

JEZUS USTANOWIONY PRZEZ BOGA SĘDZIĄ ŻYWYCH I UMARŁYCH (DZ 10, 42)

Bóg jako sędzia w historii religii

Stwierdzenie, że Bóg jest wynagrodzicielem zachowań i czynów człowieka, stanowi ważny postulat historii religii, nawet jeśli zostaje ujęty w mniej dokładne sformułowania.

W religiach rodowych, gdzie hierofania czy objawianie się bóstwa wiązało się ściśle ze zmiennością i kaprysem zjawisk kosmicznych bądź meteorologicznych, uwydatniała się niewątpliwie raczej biegunowość „tajemnicy fascynującej i wywołującej bojaźń”, której dobroć lub gniew były trudne do zweryfikowania; nieprzewidywalne i niezrozumiałe dla człowieka były zarówno spokojny rozkwit pól, jak też gwałtowny wybuch wulkanu, powodujący zniszczenie i śmierć nieoczekiwaną. W takim kontekście postawa bóstwa ukazywała się co najmniej jako kapryśna i nieobliczalna, dogłębnie tajemnicza i nie dająca się nigdy sprowadzić do uprzednich norm stałych. W konsekwencji, czyny miłości lub dobroci Bożej jawią się jako pomieszane z tym, co człowiek uznaje za przejawy gniewu, rozdrażnienia lub kary boskiej: jedne i drugie dokonują się nieoczekiwanie, wyłamując się spod wszelkich obliczeń czy przewidywań ludzkich. Może bardziej niż o miłości lub sprawiedliwości jako takich, które nagradzają lub karzą etyczne postępowanie człowieka, trzeba by tu mówić o jakiejś pierwotnej dobroci Boga, przeobrażającej się dość często w gniew na skutek popełnienia wykroczeń rytualnych lub naruszenia tabu i bardzo dokładnych (niekiedy) przepisów (przeważnie obcych woli i odpowiedzialności ludzkiej), które jednak człowiek uważa za podstawę lub powód kary boskiej.

Niektórzy autorzy twierdzą, że bardziej dokładne pojęcie sądu i nagrody Bożej przenika tutaj dzięki doświadczeniu sprawiedliwości wykonywanej przez najwyższy autorytet króla (zastępującego stopniowo i poszerzającego znacznie autorytet rodowy). Król nagradza lub karze postępowanie swych podwładnych, kierując się początkowo własnym kryterium czy zachcianką, a nie stałymi prawami czy normami, które z biegiem czasu zostaną ustalone. Ta nowa sytuacja wiąże się z przeobrażeniem się pierwotnych szczepów zbieraczych lub myśliwskich w późniejszą cywilizację ludów pasterskich, a przede wszystkim z powstawaniem pierw-

szych osiedli „miejskich”, związanych ściśle z agrykulturą¹. W ten sposób miłość i sprawiedliwość odłączają się od siebie — jako oczywiste atrybuty boskie, z tym, że ta ostatnia jest przede wszystkim pojmowana jako sprawiedliwość karząca, wykonywana przez powagę boską na rzecz zasług lub przewinień ludzkich.

Od tych założeń i początków, rozwój pojęcia sądu lub sprawiedliwości w Bogu dokonywał się różnymi drogami. W niektórych religiach (jak też w starszych warstwach religijności Izraela) nie istniało początkowo jasne pojęcie nagrody eschatologicznej, a na pierwsze miejsce wysuwała się idea kolektywnego wynagrodzenia doczesnego², które dopiero później zaczęto pojmować w sensie indywidualnym (por. Ez 18) z uwagi na moralną postawę każdej osoby. Niewątpliwie, antynomie powodowane niekiedy w praktyce tezą o doczesnej nagrodzie indywidualnej doprowadziły autora Księgi Joba do przeświadczenia, że sądy Boże są same z siebie nieprzeniknione, a Jego sprawiedliwość — zawsze tajemnicza, przeobfita i nieporównywalna nigdy z sądem i sprawiedliwością ludzką.

W innych religiach uwydatnia się natomiast wyraźnie sprawiedliwość Boga i Jego sąd w powiązaniu z końcową zapłatą eschatologiczną, urzeczywistnioną na podstawie mniej lub bardziej precyzyjnych ustaleń wcześniejszych. Odzwierciedleniem tej tendencji będzie „psychostazja” lub egzamin dusz ważonych na wadze — występujący często w przedstawieniach malarskich starożytnego Egiptu³. Zmarły, osądzany przez bóstwo, będzie musiał zdać sprawę z popełnienia złych czynów etycznych (kradzież lub zabójstwo), wykroczeń rytualnych (składanie niewłaściwych ofiar) czy naruszenia porządku kosmicznego (niszczenie życia w kwiecie). Również Grecja знаła sąd Boży, co do którego pojawiają się już wzmianki u Homera i innych autorów późniejszych⁴, nabierając później znacznego rozkwitu w religiach miste-

1 Por. G. Widengren, *Fenomenología de la Religión*, Madrid 1976, s. 335—342, 349 nn. Gdy chodzi o Bliski Wschód: H. Ringgren, *La religión de la antigua Siria*, w: C. J. Bleeker — G. Widegre, *Historia Religionum*, Madrid 1973, t. I, s. 216 nn.

2 Prawdopodobnie w kulturach pasterskich, u nomadów. W Mezopotamii nie ma jasnej idei sądu końcowego, jak twierdzi W. H. Ph. Romer, *La religión de la antigua Mesopotamia*, w: *Historia Religionum*, s. 181.

3 Klasyczny m.in. jest obraz malarski z *Księgi Zmarłych*, w którym Ozyrys przewodniczący ważeniu dusz (lub niekiedy serc), dokonywanemu przez Anubisa, boga śmierci, podczas gdy Toth odnotowuje ciężar. Por. M. Eliade, *Historia de las creencias e ideas religiosas*, Madrid 1978, t. I, s. 126—129; C. Bleeker, *La religión del antiguo Egipto*, w: *Historia Religionum*, t. I, s. 111.

4 Por. *Iliada* I, 2-3 na przykład. W religii greckiej „stosunkowo wcześ-

ryjnych, a zwłaszcza w orfizmie⁵. „Ważenie dusz” pojawia się na nowo u Zoroastri, jasne zaś jego ślady można spotkać w hinduizmie i buddyzmie (choć w powiązaniu z metempsychozą i reinkarnacją). W judaizmie idea sądu i nagrody eschatologicznej zaczyna dochodzić do głosu u proroków pobabilońskich (Iz 66, 16; J 4, 12 n), a rozwija się w księgach Daniela (r. 7) i Mądrości (4, 20 — 5, 23). W Islamie zjawia się w mitycznym symbolu wąskiego mostu, jaki trzeba będzie przejść. Wreszcie egzamin czy ważenie dusz wywiera swój wpływ także na średniowieczną ikonografię chrześcijańską, zwłaszcza poczynając od XII wieku⁶.

Stopniowe akcentowanie sprawiedliwości Bożej w religiach świata było bardzo ważne, albowiem przyczyniło się do przezwyciężenia idei „fatum”, losu czy ślepego przeznaczenia, jako wyższej mocy, której kaprysom podlegają zarówno bożkowie, jak i ludzie, która to idea prowadziła sama przez się do koncepcji bóstwa — a tym samym i człowieczeństwa — jako istot amoralnych i pozbawionych jakiegokolwiek wolności⁷.

Nowe oblicze Boga Ewangelii

W niektórych momentach swoich dziejów chrześcijaństwo akcentowało przysły sąd Boży jako wydarzenie zawierające w sobie groźbę potępienia i kary. Dominowało niejednokrotnie głoszenie takiego Boga sędziego, który swym nieprzejednanym wzrokiem śledzi uważnie i bada czyny ludzkie, popełniane w trakcie życia ziemskiego, i przed którym będzie musiał stanąć każdy człowiek u kresu życia jak przestępca stający przed nieubłaganym sędzią — w spotkaniu, które można by określić jako „dzień gniewu, klęski i nieszczęścia” Obraz Boga, dochodzący tu do głosu,

nie zaczęto myśleć o wynagrodzeniu sprawiedliwym cnót i występków”. Por. F. Vian, *La religión griega en la época arcaica y clásica*, w: *Historia de las Religiones* (dz. zbiorowe), Madrid 1977, t. II, s. 281.

⁵ Aż do V w. przed Chr. „misteria orfickie zapewniały swym uczestnikom nagrodę i karę, w jaką tam wierzono”. J. García López, *La Religión griega*, Madrid 1970, s. 140 (por. s. 133—146). Grzesznik będzie płacił za występki w kolejnych wcieleniach lub w innym życiu, o ile nie zdoła się tu oczyścić. Por. M. R. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1961, t. I, s. 690 nn.

⁶ Odnośnie do Zoroastri zob. M. Eliade, *Historia de las creencias...*, t. I, ss. 345—349, 458 nn; J. Duchesne, *La religión del antiguo Irán*, w: *Historia Religionum*, t. I, s. 360 nn. Ujęcie całościowe u: G. Widengren, *Fenomenologia de la Religión*, s. 405—441.

⁷ Eurypides w *Elektrze* stwierdza, że Orestes musi zemścić się na Agamemnonie, gdyby bowiem „niesprawiedliwość miała górować nad sprawiedliwością, nie moglibyśmy wierzyć, że istnieją bogowie”. Podobną kwestię można także spotkać w Izraelu.

ukazuje Go jako zdecydowanego przeciwnika człowieka, który z Nim walczy: Bóg jawi się bardziej jako potępiciel niż zbawca grzesznej ludzkości. Tak więc nawet w chrześcijaństwie miłość i sprawiedliwość Boża utraciły, jak się wydaje, w pewnych okresach czasu wzajemną równowagę i harmonię — na rzecz takiej sprawiedliwości boskiej, która stara się nieproporcjonalnie wybić ponad miłość.

Bóg jest Miłością (1 J 4, 16)

A tymczasem tajemnica Wcielenia (jako podstawowe kryterium chrześcijaństwa odnośnie do tego, czym przewyższa ono ogólną strukturę religii i różni się od niej) ukazuje Boga w wierze chrześcijańskiej nie tyle u kresów egzystencji ludzkiej — jako sędziego, który chce nagrodzić człowieka za wypełnienie prawa lub go ukarać za naruszenie przykazań, co raczej jako pierwotną miłość, która z własnej inicjatywy nie waha się przygarnąć i przyjąć człowieka z całą jego ułomnością, aby go doprowadzić, poprzez nawrócenie i śmierć zadaną własnej grzeszności, do nowego życia. Pierwotny gest Boga jest zatem gestem Ojca przygarniającego swe stworzenie, bardziej aniżeli gestem sędziego, który śledzi wypełnienie bądź naruszenie prawa, aby nagrodzić lub ukarać człowieka⁸.

Niewątpliwie, najlepszym kluczem poznawczym, jaki posiadamy do zrozumienia stylu postępowania Boga z ludźmi, jest skonkretyzowanie tego postępowania w bycie i życiu Jego Syna, Jezusa Chrystusa. Jednak droga, jaką Jezus przebywa, nie jest drogą zwykłego człowieka, który u kresu swego życia zostaje wzniesiony poprzez zmartwychwstanie, będące jakąś odmianą sądu Bożego, do rangi syna w nagrodę, przyznaną mu przez Ojca, za doskonałe posłuszeństwo prawu Bożemu lub za jego nienaganne postępowanie etyczne⁹. Przecież Ojciec nazywa Jezusa Synem — a On nim jest — od pierwszej chwili Jego istnienia, tak że zanim nawet zdołał wypowiedzieć jakieś słowo czy wykonać jakikolwiek gest ludzki, zaistniał już uprzedni i pierwotny gest

⁸ W tym duchu ważne było niewątpliwie w Kościele pierwotnym do czasów św. Augustyna świadome przeżywanie chrztu jako pierwszego gestu Boga w stosunku do człowieka: był to gest, w którym dominuje miłość i darmowe przebaczenie — ponad sprawiedliwością i sądem (właściwym raczej pokucie) — albowiem dokonuje się tu darmo dane i nie „ciężkie” pojednanie.

⁹ Taką adopcjańską chrystologię (względnie wskazującą na apoteozę) Kościół odrzucił już w II w. Nie oznacza to jednak odrzucenia czy negacji procesu rozwoju w ziemskiej egzystencji Jezusa i w Jego bytowaniu historycznym.

Ojca, mocą którego — w i przez Logosa — rozlewa i przekazuje całe swoje bytowanie i życie wieczne, ustanawiające Jezusa swoim Synem. W Jezusie dominuje obraz Boga Ojca nad obrazem Boga sędziego.

Ten nowy sposób bycia i zachowania się Boga ukazuje się w życiu i gestach Jezusa jako w jedynym i niepowtarzalnym doświadczeniu religijnym, jakie ma On o Ojcu niebieskim. Pierwszym odbłaskiem tegoż doświadczenia jest zapewnienie samego Jezusa (w Ewangelii), że Bóg jest przede wszystkim dobry (*agathos*): „Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg” (Mk 10, 18 i par. u Mat). Również w przypowieści o robotnikach najętych w różnych porach dnia Jezus wkłada w usta Boga Izraelskiego następujące słowa: „Czy na to złym okiem patrzysz, że ja jestem dobry?” (Mt 20, 15). Zdaniem Jezusa, Bóg wynagradza zawsze z nadmiarem wysiłek człowieka, powodując się tą nieskończoną dobrocią, która przekracza niepomrotnie nasze zasługi i przełamuje granice czystej sprawiedliwości karnej czy rozdzielczej.

Jezus mówi o tej absolutnej dobroci Boga na podstawie własnego doświadczenia Boga jako *Abba* (Ojca) swego, z którego nieskończonej dobroci i samooddania otrzymuje to wszystko, co posiada (por. Mt 11, 27). Oryginalność Jezusa zakotwicza się jednak bez wątpienia nie tyle w imieniu Ojca, odniesionym do Boga Izraela, co w nowym przekazie, iż Bóg jest Ojcem wszystkich na równi, tak dobrych, jak i złych: „On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5, 45: teza podobna do wypowiedzi z przypowieści o robotnikach)¹⁰. Dlatego też w żadnym wypadku nie zbaczają z drogi zarówno Jan, jak i Paweł, kiedy oddają język Jezusa o dobroci Boga za pomocą formuły: „Bóg jest miłością (*caritas lub agapê*)” (1 J 4, 7-21; J 3, 16; Rz 8, 31-32. 39); Jego bowiem inicjatywa łaski i dobroci nigdy nie jest dodatkiem do naszych inicjatyw czy naszego postępowania, ale je zawsze wyprzedza: „Bóg sam pierwszy nas umiłował” (1 J 4, 19; por. 4, 10).

Jezusowi udało się ponadto ukazać w konkretnych gestach ludzkich tę Bożą inicjatywę miłości powszechnej do każdego człowieka. W posiłkach sopżywanych z grzesznikami ucieleśnia się w sposób znaczący pełna miłości postawa Ojca, który — daleki od

¹⁰ Ustęp paralelny (Łk 6, 33-36) mówi o Bogu dobrym i miłosiernym. Również Rz 2, 4; 11, 22 odnosi się do dobroci Bożej (w terminie *chrestos*). W rzeczywistości dla Jezusa Bóg zamiast być najwyższym Dobrem przyciągającym wszystko do siebie (główny atrybut Boga u Platona) jest najwyższą Dobrocią, a tym samym udzielaniem się w miłości i miłosierdziu, a także w sprawiedliwości.

tego, by przyjmować tylko dobrych, a odrzucać złych — otwiera bramy bankietu królestwa także dla oddalonych, zapraszając nie tylko przyjaciół, ale również „wrogów” (por. Mt 22, 9-10; Łk 14, 15-24). Gdy pod adresem Jezusa pada pytanie, dlaczego zaprasza do swego stołu celników i grzeszników (por. Łk 15, 1-2), daje On odpowiedź w postaci trzech przypowieści: pasterza poszukującego zagubionej owieczki, kobiety szukającej zgubionej drachmy i syna marnotrawnego (Łk 15, 3-32). Dwie pierwsze przypowieści wskazują na samego Jezusa, występującego jako pasterz (por. też Mt 18, 12-14; J 19, 1-8) lub jako niewiasta szukająca monety aż do jej znalezienia. Natomiast przypowieść o synu marnotrawnym przerywa nagle dotychczasowy wątek: odnosi się bowiem nie wprost do Jezusa, ale do „ojca”, który widząc z oddali syna marnotrawnego „wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go” (Łk 15, 20) zanim tenże syn zdołał wykrztusić z siebie jakiegokolwiek słowo. Kolejność tych trzech przypowieści, w których się mówi — bez naruszenia ciągłości — o dwóch różnych osobach (Jezus i Ojciec), chociaż w istocie rzeczy tożsamy w swym bycie i działaniu, wskazuje, iż ludzkie postępowanie Jezusa ukazuje i pozwala wprost poznać nastawienie samego Ojca wobec syna marnotrawnego, stając się tym samym jego najdosłowniejszym ludzkim przekładem i wyrazem: takim jest Jezus, gdyż właśnie taki jest Jego Bóg. Dochodzimy do punktu, w którym można by odczytać cały 15 rozdział Ewangelii Łukaszej, ale tym razem w odniesieniu do Boga Jezusowego: to właśnie Ojciec jest tym pasterzem, który szuka zaginionej owcy, lub niewiastą poszukującą drachmy; to On jest ostatecznie tym, który w Jezusie i przez Niego „przyjmuje grzeszników i jada z nimi” (Łk 15, 2). Rozdział 15 Łukasza przekształca się w ten sposób w lepszą egzegezę Mt 5, 45, uwypuklając niewysłowioną miłość Boga, rozciągającą się na dobrych i złych, przyjaciół i wrogów.

Jezus wciela i w konsekwencji przedłuża powszechne działanie Ojca w Jego wszechogarniającej (a nigdy nie wykluczającej) miłości poprzez gesty przyjęcia i dobroci wobec „oddalonych”, grzeszników, a nie tylko „poszukiwanych”¹¹; a gesty te konkretyzują się zwłaszcza w cudach i posiłkach (grzesznicy, ludzie z marginesu, traktowani przeważnie jak grzesznicy). Dopiero po wypróbowaniu i doświadczeniu w laboratorium własnego życia i działania

¹¹ Por. Ef 2, 17: Ojciec przez Chrystusa „zwiastował pokój wam, którzyście daleko, i pokój tym, którzy są blisko”, jednając jednych i drugich (pogan i żydów) w Jezusie. Tekst nie odbiega od Mt 5, 45: o Bogu Ojcu wszystkich, dobrych i złych, bliskich i dalekich.

tej powszechnej i wszechogarniającej miłości, jaką Bóg darzy nawet swoich „wrogów”, Jezus może — jako że sam wypraktykował — dojść do jej wyrażenia i sformułowania wobec swoich uczniów: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują... Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 44-48), względnie ustawić w ścisłej relacji przebaczenie Boże z naszym wybaczeniem w stosunku do innych (por. Mt 6, 12. 14-15; 18, 21 n. 35).

Na podstawie tak radykalnych słów i poczynań Jezusa wypada się zapytać, czy my chrześcijanie nie wyobrażaliśmy sobie niekiedy Boga na sposób nazbyt ludzki jako nam podobnego — na nasz wzór i podobieństwo, uchylając się tym samym od zbyt trudnego wymogu upodobnienia się do Niego i do Jego wszechogarniającej i nikogo nie wykluczającej miłości? Zakładając zaś, iż każdy człowiek chce być przyjacielem swoich przyjaciół i wrogiem swoich nieprzyjaciół, czyż nie wierzyliśmy w Boga, który postępuje podobnie — jako przyjaciel dobrych i wróg złych? To zaś utożsamia się z popadaniem w antropomorfizm nie tylko nazbyt skrajny, ale — co gorsza — zdecydowanie niebezpieczny, albowiem obraz Boga, którego czcimy, warunkuje w znacznej mierze nasze postępowanie, prowadząc nas nierzadko do działań dalekich od postępowania Boga Ewangelii.

Znajdujemy się w ten sposób wobec podstawowego momentu orędzia Jezusowego, sprawiającego, iż staje się ono prawdziwą „ewangelią”, dobrą i nową wieścią zbawczą, oraz nie pozwalającego na sprowadzenie chrześcijaństwa do płaszczyzny czystej etyki (a tym samym do religii jako takiej, jednej z wielu). To częściowe ujawnienie oblicza Boga Jezusa prowadzi do uwypuklenia faktu, że oryginalność Chrystusa, w zestawieniu z Janem Chrzcicielem, „polega na tym, że głosi On i obiecuje wyłącznie zbawienie, a nie zbawienie i potępienie”¹². W rzeczy samej Ewangelia mówi, że „Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 17; por. 12, 47 i 1 J 4, 14). W Nim — zapewnia także Paweł — mamy ostateczne „tak” Boga dla nas, albowiem „Syn Boży, Chrystus Jezus... nie był «tak» i «nie», lecz dokonało się w Nim «tak»” Boga dla świata (2 Kor 1, 19-20).

¹² J. L. Ruiz de la Peña, *La Otra Dimensión*, Madrid 1975, s. 269. Porównanie Mt 3, 2 i jego rozwinięcia w 3, 10 z orędziem Jezusa w 4, 17 jest wiele mówiące. Łk 4, 22 czyni aluzję do „słów łaski, które płynęły z ust Jego”, gdy Jezus zwiastował „rok łaski od Pana” (4, 17-19), znosząc tym samym „dzień gniewu naszego Boga”, jaki się jawi u Iz 61, 1-2, cytowanego właśnie przez Jezusa.

Jak pogodzić miłość, którą jest Bóg, z Jego sprawiedliwością?

Tak radykalne stwierdzenie, że Bóg jest miłością, czyż nie będzie wymagało wykluczenia sądu Bożego i wykonywania Jego sprawiedliwości? Czy nie trzeba będzie przypadkiem negować tradycyjnej prawdy o Bogu jako sędzi na rzecz Boga Ojca, będącego wyłącznie *agapè* miłością? W żadnej mierze. Nie możemy wykluczyć czy wyeliminować sądu Bożego i Jego sprawiedliwości, chociaż trzeba będzie zreinterpretować i ująć na nowo tę prawdę za pomocą pojęć bardziej odpowiednich i adekwatnych od używanych dotychczas w kaznodziejstwie i zwyczajnej katechezie.

Położmy najpierw nacisk na to, w czym stwierdzenie, że Bóg jest (z istoty, lub w swoim bycie) *agapè* — miłością, stanowi podstawową i — jak sądzę — niezbywalną prawdę chrześcijaństwa. Miłość nie jest jednym z wielu przymiotów Boga, ale — by tak powiedzieć — samą Jego istotą. I dlatego wszystkie inne atrybuty Boże — łącznie ze sprawiedliwością — nie sumują się w miłości, ani też nie stają ponad nią, ale w jakiejś mierze dochodzą w niej do głosu, z nią się utożsamiają i ostatecznie z niej wypływają.

Stąd nie można w Bogu uważać sprawiedliwości za rzeczywistość paralelną do miłości. Miłość i sprawiedliwość — to nie dwie alternatywy jakiegoś dwutwarzowego bóstwa, które przechylałoby się raz w jedną, a raz w drugą stronę w trudnej do utrzymania równowadze balansu. Bóg jest sędzią — niewątpliwie; wykonuje też sąd i sprawiedliwość, ale to wszystko jest nierozdzielnie związane z Nim samym: Miłością — i w tej perspektywie winno być odczytywane. Nie można zatem mniemać, że stanowi dla bóstwa jakiś problem antagonizm występujący między sprawiedliwością a miłością, jakiego człowiek tak często doświadcza, a który to antagonizm sprawia, że równoległe ćwiczenie się w obu tych cnotach jest niezwykle trudne do pogodzenia w życiu praktycznym. Praktyka sprawiedliwości, zwłaszcza karzącej, nie daje się bowiem tak łatwo pogodzić z miłością, i na odwrót. Jednak nie tak się rzeczy mają ze sprawiedliwością Bożą, która — przyobliczona w miłość — ukazuje się jako zdecydowanie nowa, niesłychana, przewyższająca sprawiedliwość ludzką.

Przez Jezusa Bóg będzie sądził ukryte czyny ludzkie według Ewangelii (por. Rz 2, 16)

Sąd Boży nazywa się: Jezus Chrystus

Tradycja chrześcijańska odróżnia sąd szczegółowy każdej jednostki (w chwili śmierci) od sądu ostatecznego, powszechnego (przy końcu czasów). Nierzadko pojmowano sąd ostateczny jako swoiste powtórzenie sądu szczegółowego, a więc jako zwykłą, publiczną manifestację zbawienia lub potępienia, zadecydowanego już w odniesieniu do każdej osoby w trakcie sądu szczegółowego. Teologia współczesna, potwierdzając dwa wymiary sądu, ujmuje jednak i wyjaśnia tę prawdę nieco głębiej i inaczej.

Sąd końcowy zbiega się w rzeczy samej z ostatecznym i definitywnym usprawiedliwieniem przez Boga całych dziejów ludzkich. W ostatecznej instancji sąd końcowy utożsamia się z *paruzją* Chrystusa, rozumianą jednak nie tyle jako „przyjście” Pana na świat, co raczej jako „kroczenie” świata ku Niemu lub też jako wcielenie świata i historii — poprzez ich chwalebną przemianę — w nowe ciało Zmartwychwstałego. Tym samym sąd, podobnie jak *paruzja*, równa się z przewyciężeniem całej dwuznaczności i pozornego bezsensu, sprzeczności i braku spistości dziejów. *Paruzja* „jako pozytywne uwieńczenie stawania się historycznego oddaje mu sprawiedliwość, uwalnia je od podejrzanego braku sensu, ogłasza je za uzasadnione, ukazując jego kres. Pod tym kątem widzenia *paruzja* jest sądem, a sąd nie odbywa się bez *paruzji*; przyjście w mocy jest przyjściem na sąd”¹³. Nie chodzi tu jednak o czysty akt sądowniczy, ale o ukazanie władztwa Chrystusa, Jego władzy królewskiej, a tym samym o „ukazanie całościowego sensu, który wybawia, nadając im pełnię znaczenia, częściowe bezsensy” dziejów.

W tym, co dotyczy sądu szczegółowego jako rozstrzygnięcia osobistego losu człowieka, „Nowy Testament jest ograniczający: kryzys ma miejsce w trakcie istnienia każdego człowieka; decyzja o jego losie zależy wyłącznie od użytku jego osobistej wolności, a nie od zakładanej sentencji sądowej, jaka ma mieć miejsce w *eschatonie*. Mówię krótko: sąd-kryzys jest samosądem, ma charakter wewnątrzhistoryczny, nie jest sądem eschatologicznym”¹⁴.

W istocie rzeczy eschatologiczny sąd Boży nad człowiekiem zapoczątkowuje się w czasie i ucieleśnia się w osobie i życiu Jezusa.

¹³ J. L. Ruiz de la Peña, *El último sentido*, Madrid 1980, s. 83.

¹⁴ Tamże, s. 84.

On sam się przedstawia jako Syn Człowieczy, przyszły sędzia, który przebywa już teraz na ziemi i to w ten sposób, że wyznaczenie lub zaparcie się Jezusa ziemskiego pociąga za sobą konsekwencje eschatologiczne (por. Mk 8, 38; Mt 10, 32-33; Łk 9, 26; 12, 8-9; J 5, 27; a także Mt 25, 31-46). W Jezusie można dostrzec los i przeznaczenie każdej osoby: „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie; i kto nie zbiera ze Mną, rozprasza” (Mt 12, 30). W Nim dochodzi do głosu, a nawet więcej, On sam jest ostatecznym Słowem Boga i dlatego normą i ostatecznym wyrokiem Boga odnośnie do człowieka. Dlatego to z mocą stwierdza Jan, że w Jezusie ma miejsce sąd Boży nad każdą osobą, albowiem „sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki” (J 3, 19; por. 8, 12; 9, 39; 12, 46; Ef 5, 12-13).

W odróżnieniu od Synoptyków, którzy uwypuklają sceneryę przyszłego sądu powszechnego, Jan odcina się w swej Ewangelii od wszelkich ujęć kosmicznych i przedstawia Jezusa jako Tego, z którego przyjściem dokonuje się już przejście dawnego świata w przyszły świat nowy. Tak więc w zestawieniu z osobą Jezusa i Jego życiem znajdujemy się już u „kresu czasów” i odkrywamy w każdej chwili swego życia, że jesteśmy z Nim zgodni lub nie. Właśnie w tej ciągłej konfrontacji z Jezusem odbywa się nieustannie sąd nad człowiekiem. Przyjawszy jednak, że Jezus jest najwyższym wykładnikiem miłości i daru Bożego dla ludzkości („tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał”: J 3, 16; 1 J 4, 9-10), trzeba stwierdzić, że sąd Boży w Jezusie i przez Niego dokonuje się nie na kartach miłości, ale w niej i przez nią¹⁵.

Własne rysy sądu Bożego w Ewangelii

Do jakiej jednak kategorii słów należy zaliczyć wypowiedź, że Bóg Ojciec kieruje nami w osobie i życiu Jezusa? Czy chodzi tu o słowa potępienia, odrzucenia? Nie! Jest to z istoty swej wypowiedź łaski i zbawienia, skierowana do każdego człowieka, albowiem „Ojciec zesłał Syna jako Zbawiciela świata” (1 J 4, 14). I dlatego można by twierdzić, iż „nauka o śmierci wiecznej nie przynależy do «ewangelii», która jest w sensie dosłownym «dobrą nowiną», głoszeniem zbawienia, a nie zbawienia lub potępienia”¹⁶.

¹⁵ Por. J. I. González Faus, *Cristología y lucha por la justicia*, w: *La justicia que brota de la fe* (dz. zbiorowe), Santander 1982, ss. 136—138 o „Chrystusie — Bożej sprawiedliwości”.

¹⁶ J. L. Ruiz de la Peña, *La Otra Dimensión*, s. 270 n.

Życie i działalność Jezusa (zaszczepienie zbawczej miłości Boga), takie, jak je ukazują Ewangelie, są przejrzystym zwierciadłem, w którym możemy kontemplować przede wszystkim prawdziwy Obraz Ojca niebieskiego („chwałę Bożą na obliczu Chrystusa”: 2 Kor 4, 3-6), ale także — z kolei — przyglądać się sobie i własnemu obliczu. Tak też Bóg nas sądzi: ukazując nam w Ewangelii Jezusa, Jego cierpienie, miłosierdzie i nieskończoną dobroć, odkrywa równocześnie przed nami nasz radykalny brak dobroci, miłosierdzia i współczucia. Bóg, ukazując nam (w Jezusie i przez Niego) to, kim sam jest, objawia nam równocześnie to, kim my jesteśmy. W ten sposób miłość Boża, nie przestając być miłością, przekształca się dla nas w sąd: poprzez nieskończony dar swej niezawodnej miłości Bóg mówi nam nie tylko o tym, kim i jakim jest On sam, ale równocześnie ukazuje nam także, jakimi my jesteśmy w zestawieniu z Nim. Jego dobroć zdemaskuje w ten sposób, drogą przeciwstawienia, złość i grzech naszego serca. „Ostateczną tajemnicą sprawiedliwości Boga jest bowiem Jego łaska” i Jego miłosierdzie — zapewnia słusznie K. Barth¹⁷. Niemniej ta sprawiedliwość i sąd Boży, których najgłębszym korzeniem jest miłość, okazują się w swej głębi jako bardziej ryzykowne, ale i bardziej poważne od zwykłego sądu „w gniewie”, albowiem dotyczą człowieka u samych jego korzeni, w głębi jego bytu osobowego, który się określa jako byt rozumny, a urzeczywistnia w miłości i wspólności.

Zarówno malarstwo, jak też rzeźba z początków okresu romańskiego, ukazują jasno sąd Boży — w świetle płynącym z Ewangelii Chrystusowej. Zazwyczaj olbrzymia postać Pantokratora, Chrystusa zasiadającego w majestacie, trzyma w lewej ręce otwartą księgę Ewangelii, podczas gdy Czterokształtny (symbole czterech Ewangelistów) otacza Sędziego i Pana chwały. To podwójne powiązanie Chrystusa Sędziego z Ewangelią streszcza się ponadto w zdaniu, widniejącym często pod otwartą księgą: *ego sum lux mundi*, stanowiącym wyraźną aluzję do Chrystusa sędziego — właśnie jako światło świata (por. J 3, 19)¹⁸. Ta świetlana wizja sądu przypomina, że Sędzią jest sam Zbawiciel — Światło świata, oraz mówi „o miłości niecierplivej Boga, który zawsze

¹⁷ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zürich 1932 nn, t. IV/1, s. 604. Na temat miłosierdzia i sprawiedliwości Bożej por. także; t. II/1, s. 413—457.

¹⁸ Wystarczy przypomnieć, między innymi, wzruszającego Pantokratora z San Climent de Taull (Muzeum Romańskie w Barcelonie) lub z Pantheonu de los Reyer de San Isidoro de León (w tym, co dotyczy malarstwa), o wypuklorzeźbach tympanonów San Saturginon de Tolosa lub katedry w Chartres.

jest nam łaskawy mimo ciężaru wszystkich naszych przewinień”¹⁹. Duch ten pozwala nam także zrozumieć poważną prośbę (daleką od późniejszego *Dies irae*), która na kształt mandorli otacza postać Pantokratora romańskiego frontalu Esquius (Barcelona), głosząca: *Hic Deus Alfa et Omega: clemens miserator adesto, ac pietate tua miserorum vincula relaxa. Amen*²⁰. Ta błagalna modlitwa, wyrażająca — obok świadomości własnej nędzy — pogodne i dziecięce zaufanie w Boskie miłosierdzie Sędziego, stanowi piękny wyraz sprawiedliwości i sądu Bożego — rozpatrywanych z perspektywy miłości Boga, ucieleśnionej w Osobie i w Ewangelii Chrystusa.

Z drugiej strony sąd Boży, realizowany w Jezusie Chrystusie, wskazuje na to, iż Bóg nas osądza nie z dala od nas i nie od zewnątrz, ale wnikając poniekąd w naszą skórę, a więc od wnętrza naszego życia i uczuć, przyjmując na siebie nasze zmiany losowe i dzieląc osobiście nasze sytuacje i problemy. „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom” (Hbr 4, 15; por. też 4, 16 i 2, 11-12. 17-18). Tylko dlatego, że „wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby” (Mt 8, 17), zdolny jest osądzać i właściwie rozpatrywać prawdziwą sytuację człowieka, a tym samym go leczyć. Tak więc, w przeciwieństwie do sprawiedliwości świeckiej, typowej dla sądu ludzkiego, gdzie sędzia musi zachować dystans wobec winowajcy, aby móc go sądzić (obraz, którym posługiwano się tak często, aby wyjaśnić sprawiedliwość Bożą), Bóg osądza nas, zbliżając się do nas z miłości i z miłością, a nie oddalając się. Wcielenie staje się w ten sposób podstawą i korzeniem występowania Chrystusa jako sędziego, jak też jedynym autentycznym kluczem do zrozumienia nowej sprawiedliwości i nowego sądu Boga Ewangelii.

Rozumiany w świetle tajemnicy Wcielenia, sąd Boży dokonuje się nie tylko za pośrednictwem słów, ale także w milczeniu, a nawet w głębokiej ciszy życia Jezusa: w pokorze i ubóstwie narodzin w Betlejem, w codziennej, cichej pracy w Nazaret, w niesłuchanie straszliwym, a jakże wymownym milczeniu krzyża Chrystus sądzi człowieka. Nie jest to jednak sąd, który miałby maltretować lub ranić człowieka, druzgotać go lub opuścić; jest to sąd, który leczy i zbawia. Bóg sądzi człowieka nie jakimś do-nośnym lub szyderczym słowem, ale przeważnie po prostu — cichą swą obecnością. Tajemnica Bożego objawienia (realizowa-

¹⁹ J. Ratzinger, *Intrōducción al Cristianismo*, Salamanca 1971, s. 284 n.

²⁰ Można by ją przetłumaczyć: „Boże, początku i końcu: przyjdź łaskawie i miłosiernie oraz rozwiąż swą litością kajdany naszej nędzy. Amen”. Frontal sięga XII w. (Muzeum Romańskie w Barcelonie).

nego nie tylko słowami, ale przede wszystkim czynami: por. *Dei Verbum* 2-4, 17) ma wiele wspólnego z sądem Bożym.

Bóg nas zresztą osądza, pozwalając nam pojąć naszą własną niedoskonałość i grzech. Spojrzenie Boga sędziego nie jest patrzeniem szpiegowskim, które by kroczyło skrycie za naszymi krokami i śledziło bacznie nasze poczynania, aby chwycić nas za kark i ukarać nagle i nieoczekiwanie popełniony grzech. W Ewangelii potrójna wzmianka Jezusa o spojrzeniu Ojca niebieskiego zawiera w sobie wymiar zdecydowanie pozytywny, wskazujący nie na karę, ale na życzliwość: „Ojciec twój, który widzi w skrytości, odda tobie”²¹. Sąd nie może być odłączony od przemożnego światła łaski, która — rozlewając się na nas — oświeca nas, ukazując tym samym nasz grzech (por. J 3, 19; 1 Kor 4, 5).

Tak więc Bóg nie osądza nas przez zaskoczenie, ale czyni nas zdolnymi do osądzania samych siebie i do brania w rachubę naszej własnej sytuacji i winy. Sądzi rozjaśniając światłem swego słowa nasze sumienie i uzdalniając nas tym samym do oceniania i osądzania nie tylko naszej rzeczywistości osobowej, ale także rzeczywistości nas otaczającej. I dlatego sąd Boży, realizowany w świetle miłości, pociąga koniecznie za sobą dojrzałość człowieka, który — przyjąwszy tę miłość i żyjąc w wolności — staje się coraz to bardziej osobą zdolną do wydawania sądu i oceny. Bóg sądzi, przekazując nam sądenie (aż po możliwość „sądenia świata”: por. 1 Kor 6, 2; Mt 19, 28 par.) i rozstrzyga — czyniąc nas uczestnikami własnej decyzji. Tym sposobem sąd Boży zmierza do uczynienia z człowieka bytu osądzającego i zastanawiającego się — nie po to, by paraliżować go w bojaźni, ale w tym celu, by go zaktywizować i zrealizować w pełni — w miłości (por. 1 J 4, 17-21).

W konsekwencji ostateczny sąd Boga nie zaskoczy człowieka jakby z zewnątrz, drogą nieoczekiwanego wyroku Bożego, lecz odbywa się zdecydowanie od wewnątrz — w głębi bytu ludzkiego

²¹ Mt 6, 4-6-18. Według Rz 2, 16 Bóg będzie sądził skryte czyny ludzi przez Jezusa Chrystusa w świetle Ewangelii. „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12). Również 1 Kor 4, 5 ukazuje sąd jako oświecenie: przez swoje przyjście Pan „rozjaśni to, co w ciemnościach ukryte, i ujawni zamiary serc”. Ten rozświetlający sąd odbywa się także w życiu i działalności Kościoła tak, że niewierny, który wejdzie na zgromadzenie wierzących, „będzie pouczony przez wszystkich, osądzony i jawne staną się tajniki jego serca; a tak, upadłszy na twarz, pokłoni się Bogu, oznajmiając, że prawdziwie Bóg jest między wami” (1 Kor 14, 24-25). Życie Kościoła, podobnie jak życie Jezusa, winno być sądem dla świata, ale sądem zmierzającym do zbawienia, a nie do potępienia.

— w długim procesie odpowiadania i dojrzewania, postępu lub cofania się, czego nie są w stanie wyrazić jakieś pojedyncze, oderwane akty, gdyż obejmuje on wielki łuk ludzkiej egzystencji jako takiej.

Ostatnim rysem charakterystycznym sądu Boga Ewangelii jest zespolenie Jego sprawiedliwości z miłosierdziem i współczuciem dla osób słabszych oraz zdecydowana obrona wspólnoty wewnątrzludzkiej. Sąd w rzeczy samej jest jedynie żarem Jego miłości. Jeżeli jednak w Starym Testamencie Jahwe się objawia jako Bóg zazdrosny (Wj 20, 5; 34, 14; Pwp 6, 14 n), którego zdecydowana miłość oblubieńcza nie godzi się na brak miłości ze strony Izraela, to w Nowym Testamencie Bóg jawi się nie jako zazdrosny o siebie lub własną chwałę, ale — i przede wszystkim — o chwałę i godność człowieka, zwłaszcza uciskanego, potrzebującego i słabego. Stąd też sprawiedliwość Boża jest tu raczej opieką i obroną okazywaną przez samego Boga ubogiemu i uciskanemu, przy czym druga ręka Boga stara się o oddalenie przemocy uciskającego. Sprawiedliwość Boża ukazuje się więc w tym świetle także jako miłość, pomoc i niezachwiana obrona „uciskanego, który nie ma obrońcy” (Ps 72, 12). Jeżeli zatem nie można sprowadzić grzechu do zwykłego naruszenia czci Bożej, albowiem powoduje on także poczucie odrzucenia, negacji i prześladowania brata (i właśnie jako taki jest obrazą Boga), to jest rzeczą jasną, że sprowadzenie sprawiedliwości Bożej do samego karania ze strony zagniewanego Boga za poważne naruszenie Jego czci przez człowieka nie odpowiada całkowicie rzeczywistości. Sprawiedliwość Boża zespala się raczej z życzliwością i przychylnością okazywaną przez Boga osobie potrzebującej, ze zbawieniem ubogich Jahwe, których On sam pragnie zasłonić i ochronić przed szykanowaniem i nadużywaniem samowoli ludzkiej. W ten sposób „sprawiedliwość i prawo się jakby ludzkim obliczem tego miłosierdzia, jakim jest Bóg”²².

Sprawiedliwość Boża jako dar udzielany człowiekowi

Sprawiedliwość Boża a usprawiedliwienie człowieka

Sprawiedliwość Boża, objawiona dawniej w Prawie i u Proroków jako oskarżenie grzechu, ukazuje się obecnie — według Pawła — w Jezusie Chrystusie jako darmowe usprawiedliwienie dokonywane dzięki odkupieniu danemu w Chrystusie Jezusie (por. Rz 3, 21-24). Albowiem sprawiedliwość Boża ujawnia się obecnie, „aby pokazać, że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia

²² J. I. González Faus, art. cyt., s. 139.

każdego, który wierzy w Jezusa” (Rz 3, 26). Tym samym w Ewangelii, będącej zbawieniem dla wierzących, również „objawia się sprawiedliwość Boża” (Rz 1, 16-17). A zatem przez Chrystusa, „który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem” (1 Kor 1, 30), dochodzimy do tego, że stajemy się „w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21), tak że umarłszy dla grzechu żyjemy „dla sprawiedliwości” (1 P 2, 24).

Powyższe ustępy ukazują jasno, iż w Nowym Testamencie sprawiedliwość Boża nie jest zwykłą sprawiedliwością sądu czy kolegium; zawiera bowiem w sobie wyraźną myśl o darze i łasce, która — pochodząc od Boga — rozlewa się na człowieka, czyniąc go rzeczywiście sprawiedliwym. O ile sądowa sprawiedliwość ludzka jest w stanie tylko „obwieścić”, że dany człowiek jest winien lub nie, sprawiedliwość Boża — ta, mocą której sam Bóg jest sprawiedliwy i święty — przekazuje się bytowi ludzkiemu jako dar lub łaska zdolna do przekształcenia grzesznika i winnego w świętego i niewinnego. Tak więc „sprawiedliwość Boża nie jest w pierwszym rzędzie karząca, lecz zbawiająca”²³.

To właśnie Luter, opierając się na Rz 3, 21, wy dobył ponownie ten aspekt sprawiedliwości Bożej, podkreślając, iż nie jest ona tak bardzo tą, która osądza i potępia grzesznika, ale bardziej jest sprawiedliwością usprawiedliwiająca winnego i miłosiernie nad nim się litującą²⁴. Luter zwracał też uwagę na niebezpieczeństwo, jakie pociąga za sobą sprowadzanie sprawiedliwości Bożej tylko do wymiaru karania: może to mianowicie wywoływać „skrytą nienawiść do Boga i Jego sprawiedliwości”. Sam przeżył bowiem podobną pokusę; akcentuje więc wyzwolenie, jakim było dla niego odkrycie nowego oblicza Bożej sprawiedliwości (dokonane za pomocą św. Augustyna)²⁵.

Sobór Trydencki daje także wyraz takiemu ujęciu sprawiedliwości Bożej, rozumianej jako dar, gdy stwierdza, iż „jedyną przyczyną (usprawiedliwienia) jest sprawiedliwość Boga, nie ta, którą

²³ L. Ladaria, *Antropología Teológica*, Madrid-Roma 1983, s. 314.

²⁴ *Quia autem Christum salvatorem Deus misit, profecto non hoc modo iustus vult esse ut puniat pro merito..., sed vult iustus esse et dici, ut agnoscentes peccata iustificet et eorum misereatur.* Exp. in Ps. 51, 3 (z 1532 r.). WA 40/II, 331. *Quare memineritis iustitiam Dei esse, qua iustificamur, seu donum remissionis peccatorum.* Tamże. WA 40/II, 444.

²⁵ Por. WA 40/II, 444. W Prologu do swych pism łacińskich (z 1545 r.) Luter pisze: *justiciam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit.* WA 54, 185. Cytuje też Augustyna, który wyjaśniał *iustitia Dei* z Rz 3, 21 jako tę *non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem cum iustificat impium.* Por. De Spir. et Litt. 9, 15; PL 44, 209.

On sam jest sprawiedliwy, ale ta, jaką nas usprawiedliwia”²⁶. Sobór Trydencki ponadto wprowadza pewną równowagę pomiędzy dwoma ujęciami sprawiedliwości (jako wymogu i daru), kiedy podtrzymuje, że u początków usprawiedliwienia znajduje się „lęk przed Bożą sprawiedliwością, przenikający (grzeszników), którzy się zwracają do miłosierdzia Bożego” i zaczynają „kochać Boga jako źródło wszelkiej sprawiedliwości” (DS 1526). Jak zatem widać, Sobór odłącza najpierw bojaźń od karzącej sprawiedliwości Bożej, torując tym samym drogę do miłości, miłosierdzia i sprawiedliwości Bożej, rozumianej jako dar; odwraca jednak tym samym perspektywę Nowego Testamentu i pierwotnego Kościoła, dla których punktem wyjścia była miłość Boża, objawiona i przekazana w Chrystusie jako Głowie stworzenia.

Niektóre powody zniekształcenia pojęcia sprawiedliwości Bożej na przestrzeni dziejów chrześcijaństwa

Dawni Ojcowie Kościoła, krocząc śladami Nowego Testamentu, uważali Chrystusa przede wszystkim za głowę i podporę wszechświata, za „Początek stworzenia Bożego” (Ap 3, 14)²⁷. Przez Chrystusa i w Nim odbywa się przekazywanie łaski Bożej całej ludzkości, łącznie z pierwszą jej parą. Tajemnica Wcielenia zespala się więc jak najściślej ze stworzeniem i ludzkością, a sprawiedliwość Boża znajduje w tym kontekście swój wyraz w pierwotnej miłości Boga oraz odzwierciedla się w utworzeniu „sprawiedliwego porządku” stworzenia (naruszonego przez grzech, raniący tym samym sprawiedliwość i miłość Boga).

W początkach V w. polemika Augustyna z Hippony z pelagianizmem zmieniła w znacznej mierze tę perspektywę. Wbrew pelagianom utrzymującym, że człowiek może osiągnąć zbawienie własnymi siłami — bez łaski (jako że jest zdolny do tego sam z siebie: może wypełniać prawo, a tym samym stawić czoła wymaganiom Bożym; z tym, że Boga określa się przede wszystkim jako sędziego, który strzeże prawa), Augustyn położył nacisk na chwiejność i niezdolność natury ludzkiej, obciążonej grzechem pierworodnym, który ciąży nad całą ludzkością, czyniąc z niej *massa damnata* — wspólnotę potępioną²⁸. Sprawiedliwość Boża i sąd (rozumiane teraz w relacji do człowieka potępionego z racji

²⁶ R. 7 o usprawiedliwieniu (DS 1829) cytuje Augustyna, *De Trin.* 14, 12, 15 (PL 42, 1048).

²⁷ Idea Chrystusa jako głowy i fundamentu stworzenia jawi się w Kol. 1, 16 nn; J 1, 3. 10-11; Hbr 1, 2; Ap 3, 14, a także 1, 8; 21, 6; 22, 13 m. in.

²⁸ Por. Augustyn, *De pecc. mer. et rem.* 3, 8, 15 (CSEL 60, 141) i *De corr. et gr.* 6, 9 (PL 44, 920).

grzechu) znalazły się w ten sposób na prosceniu dziejów zbawienia, i to na pierwszym planie, usuwając miłość Bożą na dalsze miejsce. Augustyn nie wyklucza przy tym wcale łaski Bożej (wprost przeciwnie), ale zmienia realizację planów zbawczych: punktem wyjścia dziejów nie jest już miłość Boża, obejmująca sprawiedliwość (odzwierciedlającą się w sprawiedliwym porządku stworzenia opartego na miłości), lecz masa potępieńców poddanych jarzmu karzącej sprawiedliwości Boga, z której to masy Bóg wybiera i przeznaczają — z czystej i bezinteresownej miłości — określoną liczbę do zbawienia. Odtąd sprawiedliwość będzie już ujmowana jako przeciwstawna miłości (tak jak *massa damnata* przeciwstawia się liczbie wybranych). Miłość będzie się wiązała ze zbawieniem przeznaczonych przez łaskę lub wybór Boży, gdy tymczasem sprawiedliwość znajdzie się w ścisłym związku z potępiającym sądem Boga²⁹. Bóg jest sprawiedliwy, potępiając całość masy ludzkiej; jest też miłosierny, zbawiając jej część.

Późniejsza nauka o odkupieniu, rozwijana przez Anzelma z Canterbury (a częściowo Tomasza z Akwinu), jest jedynie następstwem takiego ujęcia: tajemnica Wcielenia ma swe korzenie, względnie ostateczną rację bytu, w sprawiedliwości Boga Ojca, którą należy wynagrodzić i ubłagać poprzez wynikające z miłości wydanie Syna, który stał się człowiekiem. Tak więc na pytanie o cel Wcielenia: *Cur Deus homo?*, Anzelm odpowiada: „ponieważ Jezus jako Syn Boży jest jedynym bytem zdolnym zadośćuczynić sprawiedliwości Bożej i naprawić grzechy ludzkości”. Stąd zaś wypływa wrażenie, że sprawiedliwość Boża jest pierwszym słowem Boga, przewyższającym Jego miłość i ją w jakiejś mierze „wyprzedzającym”. Wcielenie przestało być podstawą i zasadniczą podporą stworzenia, a przekształciło się w zwyczajną odpowiedź na grzech człowieka, mającą przebłagać gniew Ojca przemienionego w Sędziego. Luter zareaguje mocno na takie właśnie przeciwstawienie sprawiedliwości i miłości Boga; nie sięgnie jednak do korzeni problemu i dlatego przeciwstawi radykalnie stworzenie Wcieleniu, grzesznika — łasce Bożej, popadając tym samym w błędną koncepcję zbawienia jako rzeczywistości czysto zewnętrznej.

Sąd Boży jako potępienie człowieka?

Sprawiedliwość Boża, podobnie jak sąd, sięgając korzeniami miłości, jaką jest sam Bóg, kieruje się z natury do zbawienia, a nie do potępienia. To miłość Boża nieustannie osądza człowieka, aby

²⁹ Więcej szczegółów u L. Ladaria, dz. cyt., ss. 227—286.

go pociągnąć i doprowadzić aż do nawrócenia — jako do żywej odpowiedzi na swe własne oddanie. Stąd „symetryczna koncepcja sądu (występująca często w plastycznych przedstawieniach *eschatonu* i w przepowiadaniu), w której przyznaje się tę samą rangę wypowiedziom o życiu wiecznym i o śmierci wiecznej, wy-naturza samo sedno i zamysł *eschatologii* chrześcijańskiej”³⁰.

Co jednak mówić, w takiej sytuacji, o potępieniu eschatologicznym, definitywnym człowieka? Czy ta tradycyjna prawda zostałaby wykluczona z interpretacji sądu Bożego jako czegoś, co dokonuje się w trakcie życia ludzkiego, realizując się w każdym momencie naszej egzystencji? W żadnym wypadku. Trzeba przynajmniej przyjąć możliwość potępienia się człowieka, który popada tym samym w sytuację zwaną potocznie piekłem. Ale trzeba także dopowiedzieć, że piekło i potępienie nie są karą nałożoną przez Boga człowiekowi, lecz jedynie bezpośrednim następstwem przewrotności ludzkich działań.

Potępienie, jako takie, nie jest zatem dziełem Boga, wprost zamierzonym, lecz przeciwnie, tym, co wiąże się ze zbawieniem, którego nie można dostąpić poza Bogiem. I dlatego nie można mówić o Bogu jako o „karzącym złych”, ani też twierdzić, iż przygotował On już uprzednio miejsce cierpień, aby torturować człowieka — swego wroga. Byłoby to sprzeczne z Jego zbawczą miłością. Natomiast prawdą jest to, że człowiek może sam się potępić, tworząc dla siebie własne piekło i tortury w miarę, jak odwraca się dobrowolnie od miłości Boga i innych, schodząc w głębiny swej samotności i bezgranicznej pustki. Dla istnienia piekła zgoła niepotrzebna była interwencja Boga; „wystarcza, by istniał człowiek wybierający świadomie i dobrowolnie życie bez Boga”. Skoro bowiem „Bóg jest życiem, to z ludzkiego odrzucenia (Boga) wynika nieuchronnie śmierć wieczna”³¹. W rzeczy samej potępienie jest jedynie własnym grzechem ludzkim, przedłużonym aż po życie przyszłe. Istotą zaś grzechu, tego „zerwania wspólnoty (zaniegowania dialogu z Bogiem i bliźnim), oraz piekła — jego zrealizowanego owocu — jest całkowite osamotnienie, absolutna niekomunikatywność”³².

Ma rację K. Rahner, gdy twierdzi, że śmierć wieczna jest sankcją tkwiącą już w winie. Pojmowanie tej sankcji jako kary narzuconej z zewnątrz prowadziłoby nas do antropomorfizmu; sę-

³⁰ J. L. Ruiz de la Peña, *La Otra Dimensión*, s. 268, gdzie idzie za E. Brunnerem, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München 1965. Podobne ujęcia ma K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II/2, 15-16 oraz II/1, 439 n.

³¹ J. L. Ruiz de la Peña, tamże, s. 281—285.

³² J. Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, s. 272.

dziego, nakładającego określoną karę zewnętrzną w stosunku do samego przewinienia. Nie! to, co potocznie nazywa się „karą Bożą”, jest jedynie „konnaturalną konsekwencją winy, wynikającą z samej jej istoty i nie wymagającą tego, by Bóg ją wprost nałożył” poprzez jakąś sankcję³³. „Ostatecznie piekło ukrywa się gdzieś w samej strukturze tego, kto je cierpi, jako jeden z możliwych elementów pierwiastka ludzkiego”³⁴. A „śmierć wieczna wyrasta z głębin ludzkiego wyboru: sąd potępiający jest zawsze samosądem”³⁵ bardziej aniżeli sądem skazującym ze strony Boga.

Tezy te, które mogą się wydać nowatorskie, znajdują się w gruncie rzeczy w samym Nowym Testamencie, gdy Jezus, w Ewangelii Jana, stwierdza: „jeżeli ktoś posłyszy słowa moje, ale ich nie zachowa, to Ja go nie sądzę. Nie przyszedłem bowiem po to, by świat sądzić, ale by świat zbawić” (J 12, 47; por. 3, 18-19)³⁶. Wola Boga i Jego decyzja odnośnie do człowieka jest zawsze zbawiająca: Bóg, nasz Zbawiciel „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 3-4). Istnieje darmowy wybór człowieka przez Boga przed wiekami: „z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli” (Ef 1, 5; por. cały r. I); a wybór ten rozciąga się na wszystkich bez wyjątku, sprawiedliwych i grzeszników, albowiem „Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, i to nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia. Łaską bowiem jesteście zbawieni!” (Ef 2, 1-5).

Dlatego to Tradycja chrześcijańska zawsze odrzucała teorię o „przednim przeznaczeniu” (lub podwójnym przeznaczeniu), zgodnie z którą Bóg, kierując się niewypowiedzianymi i odwiecznymi planami, wybrałby *a priori* pewnych ludzi do zbawienia, przeznaczając innych na potępienie (co pociągałoby za sobą ścisłe przeciwstawienie względnie całkowite oddzielenie miłości i sprawiedliwości Bożej). Problem ten opiera się w rzeczy samej, w całej swej wyrazistości, na teorii Augustyna o *massa damnata*: ludzkości potępionej słusznie przez Boga na skutek grzechu pierworodnego, z której sam Bóg przeznacza do zbawienia tych, których Jego miłość wybiera z czystej i darmowej życzliwości.

Kościół zachowywał zawsze umiar i milczenie wobec takiej postawy Augustyna, odrzucając wprost i zdecydowanie tylko nie-

³³ K. Rahner, *Escritos de Teología*, Madrid 1961, s. 253—254.

³⁴ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 272.

³⁵ J. L. Ruiz de la Peña, tamże, s. 281.

³⁶ Por. F. Buchsel, *Krinein-krisis*, w: ThWNT III, 942 (chodzi o znaczenie słowa *krinein* w pismach Janowych).

które dewiacje późniejsze, według których istniałby paralelny do odrzucenia jednych, wybór drugich przez Boga ³⁷. Ten radykalny predestynacjonizm osiągnął swój szczyt w XVI w. u Kalwina, który stanął tym samym na antypodach Kościoła starożytnego, widzącego w Chrystusie głowę i fundament ludzkości i stworzenia (a obecnie, u Kalwina, zastąpionego grzesznikiem Adamem jako głową) ³⁸. Postawa Kalwina zmierza do sprowadzenia Jezusa do roli herolda czy wysłannika obwieszczającego — w czasie — uprzednią decyzję Bożą — zbawienia lub potępienia — podjętą w wieczności i nieodwołalną. Ginie tym samym prawda o powszechnym zbawieniu zrealizowanym przez Chrystusa, albowiem Jego zbawcze dzieło osiągnie tylko niektórych i nie będzie się rozciągało na tych, którym przypada w udziale uprzednie i nieodwołalne potępienie Boga.

Teorię podwójnego przeznaczenia potępił Sobór Trydencki, podkreślając, że Bóg obdarza łaską wszystkich ludzi bez wyjątku; Sobór wykluczył też hipotezę, by „niektórzy mieli być przeznaczeni do złego mocą Boga” (DS 1567).

Jest zatem rzeczą oczywistą, że odrzucenie czy potępienie człowieka (w przeciwieństwie do zbawienia) nie wchodzi żadną miarą w plany czy zamiary Boga, ani też nie wywodzą się z woli lub decyzji Bożej, lecz są jedynie dziełem woli ludzkiej, w której złość zakorzenia się jako jedyna przyczyna odrzucenia ³⁹. Tym samym też sąd Boży nie dodaje niczego nowego do decyzji człowieka, ale ją jedynie potwierdza, uznając dobrowolne, osobowe nastawienie człowieka odcinającego się od miłości i skazującego się tą drogą na siebie samego, czyli na bezwzględne zatracenie i rzeczywistą ciemność.

³⁷ Synod w Arles (r. 473) potępił Lucydiusza *qui dixit alios deputatos ad mortem, alios ad vitam praedestinos* (DS 535). Synod w Orange (r. 529) stwierdza: „nie tylko że nie wierzymy, że niektórzy są przeznaczeni mocą Bożą do zła, ale potępiamy też tych, którzy to przyjmują” (DS 397). Synody w Quiercy (r. 853) i Valence (r. 855) potępiły Gottschalka, który głosił podobne przeznaczenie. Por. DS 621 i 628 n.

³⁸ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II/2, podaje rewizję przeznaczenia u Kalwina. Por. jednak komentarz krytyczny: H. Bouillard, *Karl Barth*, Paris 1957, t. II, s. 125—164.

³⁹ Nie wchodzimy tutaj w dyskusję prowadzoną od XVI w. pomiędzy zwolennikami Baneza i Moliny na temat przeznaczenia *ante lub post praevisa merita*. Ponieważ jest to czysta opinia teologiczna (którą pragnie się obecnie zrewidować od podstaw) i do tego jeszcze ograniczona lokalnie, można ją tu z powodzeniem pominąć.

Zakończenie

Staraliśmy się podać pewne myśli na temat sądu Bożego, które mogą dopomóc w przewycięzaniu nazbyt antropomorficznych schematów zmierzających do zrównania sprawiedliwości Bożej z ludzką sprawiedliwością sądowniczą. Kaznodziejstwo i katecheza ze względu na swą naturę i klucz, jakim się posługują, dążą same z siebie do pewnego uproszczenia; należy jednak unikać i wystrzegać się nadmiernej prostoty, która by pozbawiła treści samą tajemnicę. W każdym bądź razie trzeba się troszczyć o precyzję języka, unikając określeń błędnych lub nieodpowiednich.

W podsumowaniu wypada stwierdzić, że sprawiedliwość i sąd Boży należy rozpatrywać wychodząc od miłości: sąd ma zawsze na celu obronę nie tylko czci Bożej, ale także — nierozłącznie — bytu i godności człowieka. Dlatego sąd Boży jest ostatecznie samą miłością oświecającą byt i poznanie ludzkie tak dalece, że objawienie dobroci serca Bożego jest równocześnie ukazaniem grzechu i złości — ukrywających się w sercu człowieka. Miłość staje się tym samym sądem, ale sądem nastawionym z założenia na zbawienie, a nie na potępienie: to tylko człowiek, a nie Bóg, jest autorem potępienia.

W ten sposób wyjaśnia się, że „dzień sądu” był dla pierwotnego Kościoła przedmiotem nadziei i — co więcej — pragnień i oczekiwania. „Chrześcijaństwo pierwotne wyjaśniało swą modlitwą *marana tha* (przyjdź, Panie) powrót Jezusa jako wydarzenie pełne radości i nadziei”⁴⁰. Natomiast w średniowieczu, przeciwnie, doszedł do głosu *dies irae*: dzień nędzy, klęski, bojaźni i drżenia. To tak negatywne zniekształcenie pociągnęło za sobą zgubne następstwa: chrześcijaństwo zostało sprowadzone w praktyce do jakiegoś moralizatorstwa pozbawionego tej przymieszki radości i zaufania, jakie były w starożytności jego najbardziej żywotnym przejawem.

Tymczasem słowa Jana ewangelisty tchną tą radością i nadzieją; mogą też służyć jako zamknięcie naszej refleksji: „W tym miłość osiąga w nas kres doskonałości, że mamy pełną ufność na dzień sądu, ponieważ jesteśmy na tym świecie takimi, jakim jest On w niebie. W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kryje w sobie przeczcucie kary. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości. My miłujemy, ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował” (1 J 4, 17-19).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁴⁰ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 286. Por. też J. N. D. Kelly, *Primitivos Credo cristianos*, Salamanca 1980, s. 184 n.