną”. Powstaje ona z przekształcania naturalnych rodzajów przestrzeni na kształty lepiej odpowiadające celom ludzkim: ubranie, grotą, szałas, dom, wehikuł, wieś, miasto, cywilizacja, protezy ciała, pojazdy kosmiczne, tworzenie miejsc hominidalnych na innych ciałach niebieskich itp. Już Biblia rozwija — za starożytnym Sumerem — ideę organizowanej przez społeczność specjalnej przestrzeni życia, przestrzeni urbanistycznej, przestrzeni jakiegoś „nowego świata” na ziemi (np. Iz 26, 1; 46, 13; Jr 8, 19; 14, 19; Lm 1, 17; 2, 8; 2 Krl 5, 7; Mt 23, 37 nn.; Łk 13, 33 nn.; Rz 9, 33; 15, 23; Hbr 12, 22; Ap 14, 1; 18, 9 nn.; 21, 1 nn.). O ile przestrzeń jest emanacją i pewną kontynuacją bytu, o tyle tutaj człowiek chce, odwrotnie, oddziaływać na sam byt poprzez przestrzeń. Jest to nachylenie całego świata materii, łącznie z przestrzenią, do człowieka przy pomocy technik i działań, próba opanowania praw przestrzeni naturalnej dla rozwoju ludzkości i podniesienia poziomu jego egzystencji. Rozwój bowiem życia ludzkiego wydaje się niemożliwy bez pewnego stopnia opanowywania i przekształcania przestrzeni.

2. *Przestrzeń idealna*. Nie chodzi tu o platoński lub newtonowski sens tej nazwy, lecz o przestrzeń tak czy inaczej wykoncypowaną przez człowieka, a więc imaginacyjną, myślową, abstrakcyjną, służącą do naukowego opisu zjawisk fizycznych, matematyczną, zwłaszcza nieeuklidesową, mającą posiadać jeden, dwa, cztery, pięć, sześć czy n wymiarów (N. J. Łobaczewski, J. Bolyai, B. Riemann, J. Kaluza, A. Einstein, Jano-Ogane, Kalicyń, G. Bergmann). Przy tym toczy się dyskusja, czy przestrzeń techniczna nie utożsamia się z tymi wszystkimi przestrzeniami idealnymi. Między innymi wielu strukturalistów dowodzi, że nie ma tu żadnej różnicy, co najwyżej przestrzeń techniczna jest tym wytworem „nieświadomości”, który jest wprowadzony w praktykę. Z punktu widzenia realizmu personalnego trzeba się opowiedzieć za różnicą realną. Przestrzeń techniczna jest niewątpliwie rzeczywista, natomiast re-

alność przestrzeni idealnych jest przynajmniej wątpliwa. Bez wątpienia jednak te drugie są narzędziem naukowym w tworzeniu przestrzeni technicznej, która z kolei jest partycypacją w Powszechnym Akcie Stwórczym. Przestrzenie idealne są wtórne w stosunku do praktyki, pozostają na bazie poznawczej, planującej, a nawet dążeńiowej. Same w sobie jednak stanowią konieczne dopełnienie osoby ludzkiej, która transcenduje przestrzeń kosmiczną i fizyczną. Dzięki nim osoba osiąga nowe etapy rozwoju wewnętrznego.

3. Przestrzeń zbawcza (*chóra tes soterias, spatium salutis, ho tópos hagios, locus sacer*). W Biblii przechodzi się powoli, jak widzieliśmy w analizie terminologicznej, od przestrzeni jako oddaloności, terenu nie zaludnionego, komunikacji, otwartości na inną rzecz, oparcia dla własnego bytu — do przestrzeni jako świętej, która wyraża się głównie w „świętym miejscu” — *ho tópos hagios* (Mt 24, 15; J 11, 48; Dz 6, 13). Przestrzeń święta to nie tylko uświęcona rytualnie, ale także posiadająca inną, zbawczą konstrukcję, która przede wszystkim wiąże przestrzeń, jakoś wewnętrznie, z podstawowymi wydarzeniami zbawczymi. Mamy zatem „miejsce chrztu” (J 10, 10), „miejsce spotkania z Jezusem” (J 11, 30; Łk 22, 40), „miejsce kultu Boga” (J 4, 20), „miejsce modlitwy Jezusa (Łk 11, 1), „miejsce Krzyża i Męki” (Mt 27, 33; 28, 6; Mk 15, 22; J 19, 20. 41). Następuje cały proces sakralizacji przestrzeni: „miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą” (Dz 7, 33; por. Wj 3, 5); „po wszystkich miejscach roznosi się woń poznania Jezusa” (2 Kor 2, 14); poszerza się chrześcijańska modlitwa „na każdym miejscu” (1 Tm 2, 8; por. 1 Kor 1, 2).

Przestrzeń święta posiada swoje centrum w Jezusie Chrystusie i jego Kościele. Prototypem była „ziemia obiecana” Abrahamowi (Hbr 11, 8; por. Rdz 12, 1—4; 23, 4). Przede wszystkim przygotowywała ona „miejsce drugiego przymierza” (Hbr 8, 7; por. Dz 7, 7). W chrześcijaństwie zaistniało już prawdziwe „miejsce Kościoła”, odpowiednio „wyścielone” przez Ducha Świętego: „Po tej modlitwie zadrzało miejsce, na którym byli zebrani (w Kościół — Cz. B.), wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym i głosili odważnie słowo Boże” (Dz 4, 31; por. Dz 2, 1 nn.; Rz 9, 26). Podobnie Duch Święty swoim Tchnieniem przygotowuje najbardziej owocne i twórcze miejsce Niewieście-Kościółowi: „Niewiasta zbiegła na pustynię, gdzie ma miejsce przygotowane przez Boga” (Ap 12, 6). W przestrzeni „eklezyjalnej” dochodzi do głosu cała symbolika pustyni, oazy, raj, ocalenia, arki i miejsca życia, oddzielonego od wszelkiej pustej lub „złej” przestrzeni.

Sklepienie pod przestrzeń kościelną utworzył swoim bytem i słowem Chrystus. Przypomina to drugie stworzenie w porównaniu do Księgi Rodzaju. W ten sposób Chrystus poddał sobie wszelką przestrzeń pod swoje stopy i jest jej Panem: „Bóg dla dokonania

pełni czasów wszystko na nowo jednoczy w Chrystusie jako Głowier: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi" (Ef 1, 10). Chrystus czyni to na zasadzie, że sam stał się miejscem (*soma*): „...a jego samego ustanowił nade wszystko Głową wszelkiego Kościoła, który jest jego Ciałem, Pełnią Tego, który napęlnia wszystko na wszelki sposób" (Ef 1, 22—23). Przestrzeń Kościoła jest ucieleśnieniem ekonomii Bożej: „Teraz wieloraka w przejawach mądrość Boga poprzez Kościół stanie się jawna na wyżynach niebieskich — zgodnie z planem wieków, jaki powziął Bóg w Chrystusie Jezusie, Panu naszym. W nim mamy przystęp do Ojca" (Ef 3, 10—12). Św. Paweł chce chyba wytłumaczyć Efezjanom — w tym liście chrystologii czasoprzestrzennej — że Chrystus utworzył jakąś świętą czasoprzestrzeń społeczną, zmierzającą ewolucyjnie ku Pełni Bożej w Duchu Świętym: „...abyście zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napęlnieni całą Pełnią Bożą" (Ef 3, 18—19). Warto zauważyć, że św. Łukasz jest nade wszystko teologiem czasu, w *corpus Johanneum* jest głównie teologia przestrzeni, zaś w *corpus Paulinum* dostrzegamy dużo z teologii czasoprzestrzeni.

Kościół antycypuje przestrzeń eschatologiczną, ów siódmy okrąg świata — „Miejsce Odpoczynku Boga" (Dz 7, 49). Czy można mówić o miejscu eschatycznym? Jedni opierając się na teście: „i nie było już dla ziemi i nieba żadnego miejsca" (Ap 20, 11; por. 6, 14; 12, 8), negują istnienie jakiegokolwiek miejsca eschatologicznego. Inni natomiast powołują się na liczne symbole biblijne o przestrzeni eschatycznej: „miejsce wiecznego pobytu" (Tb 3, 6), „Nowe Jerozalem" (Ap 21, 1—27; Hbr 4, 9); „Ojczyzna Niebieska" (J 4, 44; Hbr 11, 14—16); „Dom Ojca" (J 14, 2—3), „Mieszkanie Boga" (Mt 23, 22; Dz 7, 55 n.; 2 Kor 12, 2), miejsce zstąpienia i wstąpienia Jezusa Chrystusa (Dz 1, 9—11; J 3, 13. 31; 1 Kor 15, 47), miejsce przebywania aniołów (Mt 18, 10; 22, 30; Mk 12, 25), a również i nas mieści gdzieś w niebie łaska Boża (Ef 3, 12; Flp 3, 20; 2 Kor 5, 1 n.; Hbr 12, 33). Trzeba przyznać rację temu drugiemu stanowisku. Przynajmniej taka jest struktura języka biblijnego: „W domu mego Ojca jest wiele mieszkań (*moné, mansio*, miejsce przebywania, trwanie). Powiedziałbym wam, gdyby było inaczej; a ja przecież idę, żeby przygotować dla was miejsce. Kiedy zaś odejdę i przygotuję wam już miejsce, przyjdę ponownie i zabiorę was do siebie; abyście byli tam gdzie ja jestem" (I 14, 2—3). Oczywiście, empiryczne obrazy biblijne o przestrzeni trzeba brać jako symbole, które oddają treści całkowicie nieujmowalne dla języka ścisłego. Chodzi tu o przestrzeń duchową, ponadempiryczną, o niewyobrażalnych parametrach, całkowicie nieporównywalnych z doczesnymi, a niekiedy tylko o sposób obrazowy przedstawiania istoty egzystencji bytu. Przede wszystkim „miejsce", „niebo" „wyżyny nie-

bieskie”, „mieszkanie w niebie”, „droga”, „z nieba”, „do nieba” itp. są wyrażeniami językowymi na oznaczenie zbawczego jednoczenia się człowieka z Bogiem (por. Mt 11, 30 n.; 21, 25; Łk 15, 18. 21), opanowania przez człowieka alienacji przestrzeni, jego przebóstwienia wraz z ciałem i całym światem.

4. **Antyprzestrzeń.** W związku z pojęciem przestrzeni zbawczej uwydatniło się jeszcze bardziej zjawisko przestrzeni ujemnej dla człowieka, dehumanizującej, antypersonalnej, niweczącej samo sedno konstrukcji osobowej, co w duchu Biblii można nazwać antyprzestrzenią. Ma ona swój zarodek w grzechu (Hbr 7, 26), ale pełne wymiary uzyskuje w Antychryście (1 J 2, 18. 22; 2 J 7; Ap 13, 11—18; 19, 20), w „Mieście—Antykościół” (Ap 17, 1nn.; 18, 1 nn.), a wreszcie w płaszczyznach niezbawienia: w „przestrzeni (*chora*) śmierci” (Mt 4, 16; Iz 9, 1), „przestrzeni wiecznej męki” (Łk 16, 28) i w „miejscu oddanym diabłu” (Ef 4, 27). Jest to też antyteza owego miejsca „najbardziej własnego” jako miejsce najbardziej nie-swoje (Dz 1, 25b). Antyprzestrzeń polega na niweczeniu „przebywania” Boga w osobie ludzkiej, co jest konieczne dla pełni osobowości i człowieczeństwa. Nie oznacza ona natomiast próżni (*vacuum*). Teologia przyjmuje również na swój sposób zasadę: natura nie dopuszcza próżni (*natura horret vacuum*). Przestrzeń emanuje z bytów stworzonych i jest określana przez ich możność realizacyjną i działaniową. Antyprzestrzeń jest degradacją bytów wyniesionych na najwyższy sposób bytowania. Próżnia natomiast byłaby nicością, nicość zaś nie istnieje, jest tylko zaprzeczeniem bytu.

Istota przestrzeni

Przestrzeń sama w sobie nie jest do końca zrozumiała ani definiowalna w ścisły sposób, stanowi tajemnicę. Ale umysł ludzki próbuje ją ujmować i przynajmniej opisywać. Dla Leukipposa, Demokryta, Epikura, Lukrecjusza, Platona, Plotyna, Newtona przestrzeń jest jakimś idealnym pojemnikiem na rzeczy: absolutna, niestworzona, niezmienna, jednorodna i nieskończona. Kartezjusz, Leibniz, Spencer i Bergson uważają ją za czysty wytwór umysłu ludzkiego, Berkeley i Kant — za formę zmysłowości łączącej impulsy wrażeniowe „jeden obok drugiego”, H. Poincaré i strukturaliści — za naukowy model logiczno-matematyczny. Dla marksistów przestrzeń jest obiektywnym atrybutem materii, jak i czas; dla św. Tomasza z Akwinu jest ona formalnie bytem myślnym, a materialnie ma oparcie w zjawisku ciała; dla wielu późniejszych tomistów nie jest ona ani materialna, ani duchowa. Święty Augustyn nauczał, że przestrzeń została stworzona „razem ze światem rzeczy”, a więc jest skutkiem stworzenia materii i następuje jakby „po rzeczach”. P. Teilhard de Chardin odwrócił ten pogląd uważając, że przestrzeń jest „przed rzeczami” jako mnogościowe prątworzywo i warunek zaistnienia rzeczy z prematerii.

Z punktu widzenia realizmu personalistycznego, za którym się opowiadam, przestrzeń jest materialna, jakkolwiek nie utożsamia się z ciałem ani z rozciągłością ciała, ani z jego kształtem, ani z jego wewnętrznymi wymiarami. Niemniej nie wyczerpują jej, jak chcą tomiści, tylko trzy wymiary mierzone umysłem: długość, szerokość i wysokość. Posiada ona jakiś podstawowy wymiar czwarty w postaci jakiejś „głębokości bytowej”, a nawet piąty w postaci „gęstości stopniowanej”. O ile więc dla Arystotelesa i wielu tomistów przestrzeń jest tylko pojemnikiem ciał naturalnych, stanowiącym środek między ciałami krańcowymi czy między „krańcami ciała mieszczącego”, to dla personalizmu przenika ona ponadto ciała i ma ścisły z nimi związek bytowy. Jest ona następnym po bytowości cielesnej aktem materialnej stworzoneości. Można nawet powiedzieć, że byt emanuje z siebie najpierw realną materialność, ta z kolei swoje struktury, a z nich wyłania się przestrzeń na różne sposoby. W tym sensie przestrzeń jest systemem wzajemnych relacji między stworzonymi rzeczami na bazie materii, w tym zarówno systemem współodniesień struktur rzeczy, jak i sposobem ich permanencji oraz rozwoju.

„Granice” przestrzeni są skończone i zarazem nieostre oraz ruchome w zależności od promienia tworzenia się bytu (lub bytów) i kształtowania się jego relacji do innych. Zachodzi tu dialektyczne sprzężenie. Byt cielesny posiada swój „ruch na zewnątrz”, a więc niejako „ku przestrzenności”, wtórnie z kolei „powraca do siebie”, czyli przestrzeń powraca do bytu. Przypomina to częściowo związanie przestrzeni z polem grawitacyjnym u Einsteina, z tym jednak, że tutaj byt jest polem genetycznym zarazem. Wspomniane oba ruchy wywodzą się genetycznie z natury bytu, w rezultacie jednak konstytuują ten byt przestrzennie, „przechodzą” przez jego wnętrze, wymierzają go w relacjach wewnętrznych i zewnętrznych, objawiają jego głębię na zewnątrz, ukazują jego ilość, wyrażalność, pochodne kształtów i rozciągłości oraz komunikację z innymi rzeczami. Nawet byt duchowy ma głęboką relację ku przestrzeni, jakkolwiek relacja ta jest widzialna i mierzalna jedynie w przyzmacie ciała. Redukcyjnie można powiedzieć, że przestrzeń jest opisem bytu w aspekcie wewnętrznej i zewnętrznej relacji do innego bytu lub zespołu bytów. Dlatego też i ducha nie określa się przez „nieprzestrzenność” ani zresztą przez „niematerialność”, lecz raczej przez bytowanie ku wewnątrz.

Tomistyczny pogląd, że przestrzeń stanowi środek między krańcami, łącznie z wymiarem długości, wysokości i szerokości, wszystko to tworzone formalnie przez umysł — personalizm może przyjąć w tym sensie, że byt osobowy posiada szczególną relację do przestrzeni rzeczy, a mianowicie może ją specjalnie interpretować, humanizować, poddawać pod swoją władzę w jakimś stopniu, słowem: personalizować. Przestrzeń leży u źródeł pragenezy czło-

wieka, a zarazem w jego osobowym wyrazie osiąga swój kres i sens. Tym samym kończy się w pewnym aspekcie spór o obiektywność względnie subiektywność przestrzeni. Jest ona obiektywna, ale na etapie bytu ludzkiego staje się zarazem subiektywna.

Powiązanie przestrzeni z osobą ludzką tworzy szczególną wyrazowość oraz językowość. Wyrazowość przestrzeni jest ogromnie bogata. Kula oddaje doskonałość, głębię świata i nieskończoność; walec — ciężar, fundament lub ruch jednokierunkowy; długie przestrzenie równoboczne — beznadziejowość; wielosłupy — wieloświatość; ostrosłupy — kierunkowość; różnorakie kształty bryłowe — jakby treści i pojęcia bytu; zbliżanie się, choćby pozorne, do płaszczyzny i linii — lekkość, ulotność, niematerialność itp. Jednocześnie wszystko to jest nie tylko odczytywane przez człowieka, ale również w pewien sposób artykułowane przez niego, przynajmniej współartykułowane. Dlatego przestrzeń stanowi podstawę dla języka między bytami. W aspekcie religijnym jest to język między człowiekiem a Bogiem, Stwórcą i Zbawcą, a wtórnie człowieka z człowiekiem. Od strony Boga przestrzeń jest nieodzowną konstrukcją „mowy do człowieka”, mowy rzeczywistości; od strony człowieka przestrzeń jest tworzywem, dzięki któremu osoba konstytuuje swój świat wewnętrzny w wyrazie, wyraża siebie na zewnątrz oraz komunikuje się z rzeczami, innymi ludźmi i z Bogiem. A zatem przestrzeń jest budulcem komunikacji między indywiduum a indywiduum oraz między jednostką a całością świata.

Przeźrzeń i czas

W dawnych teoriach przeźrzeń oddzielano od czasu: przeźrzeń to ciągłość nieruchoma (*continuum permanens*), suma wszystkich miejsc zajmowanych przez ciała, czas zaś to ciągłość płynna (*continuum fluens*), niezależna od przeźrzeni miara ruchu ze względu na „wpierw” i „później”. Pełnego złączenia dokonali dopiero H. Minkowski, E. Einstein, J. Jeans, którzy potraktowali czas jako czwarty wymiar przeźrzeni tak, że stał się funkcją przeźrzeni. W następstwie tego powstał termin „czasoprzeźrzeń”. P. Teilhard de Chardin odwrócił ten stosunek wychodząc z założenia prymatu czasu wobec przeźrzeni, a więc uważając czas za „pierwszy” wymiar świata w ruchu. Stworzył więc termin „przeźrzenioczas” (*l'espace-temps*). Moim zdaniem nie sposób wyrokować, co jest pierwsze: przeźrzeń czy czas. Jedno i drugie jest sprzężone w jedną diadę czy parę bytową o charakterze elipsy posiadającej dwa ogniska jednocześnie. Razem dają twórczy ruch bytowi w dziedzinie relacji na zewnątrz i zarazem ku jakiemuś decydującemu punktowi, ku któremu ciąży wewnętrzna struktura bytu materialnego. Czas i przeźrzeń nie istnieją rozdzielnie ani nie utożsamiają się, choć jedno nie może istnieć bez drugiego.

Dla chrześcijańskiej teologii dziejów i dla teologii świata nie bez znaczenia jest hipoteza ogólnego kształtu czasoprzestrzeni (słowo to bierzemy bez prymatu któregośkolwiek współelementu). Kształty takie rysują się jednak w zależności od ogólnego modelu koncepcyjnego świata:

1. Skrajnie statyczna wizja przestrzeni łączyła się głównie z dwoma modelami:

a) immobilistycznym w starożytności Cü-Jüan († 278 prz. Chr.) i dżinizm (jaina), w czasach nowożytnych Wang-Fu-czy († 1692) oraz młody A. Einstein (1916) — gdzie świat jest nieskończony w czasie, bez początku i końca, a przestrzeń jest skończona, ma kształt łyżki odwróconej, walca lub kuli, według Einsteina z piątym wymiarem zakrzywienia, przy tym jest nie stworzona, wszędzie równoważna, absolutna, nie związana z bytami wewnętrznymi, niezmienna w sobie, choć pozostaje w jakimś ruchu akcydentalnym dzięki czasowi;

b) stacjonarnym — w nowszych czasach: I. Newton, H. Bondi, F. Hoyle, Th. Gold — gdzie czas i przestrzeń dążą do nieskończoności, świat jest zawsze taki sam, a przestrzeń jest dowolnym, jednorodnym i obojętnym pojemnikiem rzeczy, nie ma żadnych „uprzywilejowanych” miejsc, dąży do nieskończoności bez realnego stawiania się w niej czegośkolwiek, a choć jest z natury dyskomunikacyjna, bo ciała w niej ciągle uciekają od siebie, to jednak „miejsca puste” stale wypełnia fizyczna autokreacja.

Modele, immobilistyczny i stacjonarny, są nieużyteczne dla teologii.

2. W modelu repetycyjnym mamy również dwie wersje:

a) cykliczną, rozwijającą się od kultur starożytnych, współcześnie odnawianą przez A. Friedmana, H. P. Robertsona i wielu marksistów polskich; według niej czasoprzestrzeń ma schemat pulsowania, oscylowania lub biegu po kole, dzięki czemu wszystko wiecznie się powtarza, kreśląc bądź to zamknięte koło, bądź to nieskończony łańcuch kół-ogniw, bez pierwszego i ostatniego;

b) hierarchiczną, zwaną też wyspą (G. Bruno, I. Kant, J. Lambert, C. V. I. Charlier), według której nasza czasoprzestrzeń ma być podukładem jakiegoś większego układu, czasoprzestrzennego, tamten z kolei podukładem następnego, i tak w nieskończoność, a więc czasoprzestrzeń, dostępna człowiekowi, jest tylko najprostszym elementem wielokształtnej geometrycznie, monstrialnej w kształtach i niekończącej się struktury struktur.

Również i schematy repetycyjne nie wnoszą niczego do teologii chrześcijańskiej.

3. Istnieje wreszcie model ewolucyjny, który posiada trzy główne odmiany:

a) w modelu „świata rozszerzającego się” od zwykłego miejsca w nieskończoność (W. de Sitter, A. S. Eddington, E. P. Hubble, E. Whittaker, H. Bergson) czasoprzestrzeń przypomina swym kształtem zewnętrznym rozchodzenie się fal czy promieni od punktu środkowego we wszystkich kierunkach naokoło, w rezultacie zmierza do jakiejś „przestrzeni pustej” czy do samounicestwienia;

b) w modelu „pierwotnego atomu”, zwykłego lub gorącego czy „wybuchu” (R. A. Alpher, H. Bethe, G. A. Gamow, G. Lemaitre), obraz czasoprzestrzeni jest identyczny jak wyżej, choć bardziej związany z materią i działaniem się świata;

c) w modelu anizotropowym (K. Gödel), stożkowym (L. C. Cuénot), wrzecionowatym (Pius XII) i omegalnym (P. Teilhard de Chardin) czasoprzestrzeń ma dwa graniczne punkty: początkowy i ostatni, a przy tym także postać ruchu od podstawy do szczytu, od jakiejś przed-czasoprzestrzeni ku super-czasoprzestrzeni lub od mnogości Alfa ku punktowi Omega, dzięki czemu przestrzeń jest jednorazowa, niepowtarzalna, ukierunkowana i odpowiada idei stworzenia oraz eschatologii.

Model wrzecionowaty lub stożkowo-omegalny zdaje się najlepiej odpowiadać ideom chrześcijańskim. Musi być jednak uzupełniany przez pluryformizm bytowy. Oczywiście, teologia nie dyktuje naukowego obrazu czasoprzestrzeni. Ale dla swoich potrzeb broni stanowczo trzech punktów: stworzenia czasoprzestrzeni przez Boga za pośrednictwem bytów, pewnego nachylenia jej ku człowiekowi i dążenia do jakiegoś punktu finalnego. Charakter kreacyjny czasoprzestrzeni podporządkowany jest przede wszystkim kategoriom odkupienia i zbawienia człowieka. Nachylenie ku osobie ludzkiej przypomina mikroczasoprzestrzeń stożkową, nie chodzi tu wszakże o kosmologiczny stożek świetlny. Teologia operuje swoim językiem. W odniesieniu do osoby ludzkiej czasoprzestrzeń ma absolutny, jednorazowy początek, centralne wypełnienie przez wymiar dodatni humanistycznie, oraz absolutny kres doczesny, połączony wszakże z metafizyczną ekstazą ku jakiejś innej czasoprzestrzeni duchowej. Niezliczone mikroczasoprzestrzenie są koncentryczne w stosunku do makroprzestrzeni. Przy tym czasoprzestrzeń jest w ogólności anizotropowa, tzn. nieodwracalna, jednorodna, niepowtarzalna, jedynie wewnątrz siebie może mieć pewne pola izotropowe — powtarzalne, odwracalne, wieloznaczne. Prawa te przedstawiają się trochę odmiennie na bazie ekonomii Bożej.

Ekonomia czasoprzestrzeni

Pismo Święte — wbrew poglądom R. Bultmanna, który nie rozumiał języka mitologicznego biorąc go za literalny — opiera się na założeniu, że bez względu na wyobrażenia kosmologiczne, Bóg

realizuje ekonomię czasoprzestrzeni w świecie zmierzającą ku pełni: *oikonomia tou pleromatos ton kairon* (Ef 1, 10). Ekonomia ta zarówno w aspekcie stwórczym, jak i zbawczym określa rzeczywistość z góry, faktycznie i nieodwracalnie. Bóg mówi do człowieka rzeczywistością czasoprzestrzeni. Jednocześnie jednak zgodnie z ideą współpracy: *synergeia, cooperatio* (Mk 16, 20; Rz 8, 28; 1 Kor 8, 9; 16, 16; 2 Kor 1, 24; 6, 1; Kol 4, 11; Flp 2, 25; 4, 3; Jk 2, 22), człowiek jako istota rozumna, dążąca i wolna jest dopuszczony — jako wliczony z góry współelement — do udziału w kształtowaniu się tej ekonomii Bożej w świecie, która dzięki temu otrzymuje również i ludzki charakter ekonomii czasoprzestrzennej.

Dla chrześcijaństwa przestrzeń stanowi rodzaj sakramentu, który wyraża i daje łaskę Królestwa Niebieskiego. Sakrament ten bazuje na „ciele” Chrystusa i uobecnianiu tego miejsca w czasoprzestrzeni Kościoła. Tutaj ekonomia czasoprzestrzeni stwórczej przetwarza się w ekonomię czasoprzestrzeni zbawczej. Człowiek dostępuje wszechmocy Bożej i współpracuje w „odkupieniu czasoprzestrzeni” (Ef 5, 16). Wdziera się on w Absolut dzięki Jezusowi Chrystusowi, który jest kluczem do wszelkiej czasoprzestrzeni i jakby uosobieniem jej ekonomii. Moc sakramentalna udziela się nawet poprzez samą względność czasoprzestrzeni, bowiem „we wszystkim jest nieśmiertelne tchnienie” (Mdr 12, 1).

Sakrament czasoprzestrzeni przechodzi w liturgię. Czasoprzestrzeń liturgiczna ma tylko pozory parametrów naturalnych, fizycznych, jej istota polega na wspieraniu ludzkiej mocy „opanowywania ziemi” (Rdz 1, 28). Dzięki temu czasoprzestrzeń stworzona jest twórczym, znakiem, językiem dla nowych wartości, znaczeń i sensów zbawczych. Jest ona jakimś misteryjnym i symbolicznym językiem o zbawieniu, dokonującym się w świecie, a dopełniającym się ostatecznie poza wszelką czasoprzestrzenią. Wielkości negatywne mają być, w miarę możliwości, opanowane, poddane działaniu ludzkiemu i odwrócone na jego korzyść. Czasoprzestrzeń przeniesiona niejako na teren zbawienia i liturgii otrzymuje nowe, niepojmowalne i niezwykłe prawa: możliwość odwracalności, sięganie do prapoczątków, przetwarzanie kierunków ruchu, wydobywanie wyższych owoców. Przy pomocy czasoprzestrzeni skończonej osiąga się coś z nieskończoności bytu, tworzy się świat ponadczasoprzestrzenny, unika się antyczasoprzestrzeni. Przez czasoprzestrzeń doczesną, dzięki liturgii, prześwieca Czasoprzestrzeń Wiecznej Jerozolimy (Ap 21, 1 nn.; 1 Kor 15, 49. 51).

Czasoprzestrzeń ugina się niejako także pod działaniem moralnym człowieka. W aspekcie moralności chrześcijańskiej czasoprzestrzeń jest ruchomą relacją życia materialnego do etycznego. Jest ona nie tylko po to, by jakiś byt stał się człowiekiem, ale także po to, by człowiek stawał się bardziej człowiekiem, by czynił dobrze i tworzył zbiorowość dobra. W ten sposób człowiek wyzwala czaso-

przestrzeń: „Jakże możecie powracać do bezsilnych żywiołów, żeby na nowo popaść w ich niewolę?” (Ga 4, 9). Służy ona zatem do moralnej samorealizacji człowieka: jego rozwojowi, stawaniu się osobą, świętości. I dobro moralne przewycięża wszelki bezwład przestrzeni.

I wreszcie czasoprzestrzeń jest bazą dla twórczej działalności człowieka, a więc dla podtrzymywania i odradzania przyrody, konstruowania nowych światów, wykorzystywania przestworzy, rozwijania kultury czasoprzestrzeni, rozwijania czasoprzestrzeni społecznej, wyzwalań jej z różnych degeneracji i tworzenia, na ile to możliwe, nowych jej wymiarów oraz odniesień. Istnieje cała chrześcijańska prakseologia przestrzeni. Za pomocą miejsca Chrystusa chrześcijanin tworzy ponadto coś ze zbawczej czasoprzestrzeni: prawdę, dobro, wolność, życie, osobowość, nową ludzkość, nieśmiertelność (np. Ef 1, 1 nn.; Flp 2, 5 nn.; Kol 1, 15 nn.). Dziś, kiedy człowiek coraz głębiej odkrywa, że sam jest częścią czasoprzestrzeni, a nawet jej centrum, że czas i przestrzeń przepływają nie tylko przez jego ciało i dzieje, ale i przez duszę, musi uznać czasoprzestrzeń za jedną z podstawowych wielkości i wartości, musi ją poddać sodzologii: rozumnej, dążeniowej, skutecznej, i musi, wreszcie, współstwarzać z Bogiem nową czasoprzestrzeń.

ESQUISSE DE LA THÉOLOGIE DE L'ESPACE

Le temps-espace appartient aux problèmes de fond, surtout dans la théologie de l'histoire et du monde, comme aux problèmes méthodologiques. Quant à l'espace lui-même, la Bible le rend par différents termes: monde, ciel et terre, abîme, éon, royaume de Dieu, Église, *chora*, *choreo*, *choridzo*, *chorisis*, *chorismos*, *choris*, *topos*, *chorion*, *eurychoria* et autres. Ces termes expriment aussi les différentes espèces d'espace: primaire (cosmique, géo-biologique, topologique, social, intrapersonnel) et secondaire (technique, idéal, salvifique et „rejeté”). Pour le réalisme personnaliste, l'espace est un attribut objectif de la matière et constitue la première après l'existence matérielle-extensive l'émanation de l'être matériel, définissant l'ensemble de ses relations internes et externes avec le corps. Il constitue une dyade inséparable avec le temps. Le modèle conique du temps-espace est le plus proche de la théologie. Finalement, le temps-espace n'est pas seulement donné à l'homme, mais aussi imposé de sorte qu'il doit développer son économie particulière.