

KRYTERIA SĄDU POWSZECHNEGO

Już psalmista trafnie odpowiedział na pytanie o kryteria sądu powszechnego, mówiąc do Boga: „Ty jesteś miłościwy dla miłościwego i względem nienagannego działasz nienagannie, względem czystego okazujesz się czystym, wobec przewrotnego jesteś przebiegły” (Ps 18, 26 n.). Wyznaniem tym psalmista nadał pojęciu odpłaty w sądzie Bożym znaczenie charakterystyczne dla objawionej wiary Izraela. Przez to mianowicie, że zakorzenione pierwotnie w magicznym myśleniu ujęcie: „czyn — następstwo — związek”, według którego czyn człowieka sam z siebie powoduje właściwe mu skutki, dostosował on do wiary w Jahwe i Jego Objawienia, okazuje się już nie tylko nagroda i kara w sądzie tegoż Boga, lecz również miara samego sądu, związana z osobą Boga i Jego dziełem w stworzeniu i historii.

Stąd kryteria sądu powszechnego, który przypieczętowanie zakończenia Bożego dzieła w stworzeniu i historii, można przedstawić tylko wtedy, gdy uwzględni się przekazane w Starym i Nowym Testamencie Objawienie Boże. Ściśle mówiąc, chodzi tu o obraz stosunków zachodzących między Bogiem a człowiekiem, które uzyskały swą podstawę w fakcie stworzenia oraz na sposób historiozbawczy przybrały konkretną postać w Objawieniu Bożym. Tak więc przy rozpoznawaniu kryteriów sądu powszechnego następujący obraz otrzymuje trzy ważne stopnie w ramach świądectw Objawienia, zawartych w Starym i Nowym Testamencie: podstawy kryteriów w biblijnej prehistorii, ich rozwinięcie w historii Izraela jako ludu Bożego, oraz ich wypełnienie w Jezusie Chrystusie, Bogu Wcielonym.

I. PODSTAWY KRYTERIÓW W BIBLIJNEJ PREHISTORII

1. Prehistoria jako przedstawienie historii początku

Przedsięwzięta tu próba omówienia podstaw kryteriów sądu powszechnego w biblijnej prehistorii (Rdz 1-11) jest uzasadniona tym, że biblijna prehistoria stanowi przedstawienie „historii początku” Wyrażenie „początek” w tym kontekście nie zawiera w sobie rozpoczęcia, w sensie chronologicznym, stwórczej działalności Boga, lecz (co już pozwala rozpoznać etymologia wprowa-

dzającego w biblijną prehistorię hebrajskiego słowa *rēšit*, utworzonego od *rôš* — głowa) jest jej treścią albo istotą. Jednak ustanowiony przez Boga, wraz z wyprowadzeniem z nicości całego stworzenia, początek, jest zaledwie wstępem do wydarzeń, które tak samo, w nawiązaniu do łączącej się z nimi historii zbawienia, mają jeszcze charakter początku. Tak oto po stworzeniu człowieka i świata następuje grzech pierworodny, który w stworzeniu spowodował ze swej natury niemożliwe do naprawienia szkody. W obliczu tego zakłócenia, spowodowanego w Bożym dziele stworzenia, biblijna prehistoria przedstawia w swym dalszym rozwoju to, jak Bóg, po wyraźnym zaakceptowaniu, pomimo grzechu pierworodnego, człowieka i jego świata, rozpoczyna w ramach historiozbawczego Objawienia stwórczo wprowadzać ustanowiony przez siebie i zasadniczo potwierdzony początek oraz prowadzić go do końcowego etapu, będącego jego wypełnieniem.

Z tego krótkiego przeglądu wynika, iż biblijna prehistoria, chociaż dla zilustrowania treści wykorzystwała starożytne mity wschodnie, nie jest w gruncie rzeczy mitem, lecz naszkicowaną z aspektu religijnych doświadczeń Izraela „historią początku”, w której została przedstawiona ze starotestamentalnego punktu widzenia istota Objawienia Bożego w stworzeniu i historii. Dlatego w tej, tak rozumianej, prehistorii biblijnej są zawarte również podstawy kryteriów powszechnego sądu Bożego¹.

2. Stosunek zachodzący pomiędzy Bogiem Stwórcą a ludzkością

a) ustanowienie początku

Według starszej warstwy przekaz biblijnej prehistorii zaczyna się od stworzenia człowieka i umieszczenia go w ogrodzie Eden (Rdz 2, 7 n.). Pomimo olbrzymiego zewnętrznego podobieństwa do obrazów starożytnych mitów wschodnich o stworzeniu, zwracającą uwagę na prehistoryczny charakter opowiadania, przekaz jest treściowo zgodny z doświadczeniem wiary, przeżytym

¹ Od strony literackiej prehistoria biblijna nie jest dziełem jednolitym. Obecna forma jest wynikiem ujęcia przez końcowego redaktora Pięcioksięgu dwu różnych tradycji. Podczas gdy starsza warstwa przekazu, której trzon powstał już za czasów Dawida i Salomona, została ostatecznie zredagowana ok. 700 r. przed Chr., młodsza warstwa została ujęta w czasie odnowy Izraela po niewoli babilońskiej, ok. 500 r. przed Chr. Odnośnie do interpretacji i pogłębienia tematu por. J. Schabert, *Genesis 1-11* (Die Neue Echter-Bibel), Würzburg 1983; E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, Stuttgart 1983.

przez Izraela podczas prowadzenia go przez Jahwe. Na tym tle fakt stworzenia człowieka uzyskuje dynamikę rzucającą pewne światło na obraz człowieka w Biblii. Tak więc ukształtowanie człowieka z prochu ziemi nie tyle wskazuje na upokarzające dla stworzenia pochodzenie wprost z ziemi, ile raczej na rzeczywistość, że Bóg wydzwignął człowieka ze stanu nicości i uczynił go swoim partnerem zdolnym do działania, który dopiero w historii nakierunkowuje się na swój cel. To, że Bóg tchnął w człowieka tchnienie życia, dodaje do tej wypowiedzi jeszcze uzupełniające stwierdzenie, że konieczne dla owego nakierunkowania człowieka w historii prowadzenie przez Boga ma swój punkt zaczepienia w samej zasadzie życia stworzenia, czyli w jego duchowej naturze. Również ta okoliczność, że Bóg osobiście troszczy się nie tylko o urządzenie ogrodu Eden, lecz także o umieszczenie tam człowieka, wskazuje na to, że wejście człowieka w przeznaczoną mu przez Boga ostateczną przestrzeń życiową nie jest zależne od samego stworzenia; jest ono raczej celem prowadzenia, które Bóg spełniał wobec człowieka na drodze do wypełnienia.

Umieszczenie człowieka w ogrodzie Eden zostało opisane w związku z misją uprawiania ogrodu i opieki nad nim (Rdz 2, 15). W odróżnieniu od starożytnych mitów wschodnich o stworzeniu, zadanie człowieka nie polega na służeniu bóstwom, czyli na funkcji, która poniża istotę człowieka, czyniąc go niewolnikiem. Według biblijnego ujęcia, człowiekowi przypada raczej w udziale rola reprezentanta w świecie, a zatem godność, która w młodszych warstwach przekazu prehistorii biblijnej jest przedstawiana jako podobieństwo do Boga (Rdz 1, 26-28). Tak więc w człowieku jako swoim reprezentancie Bóg chce, w fakcie stworzenia, objawić własną najgłębszą istotę; człowiek powinien chronić i kształtować stworzenie Boże jako przestrzeń życiową dla wszystkich istot żyjących. Ponieważ jednak przestrzeganie tego zadania powierzonego człowiekowi, jako prawdziwie wolnej istocie, wiąże się z pewnym niebezpieczeństwem, dlatego Bóg wydaje zarządzenie, od zachowania którego zależne jest osiągnięcie stanu doskonałości. Człowiek może jeść owoce ze wszystkich drzew znajdujących się w ogrodzie, tylko nie z drzewa rozpoznania dobra i zła; skoro tylko zje z niego, musi umrzeć (Rdz 2, 16 n.). Chociaż poza tym człowiek będzie panem stworzenia i żadna dziedzina świata nie będzie mu odjęta, jednakże powierzone sobie panowanie człowiek może sprawować tylko pod tym warunkiem, że uzna istotną zależność całego stworzenia od Boga. Tymczasem człowiek, przez roszczenie sobie prawa do rozpoznania dobra i zła, próbuje siebie samego postawić na miejsce Boga, za co grozi mu kara odcięcia dostępu do drzewa życia i skazanie go na śmierć.

Opisane tu zarządzenie Boga ma w założeniu zapowiedzianą już w akcie stworzenia historyczność człowieka, który na mocy swego obdarowania wolnością został powołany do współdziałania we własnym doskonaleniu się. Człowiek, jako istota wolna, może jednak opowiedzieć się za albo przeciw Bogu. Opowiadając się za Bogiem dalej kroczy drogą do doskonałości, zaś decyzja przeciw Bogu i Jego zarządzeniom ma ten skutek, że człowiek nie spełnia swego zadania jako reprezentanta Bożego i przynosi przekleństwo, zamiast błogosławieństwa, nad Bożym dziełem stworzenia. Zarządzenie Boże chce przeto uświadomić człowiekowi, że jego decyzja jest istotna dla niego samego i dla świata.

b) grzech pierworodny

Na tym tle grzech człowieka jawi się jako akt stworzenia, zmierzający do absolutyzowania siebie. Akt ten stał się możliwy przez to, że człowiek za namową wcielonej mocy zła w węża, uległ pokusie, by zobaczyć w Bogu zagrażającą ludziom, w rzeczywistości zaś tylko urojoną, a stąd całkowicie pokonywalną dzięki rozpoznaniu moc (Rdz 3, 1-5). Odpowiednio do tego grzesznik chce nie w zależności stworzenia od Boga, lecz we własnej, wykluczającej Bożą władzę dysponowania człowiekiem, samowoli troszczyć się o budowanie swego panowania w świecie i o kształt swej przyszłości. Lekceważąc to, co Bóg ustanowił wraz ze stworzeniem człowieka i co powinno znaleźć swą doskonałość w wiecznej, niosącej życie wspólnocie Boga z człowiekiem, grzesznik obraca swój bunt przeciw Bogu i przeciw ustanowionemu przez Niego początkowi. W tych wydarzeniach konstytutywnymi elementami winy człowieka są duma i nieposłuszeństwo, a także to, że grzesznik podczas wprowadzania ustanowionego przez Boga początku w historii staje się Jego przeciwnikiem.

Dlatego już się nie da wyjaśnić działania grzechu pierworodnego jedynie zawinionym odwróceniem się człowieka od Boga i tym, że człowiek nie poszedł ku nakreślonemu mu celowi stworzenia². Spowodowane przez grzech nieszczęście pozostaje raczej

² Grzechu pierworodnego nie należy tu rozumieć jako dającego się określić historycznie pojedynczego czynu, jako poniekąd chronologicznie pierwszego grzechu ludzkiej pary: Adama i Ewy, lecz jako opis i interpretację sytuacji nieszczęścia, które — według świadectwa prehistorii biblijnej — przedstawia źródło mających miejsce w historii grzechów i ich skutków ciężących na całym rodzaju ludzkim. Dlatego też pojęcia grzechu pierworodnego należy używać tylko w tym sensie, że ono opisuje historię ludzkości, jako cały odnośny stan rzeczy, mianowicie odwrócenie się ludzkości od kierunku rozwoju, wytyczonego jej przez Boga. Por. E. Haag, *Der Mensch am Anfang*, Trier 1970.

w związku z faktem, że moc zła posiada wewnątrz historii ludzkości zasadniczo nie przysługującą jej przestrzeń i dlatego sprawa w człowieku przenikające cały jego byt zepsucie moralne (Rdz 6, 5; 8, 21). Niesie to ze sobą, jak uczy prehistoria biblijna, postawę niepewności i strachu, a nawet zatwardziałości serca w ustosunkowaniu się człowieka do Boga, zaś pomiędzy grzeszników wprowadza wzajemną obcość (Rdz 3, 9-13). Jeśli w rozmowie z wężem kłamstwo doprowadziło człowieka do buntu przeciw Bogu i ustanowionemu przez Niego początkowi, to w stosunku do współbraci ma miejsce czyn przemocy, który dziś staje się dla grzeszników środkiem do samostanowienia (Rdz 4, 1-16; 6, 13).

Pomimo spowodowanego przez człowieka zepsucia moralnego w świecie, Bóg nadal trwa niezmiennie przy swym dziele stworzenia. Taka nauka wypływa z biblijnej opowieści o potopie (Rdz 6, 5-8; 8, 21 n.). Wyraźnie wskazuje ona na to, że dalszy stan człowieka i jego świata nie jest czymś samozrozumiałym, albo już czymś danym z rzeczywistością stworzenia jako taką, lecz jest znakiem łaskawego pochylania się Boga (Rdz 6, 8).

c) początek historii zbawienia

Bóg potwierdza swoje „tak” wobec stworzenia przez swe zbawcze Objawienie w historii, które, historycznie rzecz ujmując, zaczyna się z chwilą powołania Abrahama. Poprzez powiązanie powołania patriarchy Izraela (Rdz 12, 1-3) z przedsięwzięciem ludzkości, mającym na celu zbudowanie wieży Babel (Rdz 11, 1-9), prehistoria biblijna chce wyrazić tę myśl, że zbawcze Objawienie Boga nie zawsze i nie wszędzie znajduje w świecie przysługujące mu przyjęcie z wiarą. Raczej ujawnia się tu stwierdzone już w związku z potopem moralne zepsucie człowieka, a razem z tym dalsze działanie mocy zła w historii. Dlatego zbawcze Objawienie Boże w sposób konieczny prowadzi do rozdzielenia duchów. Podczas gdy ludzkość, po wydarzeniu w Babel, własnymi siłami, przez koncentrację swej twórczej mocy, troszczy się o doskonalenie świata, Abraham z wiarą poddaje się Bożemu prowadzeniu w historii (Rdz 15, 6); podczas gdy przedsięwzięcie budowy wieży pociągnęło za sobą rozkład ludzkiej jedności z powodu odrzucenia Boga jako zwornika wspólnego działania. Bóg powołuje Abrahama na pośrednika błogosławięstwa w historii i na początek nowej, zjednoczonej w Bogu ludzkości — na drodze do doskonałości świata.

II. ROZWINIĘCIE KRYTERIÓW W PROWADZENIU IZRAELA PRZEZ JAHWE

1. Prowadzenie Izraela przez Jahwe

Ponieważ, według świadectwa historii początku — jak ją przedstawia biblijna prehistoria — znamieniem stworzenia, do którego skierowane zostało Objawienie Boże, jest nie tylko niedoskonałość, lecz także grzech, dlatego wydaje się, że przyjście Boga w historii koniecznie pociąga za sobą zbawienie i sąd; sąd, o ile w świetle Objawienia Bożego rozpoznaje się i osądza drogę grzeszników; zbawienie zaś, o ile Bóg tam, gdzie podczas swego przyjścia zostaje przyjęty i staje się określoną rzeczywistością ludzkich stosunków, nie tylko sprawia zbawienie w sensie wspólnoty z sobą, lecz także związanych z Nim ludzi powołuje, w jednym ludzie Bożym, na pośredników zbawienia. Tę drogę Boga do zbawienia świata historycznie da się rozpoznać w prowadzeniu Izraela przez Jahwe. Tutaj właściwa relacja zachodząca pomiędzy Bogiem a człowiekiem, zawarta w Przymierzu Jahwe z Izraelem, przeżyła zarówno dramatyczne, jak i instruktywne dla rozwinięcia kryteriów sądu powszechnego koleje losu.

2. Właściwa relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem

a) ustanowienie relacji

Na tle historii grzechu Izraela i w polemice z odchodzeniem tego ludu od Boga prorocy reprezentują pogląd, że nawrócenie się człowieka stanowi rozstrzygający akt ku uzyskaniu właściwego stosunku do Boga. Treścią nawrócenia nie jest tylko odwrócenie się od zła, a w związku z tym przeciwstawienie się przyjmowanej dotąd przez grzesznika postawie, lecz również przywrócenie pierwotnego stanu, mianowicie powrót do początku, który Bóg ustanowił wraz z wyborem Izraela. Tak rozumiane nawrócenie nie jest w pierwszym rzędzie dziełem człowieka; możliwość nawrócenia jest raczej owocem objawiania się Boga przychodzącego w historii. A to oznacza, że niosąca usprawiedliwienie łaska Boża przede wszystkim przypada w udziale człowiekowi jako grzesznikowi, oraz że człowiek dopiero wtedy uzyskuje życiową wspólnotę z Bogiem, gdy zostanie oczyszczony w sądzie Bożym. Na tym tle zachęta do nawrócenia otrzymuje dopiero wtedy swój właściwy sens, gdy wzywa usprawiedliwionego, by korzystał ze zbawczego orędzia Boga i by w dokonanym zwrocie ku Bogu doskonalił swe życie (Iz 44, 22).

b) osobliwość relacji

Na pierwszym miejscu do osobliwości uzyskanej w nawróceniu relacji do Boga należy wiara. Oznacza ona postawę stałości i niezmienności, opartą na dobrowolnym podporządkowaniu się człowieka Bogu i Jego Objawieniu, idącą w parze z uczciwością, wiernością i autentycznością. Postawa ta jawi się jako postawa konieczna dlatego, że droga człowieka związanego z Bogiem w świecie opanowanym przez grzech nie jest wolna od niepewności, strachu i pokus oraz dlatego, że wciąż grozi mu pokusa szukania oparcia w porzuconych zasadniczo w nawróceniu „bożkach”. W tej sytuacji człowiek związany z Bogiem potrzebuje postawy wiary, której pewność w historii płynie z Objawienia Bożego i jego obiektywizacji.

Na drugim miejscu, jako znamię prawidłowej relacji do Boga, należy wymienić postawę nadziei. Według hebrajskiego wyrażenia *qiwwā*, nadzieja oznacza płaszczyznę rozpięcia się człowieka pomiędzy dwoma biegunami: między ustanowionym przez Objawienie Boże początkiem a jeszcze nie skutecznym, ale już wprowadzonym przez zbawczy plan Boga i dlatego w swej rzeczywistości pewnym wypełnieniem. A zatem decydujące znaczenie ma to, że sam Bóg dał podstawę do takiej nadziei; albowiem tylko na tej podstawie osobliwa siła duchowej natury człowieka, zdolna do wybiegania w przyszłość, może stać się nadzieją związanego wiarą z Bogiem człowieka oraz uchronić się przed błędem i rozczarowaniem.

Punkt kulminacyjny prawidłowo przeżywanej relacji do Boga tworzy miłość. Założeniem tej postawy jest doświadczenie uprzedzającej człowieka miłości Bożej, która dochodzi do wyrazu w utrzymywaniu przez Boga, pomimo grzechu i winy stworzenia, więzi ze swym dziełem. Stąd miłości Boga do Jego wybranych towarzyszą miłosierdzie, cierpliwość i dobroć. Wobec takiego objawienia się serca Bożego (Oz 11, 8 n.) Izrael uznawał za właściwą odpowiedź na wybór i prowadzenie przez Jahwe (Pwt 6, 4 n.) wszystkie duchowe siły człowieka wyrażające sobą miłość do Boga. Łącząc tę miłość ze znajomością Boga (Oz 4, 1 n.), która obejmuje wiedzę o dziele i słowie Bożym, Izrael strzegł miłości do Boga, jako największej cnoty związanego z Bogiem człowieka, przed zejściem w sferę czysto zmysłową i jednocześnie wskazywał na zobowiązanie do czynów moralnie dobrych.

c) zobowiązania płynące z relacji

Skoro nawet Dekalog, przekazany w Starym Testamencie w szczególnym miejscu, a mianowicie w centrum objawienia się

Boga na Synaju (Wj 20; Pwt 5), nie przedstawia ani obiektywnie, ani nawet w zamierzeniu kompletnego podręcznika etyki Izraela, to należy stwierdzić, że zarówno ze swej genezy, jak też ze swej tendencji jest on nastawiony na to, by ukazać ludowi daleko idące i powszechnie znane obowiązki wynikające z jego życiowej wspólnoty z Jahwe³. Dlatego nie bez podstaw we wprowadzeniu do Dekalogu przedstawia się Jahwe jako Boga Izraela, który wyprowadził swój lud z Egiptu, z domu niewoli. Na tym tle bowiem jawi się przestrzeganie Dekalogu przez Izraela poniekąd jako warunek uczestniczenia ludu w przypieczętowanej przez Przymierze życiowej wspólnoty z Jahwe oraz otrzymania darowanej mu w związku z tym godności (Wj 19, 5 n.).

Otwierający Dekalog zakaz czczenia obcych bóstw oraz obrazów (Wj 20, 3-6; Pwt 5, 7-10) reguluje stosunek Izraelity, znajdującego się w życiowej wspólnoty z Jahwe, do Boga. Mianowicie zakaz sporządzania obrazów uwrażliwia Izrael na fakt, że Jahwe nie może być utożsamiany z żadną częścią tego świata i dlatego również nie może być manipulowany przy pomocy magicznego rytuału. Natomiast zakaz oddawania czci obcym bogom, widziany w perspektywie transcendencji Jahwe, wyrażony w zakazie czynienia obrazów — zabrania narodowi wybranemu kiedykolwiek innego rodzaju odniesienia do Boga poza tym, które Jahwe osobiście zainicjował, a którego zazdrośnie strzeże. W związku z tym zabrania się również wszelkiego nadużywania imienia Bożego oraz Jego mocy w odniesieniu do innych ludzi (Wj 20, 7; Pwt 5, 11). Albowiem przy powoływaniu się na imię Boże i w Jego imieniu nie może dziać się żadna krzywda.

Izrael winien więc uważać szabat za stały w tygodniu jeden dzień spoczynku z tego powodu — jak to określa starsze ujęcie przykazania — że Bóg wyprowadził swój lud z Egiptu mocną ręką i wyciągniętym ramieniem (Pwt 5, 12-15), oraz że — według nowszego znaczenia szabatu — dzień ten jest święty, gdyż ma związek ze spoczynkiem Stwórcy dnia siódmego (Wj 20, 8-11).

³ Dekalog, rozpatrywany historycznie, jest — pomimo swego niewątpliwego zakorzenienia we wczesnym czasie doświadczenia wiary w Jahwe — relatywnie młodym dokumentem, a mianowicie produktem tego stulecia, które zawiera się pomiędzy upadkiem królestwa północnego (721 r. przed Chr.) a reformą króla Jozjasza w królestwie południowym (622 r. przed Chr.). W tym stuleciu dotkniętym ciężkimi wstrząsami politycznymi, społecznymi i religijnymi Izrael zebrał w Dekalogu podstawowe nakazy Boże, aby zapewnić sobie na przyszłość wolność na nowo odzyskaną po upadku uciskającej go Asyrii (612 r. przed Chr.) oraz Babilonu (538 r. przed Chr.). Por. F. L. Hossfeld, *Der Dekalog*, Freiburg/Göttingen 1982; F. Grüsemann, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München 1983.

Szabatowy spoczynek ludu Bożego otrzymuje przez to charakter znaku eschatologicznego wypełnienia się wyzwolenia Izraela z Egiptu oraz znaku zbawienia opartego na stwórczej mocy Boga.

Przykazanie nakazujące szacunek względem rodziców (Wj 20, 12; Pwt 5, 16) ma przede wszystkim na względzie należyta troskę o rodziców, o pożywienie dla nich, ubranie i mieszkanie — aż do ich śmierci, ale też o ich godność jako nosicieli i stróżów przekazu wiary Izraela. Tak, jak ludzie winni są cześć Bogu, tak samo cześć ta odnosi się także do rodziców. Przykazanie, w związku z tym, nie tylko przypomina dzieciom o wartości rodziny, lecz również mocno uświadamia rodzicom ich odpowiedzialność za stan ludu Bożego.

Następne cztery przykazania, zakazujące zabijania, cudzołóstwa, kradzieży i fałszywego zeznawania (Wj 20, 13-16; Pwt 5, 17-20) chronią takie wartości i dobra, jak życie, małżeństwo, własność i cześć człowieka. Pożądanie posiadania mienia bliźniego, o którym jest mowa przy końcu Dekalogu (Wj 20, 17; Pwt 5, 21), nie ogranicza się tylko do grzechu popełnionego myślą, jak zdaje się to sugerować porównanie z zakazem cudzołóstwa i kradzieży. Raczej chodzi tu o praktykę niesprawiedliwości i manipulację prawem, co mogłoby, z wykorzystaniem luk w prawie, umożliwić pozbawienie bliźniego jego żony, domu i posiadłości. Również chodzi tu o ochronę wolności, którą Bóg obdarzył swój lud w życiowej wspólnotności ze sobą.

d) pośredniczenie w relacji

Według świadectwa Starego Testamentu, do istoty Objawienia Bożego należy to, że Bóg do swej służby, polegającej na pośredniczeniu w Jego dziele zbawienia, przyjmuje nie tylko określonych, wybranych ludzi, lecz również cały lud Boży jako taki. To pośredniczenie w dziele zbawienia, patrząc od strony ludzkiej, jest ograniczone czasowo i przestrzennie; wskazuje na to działalność licznych charyzmatyków w Izraelu. Jednakże ze względu na zbawcze zamiary Boga służba w roli pośrednika jest zasadniczo uniwersalna (Rdz 12, 1-3).

Służba ta w ciągu historii objawiła się przede wszystkim pod wpływem proroków w formie przygotowującej już pośredniczenie Jezusa w Nowym Testamencie⁴. Tak więc, jak uczy pieśń o cierpiącym Słudze Jahwe, dzięki zadośćuczynnej śmierci zastępczej Pośrednika czasów ostatecznych, z którym Bóg w escha-

⁴ Por. J. Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, Freiburg 1964; E. Haag, *Die Botschaft vom Gottesknecht*, w: *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg 1983, s. 159—213.

tologicznej niedościgłości jednoczy się przy wypełnianiu swego planu zbawczego, może być definitywnie zakończony sąd nad grzesznikami i może osiągnąć swój skutek przebaczenie Boże (Iz 53, 1-12). Wewnątrz Biblii kryteria sądu powszechnego znajdują w Pośredniku swe wypełnienie.

III. WYPEŁNIENIE SIĘ KRYTERIÓW W JEZUSIE CHRYSZTUSIE

1. Początek zbawienia w Jezusie Chrystusie

Według Markowej Ewangelii, wystąpienie Jezusa rozpoczyna się proklamacją: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże” (Mk 1, 15). W zastosowanym tu pojęciu na określenie czasu (*chronos*) nie chodzi o czas historyczny, lecz ustanowiony przez Boga czas objawienia się Jego zbawienia (*kairós*). Stosownie do tego, wraz z przyjściem Jezusa następuje punkt zwrotny w dziejach ludzkości i początek zbawienia. To obiecane przez proroków panowanie Boga przy końcu czasów, według Łukasza urzeczywistniło się w osobie i działalności Jezusa (Łk 4, 16-21). Dlatego odtąd na Jezusie i objawionym w Nim królestwie Bożym koncentruje się wszelkie poszukiwanie Boga i wypełnienia Jego woli (Mt 6, 33). Albowiem z nastaniem w Jezusie Chrystusie królestwa Bożego Bóg ustanowił nowy początek, który przewyższa początek ustanowiony z chwilą stworzenia człowieka i świata oraz jednocześnie prowadzi go do wypełnienia (Rz 5, 12-21).

2. Nowa relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem

a) ustanowienie relacji

Do proklamacji zbawienia, głoszącej, że czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże, bezpośrednio dołącza się, według Marka, wezwanie Jezusa: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Jeśli już w Starym Testamencie przez nawrócenie rozumie się łaskawie umożliwiające zwrócenie się grzesznika ku Bogu i ustanowionemu przez Niego, wraz z wyborem Izraela, początkowi, to tu, ze względu na objawione w Jezusie Chrystusie nadejście królestwa Bożego, należy na nowo określić cel nawrócenia. Jak uczy wezwanie do wiary w Ewangelię, chodzi tu o zwrócenie się ku Bogu, który w Jezusie Chrystusie objawił się jako Zbawiciel. Nawrócenie, jako akt obejmujący całego człowieka i zmieniający radykalnie życie, jest dla chrześcijanina głównym fundamentem wszelkiej moralności.

b) osobliwość relacji

Odpowiedzią zbawionego na darowaną mu w akcie nawrócenia nową relacją do Boga jest w pierwszym rzędzie wiara. Jeśli wraz ze św. Pawłem przez wiarę rozumie się to, że zmartwychwstanie Jezusa i Jego zbawcze znaczenie przyjmuje się jako decydującą dla człowieka rzeczywistość (Rz 10, 9 n.; 1 Kor 1, 1-19; Fil 2, 10 n.), albo wraz ze św. Janem wiarę pojmuje się jako przyznanie się do Jezusa, Syna Bożego (J 9, 35-38; 12, 44; 1 J 4, 2-15), a także jako trwanie w Jego nauce i we wspólnocie z Nim (J 8, 31; 2 J 7-11): to w każdym przypadku, mówiąc o wierze, ma się na myśli osobiste i totalne oddanie się człowieka Bogu, który objawił się w Jezusie Chrystusie i przez to umożliwia wejście w życiową wspólnotę z Nim samym. Z ujętej w wierze życiowej wspólnoty z Jezusem Chrystusem, Bogiem Wcielonym, w sposób konieczny wynika fakt, że człowiek, znajdujący się jeszcze w drodze, osiąga po śmierci pełne zjednoczenie się z wywyższonym Panem (Rz 8, 24 n.; Kol 1, 27). Dlatego też nadzieja chrześcijan jest tożsama z relacją do Boga, objawioną we Wcielonym Bogu i ujętą w wierze. Stosownie do tego poganie są ukazywani jako ludzie bez nadziei (1 Tes 4, 13; Ef 2, 12). Przedmiotem chrześcijańskiej nadziei, z powodu uniwersalności darowanego w Chrystusie Odkupienia, nie jest jednak tylko zbawienie pojedynczego człowieka, lecz również udoskonalenie całej ludzkości w akcie nowego stworzenia. Nadzieja zatem obdarza chrześcijanina elastycznością konieczną zarówno przy kształtowaniu nowego życia, jak też przy przyczynianiu się do sprawiedliwości i pokoju w świecie

Miłość odkupionych do Boga, w której zawiera się główna cecha życiowej wspólnoty z Bogiem, można właściwie rozumieć, według 1 Listu św. Jana, tylko na tle miłości Boga do człowieka, wyprzedzającej wszelką inicjatywę twórczą. Miłość Boża bowiem polega na tym, że Bóg posłał swego Syna jako przebłaganie za grzechy świata i że On przez dzieło odkupienia stał się dla stworzenia i jego historii, aż do jej wypełnienia, źródłem życia. Dzięki pośrednictwu Ducha Świętego życie to zostało darowane odkupionym. A ponieważ Bóg jest osobową miłością, dlatego urzeczywistnienie życia w Jego stworzeniu, jeśli Bóg ma istnieć przed nim, musi posiadać znamię tej miłości Boga (1 J 4, 7-18).

Na tle tego objawienia ludziom miłości Bożej Jezus głosi przykazanie miłości Boga i bliźniego jako przykazanie najważniejsze (Mk 12, 28-34). Oba przykazania, jak Jezus zaznacza z naciskiem, są do siebie podobne: stanowią one niejako współrzędne objawionej w akcie odkupienia nowej relacji do Boga. Na tym głównym

przykazaniu bowiem, według Jezusa, polega całe Prawo i Prorocy. Również Izrael poznał już przykazanie miłości Boga i bliźniego, jednakże z tą różnicą, że oba przykazania były przekazywane jako oddzielone od siebie (Pwt 6, 4 n. oraz Kpł 19, 18), oraz że pojęcie bliźniego ograniczało się jedynie do samego Izraela. Wobec takiego faktu wcielenie się Boga w Jezusie Chrystusie wprowadziło zasadniczą zmianę: nie tylko objawiło ono opartą na Bożym wcieleniu i w nim zawierającą się jedność obu przykazań, lecz również, z powodu powszechności odkupienia, rozszerzyło pojęcie bliźniego na wszystkich ludzi (Łk 10, 25-37).

Następstwem tej jedności miłości Boga i bliźniego jest to, że każda prawdziwa miłość do Boga bezwarunkowo ogarnia również bliźniego; albowiem „tak” dane w wierze Bogu wymaga w sposób naturalny również afirmacji zbawczej miłości Boga, która bez ograniczeń rozciąga się nad wszystkimi ludźmi. I odwrotnie: właśnie ze względu na jedność miłości Boga i bliźniego każda prawdziwa miłość człowieka do człowieka jest równocześnie miłością do Boga. Dlatego Jezus, według Mateusza, może obrazowo uczyć o Sądzie Ostatecznym w ten sposób, że Bóg będzie mierzył wszystkich ludzi miarą miłosierdzia, skoro jedynie miłosierni odpowiadają Jego własnemu, Boskiemu miłosierdziu, w którym On, jako Wcielony Bóg, identyfikuje się z najmniejszymi (Mt 25, 31-46)⁵.

c) obowiązki wynikające z relacji

Jezus jawnie, w swoich wystąpieniach, nie pozostawił żadnej wątpliwości co do tego, że w swym moralnym myśleniu opiera się na Starym Testamencie i że przy tym przypisuje Dekalogowi szczególne znaczenie (Mk 10, 19). Stąd dla Jezusa, jak już dla proroków, wola Boga jest najwyższą normą moralnego postępo-

⁵ Tak uważa U. Wilckens, *Gottes geringste Brüder — zu Mt 25, 31-46*, w: *Jesus und Paulus*, Göttingen 1975, s. 363—383. G. Lohfink w związku z tym problemem wskazuje na to, że tu ludzie otrzymują królestwo Boże nie dlatego, że przynależą do „społeczności zbawionych”, którą byłby tutaj Izrael czy też Kościół, lecz wyłącznie dlatego, że spełniali oni wolę Boga. Jednakże rozstrzygające jest tu to, że owo przyznanie im królestwa Bożego czasów ostatecznych ma uzasadnienie chrystologiczne: kto mianowicie zawsze jest miłosierny wobec człowieka, będąc jednocześnie wewnątrz, bądź poza ludem Bożym, ten przez swe postępowanie wchodzi w relację z Chrystusem. Stąd jest on nakierunkowany na Chrystusa, nawet jeśli całkowicie Go nie zna. Z tym zaś łączy się na swój sposób — jak wnioskuje G. Lohfink — możliwość zbawienia również poza społecznością zbawionych oraz prawo zbawienia możliwego tylko w Chrystusie, czego w Nowym Testamencie nie ma na żadnym innym miejscu (*Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament*, w: *Absolutheit des Christentums*, Freiburg 1977, s. 63—82).

wania, zaś posłuszeństwo wobec Boga rozstrzygającą, zasadniczą postawą człowieka (Mt 6, 10. 24). Nowość etyki Jezusa polega na tym, że ona — jako eschatologiczne orędzie — ma swe źródło w mesjańskiej misji. Etyka Jezusa jest stąd objawieniem woli Bożej w nadchodzącym wraz z Nim dniu ostatecznym, który zmusza do decyzji (Mt 7, 24-27). Skoro jednak Jezus jest Mesjaszem, który przede wszystkim człowiekowi zapowiedział oraz w swoim działaniu przybliżył Boże zmiłowanie, pomoc i zbawienie, dlatego może On w swej etyce stawiać również takie absolutne wymagania, jakie np. postawił w kazaniu na Górze (Mt 5, 1-7, 29), a które charakteryzują się nieosiągalną dotąd wewnętrzną głębią, radykalizmem postępowania oraz niezwykle miłością, ogarniającą również obcych i nieprzyjaciół⁶.

d) pośredniczenie w relacji

Aby człowiek mógł konkretnie urzeczywistnić egzystencję, która odpowiada królestwu Bożemu, Jezus żąda przyłączenia się do swojej osoby (Łk 9, 51-62). Pod tym względem postępowanie Jezusa stanowi kontynuację i jednocześnie wypełnienie owego historiozbawczego procesu, który rozpoczął się wraz z chwilą powołania przez Boga Abrahama (Rdz 12, 1-3). Należy do tego fakt, że człowiek, do którego zostało skierowane Objawienie Boże, nie tylko totalnie otwiera się na samoodkrywanie Boga i czyni Boga rzeczywistością, która leży u podstaw jego bytu, lecz także — w najściślejszym zjednoczeniu z Bogiem i jako pośrednik własnego zbawienia — daje się skierować na drogę do wypełnienia. Skoro zaś Bóg całkowicie i nieodwołalnie udzielił się człowiekowi w Jezusie, tak że Jezus prawdziwie może być nazwany Synem Bożym, dlatego musi nastąpić przyłgnięcie wierzącego do Boga objawiającego się mu w osobie Jezusa i w powiązaniu z Jego słowem i dziełem. Tylko w ten sposób może być urzeczywistnione pośredniczenie w zbawieniu wobec pojedynczego człowieka, a przez niego, jako chrześcijanina, wobec świata.

To naśladowanie Chrystusa historycznie ma swe korzenie w postępowaniu uczniów Jezusa, którzy uczestniczyli w życiu wędrownym swego Mistrza i przejęli od Niego zadanie głoszenia Ewangelii. Pierwotne chrześcijaństwo, które widzi w postępowaniu uczniów pewien wzorzec, kładzie nacisk na to, że naśladowanie Chrystusa jest obowiązkiem wierzącego chrześcijanina (Mk 8, 34; Łk 14, 25-35). Naśladowanie Chrystusa rozumie się tu jako

⁶ Por. R. Schnackenburg, *Biblische Ethik*, II: *Neues Testament*, w: *Sacramentum Mundi* I, Freiberg 1967, s. 545—552; tenże, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954.

podporządkowanie całej, przepojonej wiarą, egzystencji wskazaniom wywyższonego Pana (J 8, 12). Jest ono współpodążaniem Jego drogą w śmierci i zmartwychwstaniu (Rz 6, 5) i zawiera dlatego gotowość na cierpienie oraz naśladowanie Chrystusa ukrzyżowanego⁷.

Przegląd kryteriów sądu powszechnego ukazał nam wyraźnie, iż miara owego wielkiego obrachunku Boga z ludzkością istotowo wiąże się z samym Bogiem i Jego objawieniem się w stworzeniu i historii. Informacji na ten temat z niezwykłą dokładnością i jasnością udzielają pisma Starego i Nowego Testamentu. Ich rozpoznanie i refleksja nad nimi są więc najlepszą drogą ku przygotowaniu się na sąd powszechny i na związaną z nim pełnię człowieka w Bogu.

tłum. Franciszek Mickiewicz SAC

⁷ Tak uważa Schnackenburg, *Biblische Ethik*, s. 547; A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, München 1962. Por. także F. J. Helfmeyer, *Die Nachfolge Gottes im Alten Testament*, Bonn 1968.