

KIEDY ON PONOWNIE PRZYJDZIE?

Filozoficzne rozważania o czasie paruzji

Pytanie, kiedy powtórnie przyjdzie Chrystus, pozostaje dręczącym pytaniem. Raz po raz pojawiają się kolejne wyliczenia dotyczące końca świata. Jak można przypuszczać – za każdym razem okazują się one błędne. Wystarczy otworzyć Nowy Testament, aby się dowiedzieć, że jedynie pewna jest tu nieprzewidywalność. Nadejdzie On jak „złodziej w nocy” (1 Tes 5,2), „o godzinie, której się nie domyślacie, Syn Człowieczy przyjdzie” (Łk 12,40). Najbardziej klarowną wypowiedzią może być jedynie słowo Jezusa: „Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec” (Mk 13,32).

Ta nieprzewidywalność, po tym jak wszelkie przepowiednie okazały się bezwartościowe, pozwoliła przygasnąć oczekiwaniu na ponowne przyjście Chrystusa. W życiu większości chrześcijan nie odgrywa już ono praktycznie żadnej roli. Wprawdzie w każdej Eucharystii nawet dwukrotnie wspominamy o ponownym przyjściu Chrystusa, najpierw w aklamacji po wersecie wprowadzającym „oczekujemy Twego przyjścia w chwale” i jeszcze raz po Ojcie Nasz, pod koniec tzw. embolizmu: „abyśmy... pełni nadziei oczekiwali przyjścia naszego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa”. Niestety wielu celebrantów pomija tę modlitwę, która próśby modlitwy Pańskiej odnosi do współczesnych potrzeb¹. Pomimo stale powtarzanego przypomnienia, ponowne przyjście Chrystusa pozostaje nie tylko najbardziej tajemniczym misterium życia Jezusa; przypomnienie to stało się dla wielu, może nawet dla całego Kościoła, najbardziej pozbawionym znaczenia². Kilka przemyśleń

¹ Zamiast „zachowaj nas od ... grzechu i zamętu” byłoby lepiej przetłumaczyć: „zachowaj nas od niepokoju i przemocy” lub, bardziej współcześnie, „od rozruchów i terroru”

² Karl Barth podczas swojej wizyty w Rzymie po II. Soborze Watykańskim skierował pytanie do teologii soborowej a dokładniej do Konstytucji duszpa-

poczynionych już dawno przez filozofów na temat istoty czasu i przyszłości, mogłoby pomóc w nadaniu znaczenia misterium paruzji.

1. Filozofowie i czas

1. Jednym z pierwszych i najbardziej znaczących, którzy medytowali nad istotą czasu, był św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*. W księdze 11. zastanawia się nad kwestią czasu, pytając, co robił Bóg przed stworzeniem świata. Jego pierwsza (często cytowana) odpowiedź na pytanie o istotę czasu brzmi: „Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”³ Św. Augustyn nie poprzestaje jednak na tej odpowiedzi. Jako retor i gramatyk wie, że rozróżnia się trzy wymiary czasu: przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Jako filozof stwierdza, że bycie przypisać można tylko terażniejszości, ponieważ przeszłość już nie istnieje a przyszłość jeszcze nie nadeszła. Terażniejszość jednakże, ściśle biorąc, nie jest niczym więcej niż tylko przemijającą chwilą. Gdzie i jak istnieje więc czas? Odpowiedź na to jest zarówno łatwo zrozumiała jak i zaskakująca: „Wymiary czasu istnieją tylko w świadomości”⁴, przeszłość jako wspomnienie, przyszłość jako oczekiwanie, terażniejszość jako postrzeganie. Św. Augustyn objaśnił zatem czas jako zjawisko psychiczne, będące treścią ludzkiej świadomości.

Wprawdzie inną drogą, ale doszedł on do tego samego wniosku, co przed wiekami Arystoteles, którego nauka o czasie nie była mu obca⁵. W 2. księdze zatytułowanej *Fizyka*, poświęconej ruchowi lub zmianie (*kinésis*), również Arystoteles pytał o istotę czasu, w którym dokonuje się każda zmiana. W odpowiedzi sformułował początkowo zadziwiająca definicję: „Czas jest liczbą ruchu (ew. zmiany) *po przed i po*”⁶ Definicji tej stawiano czasem zarzut, że

sterskiej *Gaudium et spes*, czy nie zapomniała o sądzie ostatecznym, zamiast odpowiedzi nastąpiło kłopotliwe milczenie. Zobacz: Karl Barth, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, s. 30-31.

³ Augustinus, *Bekenntnisse XI*, 14.

⁴ Tamże XI, 20: „Sunt enim in anima tria quaedam et alibi ea non video”

⁵ Tamże. XI, 23-26.

⁶ Aristoteles, *Physik* Ä 11, 219b 1-2, 220a 24-26.

poprzez „przed i po” zakłada już to, co ma być zdefiniowane. Jeśli jednak pojęcia te zastąpimy czymś konkretnym, dającym się zaobserwować, np. kielkiem i rośliną lub startem i metą jakiegoś wyścigu – a Arystoteles myśli zawsze konkretnie – wtedy nie powstaje błędne koło. Problemem tej definicji jest raczej pojęcie „liczby”. Liczba zakłada wielokrotną równość, np. noce lub dni niezmiennie następujące po sobie, podobnie jak rozmaite stadia ruchu lub zmiany. Zaczyna się tu problem także dla Arystotelesa. Liczyć potrafi tylko *Psyche*, tzn. świadomość, która skupia różnorodne, nie jednocześnie istniejące do jednej liczby. Prowokuje to Arystotelesa do następnego pytania, czy mógłby istnieć czas bez ludzkiej świadomości. Dochodzi on do wniosku, że wtedy nadal istniałaby wprawdzie „istota czasu”, tzn. ruch lub zmiana, lecz nie czas jako taki, tj. „policzalna” lub czasowo zmierzona zmiana⁷. Czas jest zatem również dla Arystotelesa fenomenem świadomości.

Średniowieczne rozważania zajmowały się przede wszystkim relacją czasu i wieczności. Na relacji tej skupiał się już św. Augustyn⁸. Temat powiązania czasu ze świadomością został ponownie podjęty dopiero w czasach nowożytnych. Spinoza i Leibniz widzieli w czasie *ens rationis*, „nic innego niż sposób myślenia”, względnie *une chose idéale*⁹. Kant rozumiał go jako z góry założoną formę wewnętrznego postrzegania¹⁰, Bergson rozróżniał między *durée*, doświadczanym w świadomości, a materialnie mierzonym czasem¹¹, Husserl z kolei stworzył *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (*Fenomenologię wewnętrzną świadomości czasu*), w której rozróżnia między „retencją” a „protencją”¹². Już

⁷ *Physik* Ä 14, 223a 21-29.

⁸ *Bekenntnisse* XI,10-13, 29-30.

⁹ B. Spinoza, *Cogitata metaphysica* (1663) I,4 (ed. Gebhardt Bd. I, s. 244): „merus modus cogitandi”; G.W. Leibniz, *Fünftes Schreiben an Clarke* (1716), 33 (ed. Gerhardt Bd. VII, s. 396).

¹⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1783), *Transzendentaler Ästhetik*, Zweiter Abschnitt: Von der Zeit (A 30-40); tak już w: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma atque principiis* (1770), 14.

¹¹ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1889, s. 154.

¹² E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928), w: *Husserliana, Gesammelte Werke*, Bd. X, Den Haag 1966, zwłaszcza, 24 und 39. Wykłady Husserla zredagowała jego asystentka Edith Stein.

przed nim Maurice Blondel w podobny sposób odróżniał pojęcia *prospection* i *réflexion*¹³.

2. Może wydawać się dziwnym, że czas ma być tylko fenomenem świadomości. Jesteśmy przyzwyczajeni, aby postrzegać go jako coś obiektywnie danego, odmierzanego przez zegary i kalendarze, coś narzuconego i czemu pozostajemy podporządkowani. Pomijamy przy tym, że kalendarze i zegary są rezultatem konwencji społecznych. Mają one stworzyć równoczesność między przeżyтыми czasami indywiduów, bez której życie we wspólnocie i w społeczeństwie nie byłoby możliwe. Jeszcze dziś używane są na świecie różnorodne kalendarze. Zegar mechaniczny został wynaleziony po to, aby o właściwym czasie zwoływać jednocześnie wszystkich mnichów konwentu na wspólną nocną modlitwę. Tak zwany obiektywny czas, odczuwany jako trwałe nieprzepuszczalne naczynie, jest konwencjonalnym ujednoczeniem wszystkich indywidualnych czasów, nawiązujących do „istoty czasu” Arystotelesa.

Podobną analizę należałoby przeprowadzić w odniesieniu do niewyobrażalnych okresów kosmicznych. „Istota czasu” istniała tam już zawsze. Jednak dopiero dzięki pracy astronomów te okresy astronomiczne stały się mierzalnym i obliczonym czasem. Również wtedy nieodzowna była ludzka świadomość, która zdołała pojąć takie okresy.

2. Zrozumienie czasu i ponowne przyjście Chrystusa

Ale co to wszystko ma wspólnego z pytaniem o powtórne przyjście Chrystusa?

1. W odpowiedzi należy najpierw przywołać obserwację św. Augustyna, że czas składa się głównie z przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Wszystkie trzy należy rozumieć jako fenomeny świadomości, zaś oczekiwaniu przyszłości poświęca św. Augustyn szczególną uwagę¹⁴. Różnica między przyszłością i przeszłością, między przed i po, która konstytuuje czas, polega jednakże nie tylko na odmienności dwóch kierunków widzenia, oczekiwania lub

¹³ M. Blondel, *Der Ausgangspunkt des Philosophierens* (1906). Hamburg 1992, s. 72-76.

¹⁴ *Confessiones XI*, 18-19.21.

wspominania. Przyszłość i przeszłość pojawiają się w świadomości w dwóch różnych rodzajach bycia. To, co będzie, może być oczekiwane jedynie jako możliwe – co zawsze także znaczy, że przeciwieństwo jest zasadniczo również możliwe. W odniesieniu do przeszłości możemy natomiast o czymś możliwym mówić tylko w kategoriach nierzeczywistych: „Byłoby to możliwe”. Jeśli psychologicznie bardzo się staramy wymazać wspomnienie lub je zmienić, to co przeszłe pozostaje jednak jako rzeczywiście niezmiennalne. Nie daje się już żadną mocą wymazać, odwołać lub choćby tylko zmienić. „Co się stało, to się nie odstanie”, przypominał już o tym Bernard z Clairvaux¹⁵, i doświadczenie to opiera się chyba na zasadzie sprzeczności¹⁶. Również zaniedbania z przeszłości nie dają się zwyczajnie nadrobić; w najlepszym razie będzie w przyszłości możliwe coś podobnego.

Uwaga filozofów skierowana była dotychczas przede wszystkim na tę niezmienną, niejako „konieczną” przeszłość¹⁷. Wydaje się, że jest ona lepszą podstawą filozoficznego myślenia niż niepewna przyszłość. W odniesieniu do ponownego przyjścia Chrystusa interesuje nas tu jednak głównie przyszłość. Jawi się ona przed nami jako mniej lub bardziej szeroko otwarty wachlarz rozmaitych możliwości. Możliwości te wprawdzie wzajemnie się wykluczają, lecz zasadniczo są one wszystkie możliwe. Każda z tych przyszłych możliwości wynika albo z mojego własnego czynienia i chcenia lub z okoliczności, którym moje chcenie nie potrafi się przeciwstawić, i chyba najczęściej z kombinacji tych obydwu. Ważne jest przede wszystkim jedno: Wśród wszystkich możliwości mojej przyszłości znajduje się tylko jedna, która z absolutną pewnością stanie się rzeczywistością, chociaż również jej

¹⁵ „Quod factum est, factum non esse non potest”: Bernhard von Clairvaux, *De Consideratione V*, 12, 26; vgl. auch R. Descartes, *Principia Philosophiae I*, 49.

¹⁶ M. Blondel, *L'Action* (1893), s. 307, und: *Elementarprinzip einer Logik des moralischen Lebens* (1903), w: Peter Reifenberg, *Verantwortung aus der Letztbestimmung. Maurice Blondels Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens*. Freiburg-Basel-Wien 2002, s. 529; por. do tego *Kommentarz*, tamże s. 585-589.

¹⁷ Por. Polemikę Kierkegaarda z Heglem: *Philosophische Brocken, Zwischenspiel*: „Ist das Vergangene notwendiger als das Zukünftige? oder Ist das Mögliche, indem es wirklich geworden ist, dadurch notwendiger geworden, als es war?“ Również forma przeszła w sformułowaniu Arystotelesa (*τὴν τί ἢ ἐν εἰναι*) odnośnie istoty, byłaby godna zastanowienia.

„Kiedy” i „Jak” pozostaje nieznane. Urzeczywistnienie tej preferowanej możliwości zniweczy jednocześnie wszystkie inne; ponieważ możliwością tą jest moja śmierć. Moja cała przyszłość rysuje się na horyzoncie mojej śmierci, (która jeszcze nie nadeszła), bez względu na to, czy tego chcę i czy jestem tego świadomy. Dlatego więc filozofowie zalecali *meditatio mortis* będące kluczem do mądrości i uświadomieniem własnej śmiertelności.

Ponowne przyjście Chrystusa zajmuje dla chrześcijan podobne miejsce, co własna śmierć. Powtórne przyjście Chrystusa jest inną możliwością przyszłości, której urzeczywistnienie jest tak samo pewne, jak pewna jest własna śmierć. Tylko „Kiedy” i „Jak” (tego urzeczywistnienia) pozostaje bardziej ukryte. W ten sposób zarysowuje się dla wierzącego każda możliwość na podwójnym horyzoncie własnej śmierci i ponownego przyjścia Chrystusa. Wierzący nie może patrzeć w przyszłość nie biorąc pod uwagę ponownego przyjścia Chrystusa. Każdy wierzący chrześcijanin żyje, świadomie lub nieświadomie, mając na horyzoncie „bliskie oczekiwanie”, a *meditatio mortis* musiałoby zostać, teologicznie biorąc, uzupełnione a może nawet zastąpione przez *meditatio parusiae* czyli uświadomienie ponownego przyjścia Chrystusa.

2. Ale jak uchwycić ten już niewyobrażalny horyzont ponownego przyjścia Chrystusa, aby się według niego orientować? Pozostaje ludzka pokusa, aby przywłaszczyć sobie przyszłość, przewidzieć ją a nawet zaplanować. Przyszłość jako taka i zarazem obfitująca w możliwości pozostaje jednak w dużej mierze nierozporządzalna – zupełnie inaczej nierozporządzalna niż niesterowalna już przeszłość. Prognozy, również te krótkoterminowe, obarczone są niepewnością, nawet wtedy, kiedy opierają się na obiektywnych danych. Futurologia, nauka o przyszłości, przeżywała krótki okres rozkwitu w latach sześćdziesiątych. Rzeczową postawą wobec przyszłości, wobec każdej przyszłości, nie jest poznanie, ani nawet chcenie, lecz oczekiwanie. Przyszłość wymaga gotowości przyjęcia rysujących się możliwości, dopasowania się do nich i ich wykorzystania, niezależnie, czy odpowiadają one moim przewidywaniom i moim życzeniom. Oczekiwanie jest odczuwane emocjonalnie jako nadzieja lub jako obawa. Oczekiwanie jest sprawą serca, miłości, tęsknoty, ale także strachu. Spojrzenie w przyszłość jest nacechowane wartościami i uzasadnione nimi.

To odniesienie do wartości każdego oczekiwania przyszłości zostaje jeszcze raz wzmocnione i zmienione w oczekiwaniu na ponowne przyjście Chrystusa. Heidegger słusznie zauważył: „Struktura chrześcijańskiej nadziei będąca w rzeczywistości sensem odniesienia do paruzji, jest radykalnie inna niż wszelkie oczekiwanie”¹⁸. Ponowne przyjście Chrystusa, tak jak moja śmierć, jest jedyną na pewno przewidywalną możliwością przyszłości. Jednak podczas gdy moja śmierć oznacza niespełnienie tak wielu a nawet wszystkich innych możliwości i dlatego głównie obciążona jest strachem, zaznacza się na horyzoncie ponownego przyjścia Chrystusa dodatkowa wartość i sens wszystkich innych przyszłych możliwości. W świetle powracającego w chwale na sąd Chrystusa, każda inna możliwość okazuje się ważna albo nic nie znacząca. Jest to bezpośrednio istotne dla wyboru możliwości, przed którymi stanąłem. Otrzymują one pozytywny lub negatywny indeks wartości albo poprzez moje stęsknione oczekiwanie ponownego przyjścia Chrystusa, albo też przez mój lęk przed nadchodzącym sądem. „Bliskie oczekiwanie” jest jednak głównie sprawą miłości. Kto kocha, tęskni za obecnością ukochanego. Tęsknota ta wartościuje wszystko inne, zależnie od tego, czy przybliżyła to wyczekiwaną obecność, czy też ją powstrzymuje.

Jeszcze bardziej zrozumiała jest kolejna różnica między moją śmiercią a ponownym przyjściem Chrystusa. Moja śmierć dotyczy tylko mnie samego i mój świat i pośrednio również moich bliskich. Natomiast ponowne przyjście Chrystusa dotyczy całej ludzkości i jej historii i tylko pośrednio także mnie. Nadaje ono sens i wartość historii ludzkości, i dopiero z tego wypływa sens i wartość również dla mnie. Sąd związany z ponownym przyjściem Chrystusa jest sądem nad światem, sądem nad całą historią ludzkości, podczas gdy sąd nade mną i moim życiem odbywa się przy mojej śmierci. Oczekiwanie na ponowne przyjście Chrystusa może w ciężkich czasach dać pocieszającą pewność, że całą historię ludzkości Bóg „doprowadzi do porządku”

¹⁸ M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie der Religion*, Freiburg Wintersemester 1920/21, w: Gesamtausgabe, Bd. 60, Frankfurt/Main 1995, s. 102.

3. Refleksje nad momentem paruzji

Kiedy jednak nadejdzie ta chwila? Aby odpowiedzieć na to pytanie, spytaliśmy filozofów o ich pogląd na istotę czasu i przyszłości. Ich odpowiedź była jednoznaczna: czas jako taki jest powiązany ze świadomością i przyszłość musi być rozumiana jako oczekiwanie możliwego. To z kolei nie pozwala dokładnie przepowiedzieć przyszłości a tym bardziej chronologicznie ją wyliczyć. Wprawdzie możemy drukować kalendarze i agendy oraz układać terminarze, jednak czy i jak zostaną wypełnione te schematy czasowe, pozostaje niewiadome. Często też traktujemy to, co zapisaaliśmy w agendzie, jakby to była niezmiennalna przeszłość. Jednak nawet najlepsze planowanie czasu nie zawsze da się w pełni dotrzymać. Planowanie to odnosi się tylko do możliwości w przyszłości, których urzeczywistnienie w znacznej mierze zależy od naszego własnego chcenia i czynienia. Zrealizowanie przyszłych możliwości, którymi nie dysponujemy, daje się jeszcze w mniejszym stopniu przewidzieć i wyliczyć. Trzęsienia ziemi i wybuchy wulkanów nie są do przewidzenia, mimo wszelkich starań naukowców. Tym bardziej dotyczy to takiego zdarzenia, które z zewnątrz wkracza w nasze życie i historię, tak jak to ma miejsce w przypadku ponownego przyjścia Chrystusa. Zostało ono wprawdzie zapowiedziane i z całą pewnością nastąpi. Jednakże równocześnie wyraźnie zaznaczono, że nie da się ono wyliczyć. Do podobnych wniosków musiałyby też prowadzić filozoficzne przemyślenia w sprawie paruzji.

Dochodzi do tego filozoficzna refleksja należąca do dziedziny metafizyki. Ponowne przyjście Chrystusa oznacza bez wątpienia także „koniec czasu”. Gdy zostanie osiągnięta granica horyzontu całej ludzkiej przyszłości, nadejdzie kres konwencjonalnego czasu. Podobnie śmierć przyniesie koniec mojego czasu; jednak przez innych, pozostałych przy życiu, może być ona potraktowana jako coś przeszłego i umieszczona w konwencjonalnym schemacie czasu. Nie jest natomiast możliwe tego rodzaju zaszeregowanie w odniesieniu do powtórnego przyjścia Chrystusa. Nie ma tam pozostałych przy życiu; ponowne przyjście Chrystusa nigdy nie może stać się przeszłością. Jest ono wyłącznie przyszłością lub, gdy nadejdzie, teraźniejszością. Jego moment stanie się końcem czasu. Koniec a w dodatku koniec, którego w żaden sposób nie można

potraktować jako wynik jakiegoś zdarzenia, pozostanie, podobnie jak początek¹⁹, absolutnie transcendentálny, niewspółmierny w stosunku do każdego czasowego zdarzenia. Już mojej własnej śmierci nie mogę traktować jako zwyczajny rezultat mojego życia, nawet jeśli wynika ona z procesów biologicznych. Coś innego, obcego wdziera się w moje życie. Tym bardziej należy traktować koniec, który, podobnie jak koniec czasu, w żadnym razie nie wynika z poprzedniego zdarzenia, jako niewspółmierny ze wszystkim innym, w tym także z czasem. Koniec czasu jest, filozoficznie biorąc, z istoty jego niewyliczalny.

Koniec czasu niekoniecznie zapowiada koniec wszechświata. Nawet jeśli przestanie istnieć „licząca”, oczekująca i wspominająca świadomość oraz formalnie przestanie już istnieć czas, nadal zachodzi będą „istoty czasu”, procesy w przyrodzie i zdarzenia we wszechświecie. Ludzki koniec świata niekoniecznie zbiegnie się z końcem kosmosu. Sąd ostateczny, którego oczekujemy wraz z ponownym nadejściem Chrystusa, będzie sądem nad dziejami ludzkości, nie nad kosmosem. Wszechświat i przyroda jest i pozostanie dobra jako dzieło Stwórcy; tylko człowiek potrafi grzeszyć i źle korzystać z przyrody i wszechświata.

Jednak filozofia czasu potwierdza nie tylko brak możliwości wyliczenia momentu ponownego przyjścia Chrystusa, lecz również nadaje temu oczekiwaniu nową perspektywę. Tak zwany obiektywny czas wynika, jak to widzieliśmy, z konwencji społecznej. Wypływa z tego wniosek, że bliskie oczekiwanie należy przede wszystkim rozumieć indywidualnie. Lecz także tu jest możliwy pewien rodzaj konwencji społecznej między wszystkimi ludźmi, którzy w tym oczekiwaniu trwają. Tworzą oni wspólnotę, odróżniającą się od innych ludzi, którzy nic nie wiedzą o ponownym przyjściu Chrystusa i tym samym nie oczekują tego nadejścia. *Pierwszy List do Tesaloniczan*, chyba najstarszy chrześcijański dokument, zajmujący się, co znamienne, bliskim oczekiwaniem, opisuje tę sytuację. Św. Paweł rozróżnia między adresatami listu, którzy o ponownym przyjściu wiedzą i go oczekują, a „innymi”, na których „niespodzianie przyjdzie... zagłada”, „jak zło-

¹⁹ Entsprechende Überlegungen zum Anfang in kurzer Form von A. Darlapp w: LThK² I, 525-529.

dziej w nocy”, „jak bóle na brzemienną” (1 Tes. 5,6.2-3). „Ale wy, bracia”, kontynuuje Apostoł, „nie jesteście w ciemnościach, aby ów dzień miał was zaskoczyć jak złodziej. Wszyscy wy bowiem jesteście synami światłości i synami dnia. Nie jesteśmy synami nocy ani ciemności.” (1 Tes. 5,4-5). Z bliskiego oczekiwania wynika, mówi św. Paweł, różna sytuacja egzystencjalna dwóch grup ludzi i tym samym też różne pojmowanie momentu powtórnego przyjścia Chrystusa. Dla jednych jest on całkowicie zaskakujący, nieobliczalny i nieprzewidywalny. Dla drugich natomiast jest on od dawna utęsknionym spełnieniem ich oczekiwania. Aby należeć do tej drugiej grupy ludzi, trzeba żyć w ciągłym bliskim oczekiwaniu i jak żołnierz na warcie wypatrywać ponownego nadejścia Chrystusa (por. 1 Tes 5,6-8).

Ta biblijnie potwierdzona podwójna perspektywa momentu ponownego przyjścia Chrystusa, spotyka się z filozoficznymi przemyśleniami, co do istoty przyszłości. Ponowne przyjście Chrystusa otwiera dla całego ziemskiego bytowania, dla wszelkiego możliwego chcenia i czynienia, nie dającą się wymierzyć przestrzeń. Dlatego jedna konwencja o końcu czasu może istnieć albo we wspólnie utęsknionym oczekiwaniu – wyrażającym się w prachrześcijańskim liturgicznym zawołaniu „Maran atha!” (1 Kor 16,22) – lub w bezmyślności i beztroskim, bezcelowym życiu. Martin Heidegger wyłożył także egzystencjalnie bliskie oczekiwanie, poruszone w *Pierwszym Liście do Tesaloniczan*. W jednym ze swoich pierwszych religijno-filozoficznych wykładów nawiązał do *Listów do Tesaloniczan* jako prawzoru chrześcijańskiej egzystencji. W kwestii momentu paruzji mówi on m.in.: „Dla św. Pawła problem nie sprowadza się do kwestii poznania... Nie mówi on «wtedy a wtedy powróci Chrystus»; nie mówi również «nie wiem, kiedy on znów przyjdzie», lecz powiada: «Wiedziecie dokładnie...» Wiedza ta musi być osobliwa, ponieważ św. Paweł wskazuje Tesaloniczanom na nich samych i na wiedzę, którą posiadają jako ci, którzy stali się chrześcijanami. Z tego rodzaju odpowiedzi wynika, że rozstrzygnięcie «kwestii» zależy od ich własnego życia. Przeciwstawia więc dwa różne sposoby życia... Odpowiedzią św. Pawła na pytanie o czas paruzji jest... wezwanie do czuwania i trzeźwości. Tym samym sprzeciwia się niejako... bezowocnym rozmyśleniom tych, którzy roztrzęsają m.in. pytanie o moment paruzji i spekulują na ten temat. Troszczą się tylko

o «kiedy» i «jak», nie mając w tym osobistego interesu. Tkwią w doczesności²⁰.

Niniejsza interpretacja nie oznacza, jak sądził Bultmann, który wkrótce potem w Marburgu stał się rozmówcą Heideggera, że paruzja i sąd są tylko do rozumienia indywidualnego w sposób egzystencjalny. Podkreśla ona raczej z perspektywy filozoficznej, że bliskie oczekiwanie znacząco należy do życia chrześcijańskiego i je istotnie naznacza. W czujnej, zaangażowanej nadziei przyszłości, wynikającej z bliskiego oczekiwania, skrywa się zasadnicza różnica między chrześcijańskim i niechrześcijańskim życiem.

Streszczenie

Pytanie, kiedy ponownie przyjdzie Chrystus, zawsze nurtowało chrześcijan, lecz nieprzewidywalność tego momentu sprawiła, że oczekiwanie na ponowne przyjście nie jest już obecnie tak intensywne jak dawniej. Kwestia paruzji związana jest z zagadnieniem czasu, podejmowanym przez takich filozofów jak św. Augustyn, Kant, Bergson, Husserl Heidegger czy Blondel. O ile w życiu człowieka nieuchronna jest śmierć, z perspektywy chrześcijan nieuchronne jest ponowne przyjście na świat Chrystusa. To właśnie stanowisko wobec paruzji stanowi różnicę między życiem chrześcijańskim a niechrześcijańskim.

Abstract

The question of Christ's second coming has always bothered Christians, yet its unpredictability has made the waiting for this moment less intense than it used to be. The issue of parousia is connected with the question of time, which was taken up by philosophers such as Saint Augustine, Kant, Bergson, Husserl, Heidegger or Blondel. If the death is inevitable in human life, from the Christian perspective the second coming of Christ is unavoidable. The attitude towards parousia is what makes the difference between Christian and unchristian life.

Tłum. Iwona Bartnicka

²⁰ Op.cit. (Anm. 18), s. 102-103.