

CZŁOWIEK WIERZĄCY WOBEC ZŁA

Doświadczenie zła w jego wielorakich formach — katastrofy, cierpienia fizyczne i moralne, zabójstwo dzieci nienarodzonych, niesprawiedliwość, grzech osobisty z jego przejawami strukturalnymi — stanowi radykalne wyzwanie dla wiary. Doświadczenie to, łącznie z jego ostrością egzystencjalną i niepojętością rozumową, staje się dla wielu ludzi dosyć mocną podstawą ich własnego ateizmu. Jak bowiem można nadal wierzyć w Boga, doświadczając wokół i w sobie samym zła, które towarzyszy całemu życiu człowieka na ziemi?

Niniejsza refleksja nie sytuje się w perspektywie „teodycealnej”, tzn. w „usprawiedliwianiu Boga” poprzez dążenie do pogodzenia rzeczywistości zła z istnieniem i dobrocią Bożą¹. Zmierza raczej — mając świadomość słabości (ale nie nieużyteczności!) całej teodycei — do podania pewnych wytycznych, wynikających z Objawienia i wiary, odnośnie do zła i wyzwań z niego płynących. Wytyczne te pomogą z pewnością wyjaśnić choć trochę, kim jest Bóg, któremu wierzymy, a zarazem ukazać ludzką i chrześcijańską postawę, która będzie bardziej właściwa wobec wyzwań, w jakich kwestia zła nas sytuje.

I. ODRZUCENIE ODPOWIEDZI POWIERZCHOWNYCH

Podstawowym i oczywistym faktem w wielu różnorodnych próbach podejmowania refleksji teologicznej nad problemem zła jest jednomyślny wniosek, iż nie istnieje żadna odpowiedź ostateczna, wyjaśniająca wszystko, satysfakcjonująca umysłowo, zdolna dać bezpośrednio i zdecydowanie pozytywne wyjaśnienie tego problemu. Wniosek ten wskazuje na świadomość zagadki i tajemnicy, jaką zło przedstawia — teologia mówiła wciąż o złu jako o *mysterium iniquitatis* — co nie oznacza jednak jakiegokolwiek zachęty czy sugestii, by człowiek i wierzący zaniechał stawiania tego żywotnego pytania: skąd i dlaczego zło, jakie go dosięga? To pytanie — które może się wyrażać na różne sposoby — jest nie tylko uzasadnione z ludzkiego punktu widzenia, ale — jak to jeszcze zobaczymy — stanowi podstawowy element właściwej

¹ Por. w tej kwestii: W. Kasper, *Der Gott Jesu Chrsti*, Mains 1982, s. 203 nn.

postawy wierzącego wobec egzystencjalnego wyzwania stawianego mu przez i wobec człowieka w sytuacji kontestacji Boga, jaką zło oznacza. Nie tak bardzo zresztą świadomość tego, iż nie istnieje żadne jasne i satysfakcjonujące z punktu widzenia wymagań racjonalności ludzkiej wyjaśnienie kwestii zła, jest pierwszym wskaźnikiem niezwyklej wagi tej kwestii; chodzi bowiem w pierwszym rzędzie o to, by chrześcijanin umiał zająć na tym także polu właściwą postawę i miał poprawne odniesienie do Boga i do ludzi, którzy cierpią i są ofiarami zła.

W rzeczy samej, wniosek powyższy wyraża zdecydowane odrzucenie wszelkich prób dania zbyt pochopnej, powierzchownej odpowiedzi w kwestii zła², zwodzicielskiej w swej logice, lub uspokajającej poprzez usprawiedliwianie zła. To zaś ukazuje, iż są faktycznie podejmowane takie próby wyjaśnienia zła i nadania mu jakiegoś sensu, które nie uwzględniają należycie twardej rzeczywistości samego zła we wszystkich jego wymiarach i nie biorą pod uwagę sytuacji samego człowieka dotkniętego złem, co sprawia zasadniczo, iż popadają ostatecznie w nieuznawanie prawdziwego Boga³. Dzieje się tak np. w próbach dania odpowiedzi, które starają się wyjaśnić istnienie zła w świecie jako czegoś całkowicie niezależnego od rzeczywistości Boga, tzn. jako czegoś, co byłoby zupełnie zrozumiałe i wytłumaczalne na podstawie wypaczonej wolności lub zła przeciwnego Bogu (pokusa manichejska, zwodnicza w swym „jasnym” tłumaczeniu zła, pojawia się wciąż na nowo w różnych ujęciach popularyzatorskich i upraszczających!). Wiara zaś mówi niedwuznacznie, że Bóg nie jest i nie może być źródłem zła, wskazując zarazem, że zła nie powinno się pojmować i rozpatrywać na marginesie rzeczywistości Boga, tzn. jakoby nigdy nie miało się do czynienia z Jego siłą, potęgą, a także z Jego miłością i obietnicami.

Po linii takiej łatwej odpowiedzi może iść także zbyt pochopne odwołanie się do Krzyża Chrystusowego jako do klucza wyjaśniającego i rozwiązującego dramat zła i jego następstw. Krzyż Jezusa, jako kulminujący w Jego życiu i potwierdzony Zmartwychwstaniem, jest niewątpliwie elementem istotnym do tego, by wiara nie zamilkła wobec „nadmiaru zła”⁴ istniejącego w świecie.

² Por. J. Feiner — L. Vischer (red.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg-Basel-Wien 1973, s. 315 n; U. Eibach, *El dolor del hombre y su imagen de Dios*, w: *Selecciones de Teología* 92 (1984) 322.

³ Por. A. Gesché, *Topiques de la question du mal*, w: *Revue Théol. de Louvain* 17 (1986) 397 nn.

⁴ Por. C. Geffré, *La question de Dieu dans la théologie moderne*, w: *Lettre* 320—321 (1985) 7.

Niemniej, nie tłumaczy on zła i nie może służyć za jego wyjaśnienie nadające automatycznie i tak po prostu jakiś sens samemu złu⁵. Tak więc dla człowieka wierzącego kwestia zła stanowi zagadkę, a doświadczenie zła staje się motywem kryzysu i ewentualnym powodem kontestacji Boga. Podstawowym i zasadniczym nastawieniem wierzącego będzie jednak w tej kwestii pokorne uznanie tego, że nie jesteśmy w stanie powiedzieć zbyt wiele o tajemnicy zła. Dostrzegamy też tym samym, iż odpowiedź, jaką wiara może nam dać, nie sytuuje się wcale na płaszczyźnie myśli, którą da się w pełni wyjaśnić, ani racjonalności, którą można całkowicie zaspokoić, ale ukazuje się w ramach doświadczenia relacji z Bogiem, które jest podstawą nadziei i bodźcem do konkretnego działania na rzecz ludzi.

To odrzucenie odpowiedzi stosunkowo szybkich i pochopnych jest, ze względu na swą wewnętrzną uczciwość, korzeniem postawy dynamicznej i solidarnej. Można by nawet powiedzieć, że stanowi ono podstawowy warunek tego, by chrześcijanin był zdolny być prawdziwie solidarnym z tym, który cierpi i jest ofiarą zła. Dążeniu do posiadania pełnej jasności w tej dziedzinie towarzyszy zazwyczaj pewna apatia wynikająca z napotkanych wyjaśnień niezdolnych do ukazania autentycznej wielkości dramatu przeżywanego przez ludzi nim dotkniętych⁶. Podobnie też tylko poprzez przewyciężenie pokusy dawania łatwych odpowiedzi człowiek wierzący będzie w stanie dostrzec faktyczną sytuację tych wszystkich, którzy doświadczają zła jako sprzeniewierzenia się Bogu. Bez tej natomiast zdolności dogłębnego wczuwania się w sytuację ludzi doświadczających negatywności zła, świadectwo chrześcijańskie zatraci wiarygodność w tej dziedzinie, a ten, kto uważa się za ateistę ze względu na ogrom zła, z trudnością dostrzeże w świadectwie chrześcijańskim te elementy, które skłonią go w końcu i mimo wszystko do zakwestionowania siebie; nie potrafi też dostrzec sensu, jaki przebija z pewną siłą i światłem z tej negatywności. Można w gruncie rzeczy postawić pytanie, czy niewiara nie wynika w wielkim stopniu z tego, że wierzący nie przyjmują (wystarczająco) sami, jako tacy, a więc jako wierzący i ufający, faktu kontestacji Boga. Gdyby bowiem bardziej z nią się liczyli i brali ją na swój własny rachunek, jak czynią to Psalmi... kierujące wołanie do Boga, nie pozostawialiby wówczas ludzi niewierzących samotnymi⁷.

Zresztą, uznając pokornie swą ignorację, wierzący wyraża je-

⁵ Por. U. Eibach, dz. cyt., s. 331.

⁶ Por. C. Larcher, *A transcendència de Deus, causa de sua ausència*, w: Concilium 5 (1969) 50.

⁷ A. Gesché, dz. cyt., s. 405 n.

dynie i przyjmuje — właśnie w tym punkcie — granicznym, jaki stanowi wyzwanie zła — coś, co nadaje właściwy kształt jego wierze. To ona bowiem jest procesem i historią życia, drogą do przejścia — w bogatej w wydarzenia historii życia osobistego. Chrześcijaństwo nie może więc być nigdy pojmowane „jako rodzaj religii zwycięzców mających gotowe odpowiedzi, a więc i odpowiadający im brak pytań istotnych w trakcie drogi”⁸. Wiara chrześcijańska jest „wiarą, która nie ignoruje swej własnej słabości mesjańskiej i nie uważa się za nadzieję nie oczekującą niczego, ani tym bardziej za zabezpieczoną z góry i niezwykniętą wobec wszelkich złudzeń historycznych; jest wiarą, dla której sam Bóg Jezusa Chrystusa nie przestaje być Kimś absolutnie Innym, niepojętym, a nawet niebezpiecznym...”⁹.

II. MILCZENIE BOGA JAKO PRZEJAW JEGO TAJEMNICY

Świadomość, że Bóg wiary chrześcijańskiej jest „absolutnie Inny”, może prowadzić w ramach omawianego wyzwania do wniosku, że zło stanowi dla nas nowe pogłębienie realności Boga, w którego wierzymy. W rzeczy samej — i to jest pytanie podstawowe, jakie stawia sobie człowiek wierzący — jak jest to możliwe, że — skoro Bóg się objawił w historii zbawienia — zło pozostaje nadal nieprzeniknioną tajemnicą, stając się nawet momentem szczytowym w negowaniu Boga?

Wobec takiego pytania musimy przede wszystkim uświadomić sobie na nowo, czym jest Objawienie Boże. Nie zawsze bowiem mamy w świadomości tę prawdę, jaką w tej kwestii ukazuje nam całość Pisma św., a mianowicie, że Bóg w swym objawieniu pozostaje wciąż zakryty, niedostępny w swej tajemnicy¹⁰. „W akcie samoobjawienia Bóg nie eliminuje tajemnicy; nie odsłania jej w ten sposób, byśmy byli już w pełni poinformowani o Bogu. Objawienie polega na tym, że Bóg ukazuje swą zakrytą tajemnicę, mianowicie tajemnicę swej wolności i osoby. Objawienie jest zatem objawieniem zakrycia się Boga”¹¹. Można by nawet powiedzieć, że Bóg równocześnie się objawia i zakrywa.

Nie omawiamy zresztą (tutaj) tego, że Bóg nie chce być poznany przez ludzi, przekazując nam jedynie część siebie i zakrywając inne wymiary swej rzeczywistości. W objawieniu — jako w

⁸ J. B. Metz, *Theologia cristiana después de Auschwitz*, w: *Concilium* 195 (1984) 220.

⁹ Tamże, s. 221.

¹⁰ Por. Iz 45, 15; Job 21, 7-34; 24, 1-25; Mt 11, 25; 1 Tm 6, 16.

¹¹ W. Kasper, dz. cyt., s. 160.

swej automanifestacji i samooddaniu się — Bóg daje nam się w całości tego, kim jest, a tą całością jest właśnie niedostępna głębia Jego tajemnicy. „Kiedy staje się *Deus revelatus*, objawia siebie radykalnie jako niepojętego *Deus absconditus*, od którego człowiek nie powinien już uciekać, a którego przyjmuje takim, jaki jest, a więc właśnie jako niepojętość, która — poznana — jest właściwą prawdą człowieka, a ukochana — staje się szczęśliwą jego realizacją w chwale”¹². „Historia Objawienia jest zatem stopniowym poznawaniem tego, co mamy poznać odnośnie do ścisłej tajemnicy, która trwa zawsze jako z Nim związana i z żadną inną rzeczą”¹³. Objawienie Boże nie jest więc czymś w rodzaju „gnostyckiego przejścia przez tajemnicę, użyczonego przez samego Boga”, ale raczej „zakorzeniem i ugruntowaniem wzrastającej bliskości *Deus absconditus* jako trwałej tajemnicy”¹⁴.

To samo można odczytać z Krzyża Chrystusa jako szczytowego przejawu historycznego Objawienia Bożego. Chrystus ukrzyżowany jest „zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1, 23), jest bowiem krańcowym przejawem zakrycia się Boga¹⁵. Żadne kryterium ludzkiej rozumności nie skłoni do myślenia, że była to droga, którą sam Bóg kroczył, aby objawić definitywnie swą zbawczą miłość i swą Bożą rzeczywistość: że kocha aż do końca.

Zakrycie, o którym tu mowa, nie odnosi się jednak do oddalenia i odległości Boga dalekiego i zamkniętego w samym sobie, ale jest ukryciem wyrażającym szacunek dla Boga Objawienia, obecnego pośród alienacji, cierpienia i sprzeczności tego świata¹⁶. Ze strony człowieka zakrycie to przejawia się wielokrotnie jako doświadczenie „milczenia” Boga, który nie odpowiada na wszystkie pytania, jakie człowiek stawia, i który zdaje się być nieobecny zwłaszcza wtedy, gdy człowiek — niewątpliwie, najczęściej z racji utylitarnej i „pocieszającego” traktowania „religii” — uważa, że „ma prawo” do Jego obecności. Wyraża się jednak tutaj w bardziej paradoksalnych doświadczeniach człowieka wierzącego w

¹² K. Rahner, *Über die Verborgenheit Gottes*, w: tenże *Schriften zur Theologie*, Bd. XII, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, s. 305.

¹³ Tamże, s. 299.

¹⁴ Tamże,

¹⁵ Odkrycie tej prawdy i tego, co ona oznacza dla chrześcijańskiego doświadczenia Boga, jest jedną z podstawowych zasług *theologia crucis* Lutera. Por. O. H. Pesch, *Luther 1967*, w: *Martin Luther. 450 Jahre Reformation*, Bad Godesberg 1970², s. 19; D. Olivier, *Dieu caché et crucifié, Statut épistémologique de la théologie d'après Luther*, w: *Lumière et Vie* 158 (1982) 51—63.

¹⁶ Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 161.

świecie: doświadczenie „życia wobec Boga w nieobecności Boga”¹⁷. Doświadczenie, które może osiągnąć, zwłaszcza wobec ogromu zła i niepojętości niesprawiedliwego cierpienia, największe nawet natężenie („Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” — Mk 15, 34). Przeżywana wiarą bliskość Boga będzie wciąż bliskością zakrytą¹⁸.

Uznanie, że Objawienie Boże jest ukazaniem tajemnicy Boga, ma jednak zawsze istotne znaczenie dla każdej osoby wierzącej, zwłaszcza wobec tej złożoności i tych powikłań jakie doświadczenie zła niesie ze sobą. W uznaniu Boga jako tajemnicy — pierwsze, ale wyczerpujące i ostateczne słowo ludzkie o Bogu — wyraża się nienaruszalny horyzont transcendencji Boga, którego drogi nie są naszymi drogami (por. Iz 55, 8). Wierzący zostaje więc zaproszony do pełnego miłości, świetlanego wkroczenia w relację z tą tajemnicą, która go przerasta, i do przyjęcia — w całym realizmie prawdy — granic, na jakie z konieczności napotyka, gdy chce mówić o Bogu, oraz do rozumienia swej relacji z Bogiem, w ramach przygodności tego świata i jego dziejów, a wreszcie do tłumaczenia w tym świecie tych wszystkich „dla czego”, jakie się nasuwają odnośnie do tego, co konstytuuje jego życie¹⁹. Bardziej jednak wymownym od tego uznania granic jest sam dynamizm chrześcijańskiej egzystencji, który rodzi się z tej właśnie relacji z Bogiem, wzywającym nas do przyjęcia wolności i pociągającym nas ku sobie — do niewyczerpalnych głębin swojej tajemnicy. I w tym właśnie wzywaniu, a dokładniej: w świadomości, że się jest wzywaniem i pociąganiem przez Bożą tajemnicę zakorzenia się „ten wieczny niepokój wiary i nadziei — właściwa sytuacja człowieka wierzącego, który nie może nigdy czuć się posiadaczem prawdy, ale tylko posiadany przez nią w swym odniesieniu osobowym i dynamicznym — jako pielgrzym zdążający nieustannie do światła”²⁰. Wiara jest takim bezwarunkowym i całkowitym przyłgnięciem, całokształtem naszej osoby, do tajemnicy Boga, która przewyższa całe nasze bytowanie. „Ten, kto tak wierzy całą swą osobą, wie o wiele więcej odczuciem niż faktycznie o otwartej wciąż tajemnicy Boga i człowieka, i dlatego kwestionuje wszelkie dążenia do podania ludzkich, ostatecznych odpowie-

¹⁷ Wyrażenie D. Bonhoeffera, cyt. przez C. Geffré, dz. cyt., s. 10 n.

¹⁸ Por. J. Felner — L. Vischer (red.), dz. cyt., s. 306.

¹⁹ Por. W. Jentsch i in. (red.), *Evangelischer Erwachsenkatechismus. Kursbuch des Glaubens*, Gütersloh 1975, s. 217; J. Finkenzeller, *Das Ubel in der Welt der Gute Gott. Fragen der Theodizee*, w: *Theologie der Gegenwart* 26 (1983) 186.

²⁰ B. Forte, *Jesús de Nazaret. Historia de Dios — Dios de la historia. Ensayo de una cristología como historia*, Madrid 1983, s. 34.

dzi. Kto wierzy w Boga, ten nie stara się zakryć lub ukazać czy wyjaśnić wielu kwestii, ani też zharmonizować różne, niejednokrotnie ostre dysonansy życia ludzkiego, ale jest w stanie je przetrzymać, albowiem odpowiedź, jaką daje, nie jest gotowa, jako że uwzględnia ona głęboką tajemnicę. Wiara w zakrytego Boga będzie zawsze wiarą, która poszukuje, pyta i jest zdolna ryzykować wciąż na nowo”²¹.

III. BÓG INNY OD NASZYCH WYOBRAZEŃ

W konsekwencji tego, o czym była mowa, świadomość, że Bóg jest tajemniczy i że ta tajemniczość (tajemnica) pozostaje nadal zakryta, mimo objawienia i w samym objawieniu, powinna dojść przede wszystkim do głosu w sposobie, w jaki mamy i chcemy coś powiedzieć o Bogu, a także i w tym, co o Nim mówimy.

W rzeczy samej, zasadnicza postawa wierzącego winna różnić się radykalnie od wszelkiej tendencji „religijnej”, starającej się ukazać Boga na nasz obraz. Wobec tajemnicy Boga blakną i na nic się zdają wszelkie nasze idee i ludzkie wyobrażenia o Nim²². Nie można zatem budować zwartej i właściwej refleksji o Bogu, wychodząc tak po prostu z naszych, gotowych koncepcji na temat tego, kim „powinien” lub „mógłby” On być. Jedyną bowiem drogą poprawnego i autentycznego poznania Boga w Jego tajemnicy jest wnikliwe i podejmowane wciąż na nowo wsłuchiwanie się w to, co Bóg mówi (powiedział) o sobie w swym Objawieniu, w to, co sam Bóg postanowił ukazać ze swej rzeczywistości w dziejach zbawienia.

Chodzi zaś tutaj o centralny punkt wiary. Całe bowiem istnienie chrześcijańskie przenika dogłębnie stała konieczność wyboru pomiędzy wiarą w Boga prawdziwego, którego byt i sposób działania nie mieszczą się w ramach ustalonych uprzednio przez nas określeń, a wielbieniem bożków, a więc wyobrażeń i pojęć, jakie czynimy sobie o Bogu na podstawie zwykłych kryteriów naszej rozumności, albo też ze względu na nasze plany i interesy. Gdy sądzimy, że wiele wiemy o Bogu, Jego planach i wymogach, i gdy odczytujemy zbyt pochopnie wydarzenia, aby odkryć w nich natchnionych zamiary Boże, gdy mierzymy możliwości Boga według

²¹ Deutsche Bischofskonferenz (wyd.), *Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Kevelaer 1985, 35.

²² Por. tamże, s. 34; A. Gesché, *Le Christianisme et les autres religions*, w: *Revue Théol. de Louvain* 19 (1988) 320 nn i 334 nn; K. Blaser, *Une approche théologique des religions*, RTP 120 (1988) 192; H. Vorgrimmler, *Crítica recente del teísmo*, *Concilium* 123 (1977) 295—309.

tego, co nam się wydaje za racjonalnie możliwe, wówczas narażamy się niechybnie na niebezpieczeństwo popadnięcia w bałwochwalczą pokusę funkcjonalnego posługiwania się Bogiem ze względu na człowieka, co nie pozwala nam się otworzyć w zdumieniu na nowość, na wielkość Boga *semper maior*. Tradycja teologii negatywnej i świadectwa mistyków są tu jasną wskazówką odnośnie do tego, iż chrześcijaństwo, niezależnie od tego, co może pozytywnie powiedzieć o Bogu na podstawie Objawienia, zawsze uświadamiało sobie, że nie jest w stanie zdobyć się nigdy na wyczerpującą i adekwatną refleksję o Bogu, uznając bez ogródek, iż „tylko Bóg, a nie poznanie, jakie o Nim mamy, jest Absolutem”²³.

W postawie słuchania tego, co Bóg nam mówi o sobie, i w konsekwentnym przewyciężaniu pokusy bałwochwalczej wiara odkrywa, jak bardzo wymagają korekty pewne pojęcia, jakie spontanicznie tworzymy o Bogu i jakie tak często dominują w naszej świadomości. Chodzi w tym przypadku — jako o wymiary szczególnie znamienne w odniesieniu do kwestii zła — o naszą wizję wszechmocy Boga i Jego niecierpięliwości. Bóg, którego wyznajemy w *Credo* jako „Wszechmogącego”, przejawia swą moc w słałości Krzyża stanowiącego szczytowy wyraz Jego miłości do ludzi. Wszechmoc Boża nie może być także pojmowana abstrakcyjnie — jako przymiot Bytu absolutnego, strzegącego pilnie swych praw, który jakby automatycznie przewycięża wszelkie przeszkody i staje jako obojętnie wyższy ponad dramatem zła w świecie, ale winna być ujmowana — w świetle rzeczywistości Ukrzyżowanego — jako wszechmoc Jego miłości, miłości, która otwiera horyzonty i przybiera kształty sprzeczne z naszymi ideałami dotyczącymi wszechmocy i niecierpięliwości. Nie jest to jakaś wszechmoc apatyczna, ale dająca się zranić i umiejąca współcierpieć z tym, kogo kocha: taką ukazuje się bowiem na Krzyżu Jezusa. I dlatego „refleksja nad wszechmocą i samowystarczalnością Boga powinna dać miejsce myśli o cierpieniu Boga z ludźmi, przez ludzi i dla ludzi, ze względu na obecność zła w świecie. Moc i sprawiedliwość Boga mogą być właściwie pojęte tylko wówczas, gdy się wychodzi od Jego miłości, ze względu na którą stara się On wprowadzić przymierze, komunię solidarności z ludźmi. Chodzi zaś o miłość całkowitą, wolną, bezgraniczną (por. 1 Kor 13, 8; Rz 8, 35), która właśnie dlatego, że jest tak całkowita i bezwarunkowa, jest wszechmocna, zwycięża wszystko, łącznie z własnym gniewem Boga przeciwko złym. I dlatego Bóg cierpi zło,

²³ A. Gesché, *Le Christianism...*, s. 322.

cierpi z miłości, cierpi za grzech i jego następstwa i wdaje się, z miłości i z miłością, w walkę ze złem”²⁴.

Nie trzeba chyba podkreślać, że w tej słabości i w tym cierpieniu Boga wiara oraz refleksja teologiczna nie widzą żadnej niedoskonałości czy braku Bożego, ale tylko realizację nieskończonej wolności Boga oraz przejaw pełni Jego miłości. „Tylko potężna miłość jest w stanie wydać się całkowicie komuś innemu i być miłością bez mocy”²⁵. Ale jasne jest także, że dotykamy tu pewnej granicy naszej chęci mówienia o Bogu. Zresztą — nie należy o tym zapominać — te zarysowe jedynie wskazania nie dają nam większej „wiedzy” o tym, kim jest Bóg. Zaledwie bowiem wy czuwamy, że idąc tą drogą stajemy się bardziej podatni na znaki, jakie Bóg daje o sobie — zwłaszcza w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, a zarazem uświadamiamy sobie trochę lepiej, że transcendencja Boga potwierdza się w Jego immanencji z nami.

IV. BÓG SOLIDARNY Z NAMI

Chrześcijańska tradycja żyje faktycznie pewnością, że Bóg, w którego wierzymy, podziela z nami warunki naszej historii i towarzyszy nam we wszystkich naszych udrękach, niejasnościach i cierpieniach. Od pierwotnego doświadczenia Wyjścia cała Biblia podkreśla, że chrześcijańskie spojrzenie na Boga nie jest w pierwszym rzędzie i istotnie związane z afirmacją Bytu samego w sobie, ale polega na uznaniu, iż Bóg staje się Bytem-dla-nas i Bogiem z nami, a to jedynie dlatego, że jest Miłością (1 J 4, 8). Tenże Bóg, jako pełna miłości, służebna i zbawcza bliskość, wkacza w dzieje i uczestniczy w przeznaczeniu naszego bytu ludzkiego, i to aż po solidarność i wyniszczenie się w niesprawiedliwej i gwałtownej śmierci, poprzez którą przemawia do nas tak wymownie i ostatecznie Jezus. Wiemy także, iż Bóg nie jest obojętny wobec cierpień i niesprawiedliwości, ale zajmuje się człowiekiem, który cierpi, a także złem i nędzą ludzką, włączając się osobiście we wspólnotę cierpiących i ukazując się jako czynna solidarność w walce ze złem. „Bóg chrześcijański nie znajduje się na marginesie cierpień świata jak jakiś nieczuły obserwator spoglądający na dół z wyżyn swojej niezmiennej doskonałości; przyjmuje je i przeżywa bardzo intensywnie jako cierpienie czynne, jako dar i ofiarę, z których wytryska nowe życie świata. Wielki Piątek nas uczy, że historia cierpienia ludzkiego jest też histo-

²⁴ U. Eibach, dz. cyt., s. 330 n. Por. C. Geffré, dz. cyt., s. 10; M. Plathow, *El sufrimiento humano como sentimiento de la ausencia de Dios*, w: *Selecciones de Teología* 101 (1987) 8.

²⁵ W. Kasper, dz. cyt., s. 242.

rią Boga chrześcijańskiego: On jest w niej obecny, by cierpieć wraz z człowiekiem i nadać mu wartość niezmierną cierpienia ofiarowywanego z miłości”²⁶.

Odnosnie do kwestii zła we wszystkich jego postaciach spotykamy tutaj, w chrześcijańskim patrzeniu i doświadczeniu Boga solidarnego z nami w cierpieniu i w walce ze złem, istotny korzeń tego, aby móc spoglądać z nadzieją na wyzwanie zła. Zło nie traci nic ze swej przewrotności i tajemniczości, ale przestaje być problemem dla człowieka, stając się kwestią samego Boga. Oznacza to, że zło jest nie tylko czymś, co ubliża i niszczy człowieka, ale w pierwszym rzędzie i podstawowo — właśnie dlatego, że nie należy do Jego planu — czymś, co ubliża Bogu i Go „skandalizuje”, czymś, co nie pozostawia Boga obojętnym i czemu Bóg się przeciwstawia. Wobec niepojętej i niemożliwej do tolerowania zagadki zła człowiek wierzący dostrzega, że nie jest sam, a walka, jaką ma toczyć, jest walką samego Boga, a więc czymś, co ma on czynić razem z Bogiem. „W kwestii zła jednak — tzn. tam, a nawet tam — Boga należy traktować jako Tego, który jako pierwszy zainteresowany i pierwszy dotknięty bierze — jeśli można by tak powiedzieć — na siebie ten problem, czyni go własnym nie po to, by dać odpowiedź wyjaśniającą lub permissywną, i to względnie szybką..., ale w tym celu, by dać jedyną prawdziwą odpowiedź... nie zakładającą żadnego usprawiedliwienia zła. Zło jest irracjonalne i niedopuszczalne, wymaga więc w pierwszym rzędzie tego, by sam Bóg zwrócił się, przed kimkolwiek innym, przeciw niemu”²⁷.

W tym świetle zło pozostaje nadal sprzecznością, której nie da się rozjaśnić na płaszczyźnie myślowej, i przewrotnością niszczącą wszelkie dążenia do harmonizacji negatywnych elementów tego świata z rzeczywistością Boga. Jeżeli jednak w swej najgłębszej istocie Bóg jest Tym, który zbawia i nam towarzyszy, Tym, który zechciał pozostawać z nami aż do końca naszych dziejów — jak to ukazał w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, — to uzasadnione są podstawy nadziei na to, że negatywizm zła w tym świecie może być skierowany przez Boga ku dobru, że cierpienie może mieć sens i że zło zostanie definitywnie przezwyciężone. „Jeżeli Bóg, któremu wierzy chrześcijanin, mógł się zgodzić na Krzyż własnego Syna i z racji swego władztwa nad światem sprawić, że ten „krach” nie stał w jakiegokolwiek sprze-

²⁶ B. Forte, dz. cyt., s. 27. Autor syntetyzuje tu refleksje J. Moltmanna, *El „Dios crucificado”. El moderno problema de Dios y la historia trinitaria divina*, w: *Concilium* 76 (1972) 335—347.

²⁷ A. Gesché, *Topiques...*, s. 410.

czności z Jego własnym bytem, to nie ma po prostu takiego cierpienia na świecie, które mogłoby usprawiedliwiać zarzut przeciwko wierze w bliskość Boga”²⁸.

Niewątpliwie, nie da się stwierdzić tego jako zwykłego wniosku ludzkiej logiki (jest to bowiem nie tylko niepojęte teoretycznie, ale i sprzeczne praktycznie, kiedy się doświadcza ogromu zła), ale jedynie na sposób nadziei wypływającej z wiary: postawa tego, kto ufa Temu, który nadał sens śmierci Jezusa, wyraża nadzieję na wypełnienie Bożych obietnic, żyje teraźniejszością, oczekując definitywnego, „nowego stworzenia”. Wynika stąd jasno, że mamy tu zaledwie ofertę zrozumienia sensu, który wymaga przyjęcia i dobrowolnej odpowiedzi ludzkiej, nie zaś niepodlegające dyskusji wyjaśnienie rzeczy, wymagające bezwzględnego przyjęcia. Ale właśnie tutaj ukazuje się wyraźnie, że zło, chociaż jest z pewnością sprzeniewierzeniem się Bogu, nie stanowi jednak negacji Boga. Wiara zaś zdolna jest powiedzieć coś więcej. „Tylko, jeżeli jest Bóg, można w pewien sposób patrzeć na to olbrzymie cierpienie świata! Tylko w wierze, która ufa Bogu niepojętemu, zawsze większemu, człowiek jest w stanie przejść z uzasadnioną nadzieją tę szeroką i głęboką rzekę: ze świadomością, że ponad całą tą przepaścią ciemnego cierpienia i zła istnieje wyciągnięta ku niemu ręka”²⁹.

V. OD MODLITEWNEGO WOŁANIA DO STANOWCZEGO DZIAŁANIA

Wiedząc na podstawie ożywianej wiarą nadziei, że kwestię zła obejmuje, w ostatecznej analizie, miłość Boga, który zbawia i prowadzi do pełni swe stworzenie, człowiek wierzący nie przestaje doświadczać w całej jego ostrości negatywizmu cierpienia i okropności zła, które towarzyszą jego własnym dziejom i całej historii ludzkości. Niemniej, wierzący odczuwa także wyzwanie, jakie zło stanowi, i nie pozostaje nieporuszony dramatycznym doświadczeniem bólu, cierpienia i nieuchronności śmierci, pośród których to rzeczywistości ma wyznawać swą wiarę wobec „milczenia” Boga, w którego wierzy. A przecież dogłębnie ludzkie i przeniknięte wiarą przeżywanie takich właśnie doświadczeń — „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” — typowe dla każdej ludzkiej historii osobowej — jest istotne dla wyrobienia w sobie zdolności spieszenia z pomocą innym, aby im ukazać w świetle Bożym wyzwanie, jakie zło niesie ze sobą.

²⁸ J. Feiner — L. Vischer (red.), dz. cyt., s. 316.

²⁹ H. Küng, *Christ sein*, München-Zürich 1975, s. 421.

W całej Biblii — od Księgi Hioba po Psalmy, po proroków i po wołanie Jezusa na Krzyżu³⁰ — jawi się bardzo jasno to, że doświadczenia osobistego zetknięcia z cierpieniem i złem niosą ze sobą pytanie, a niekiedy nawet dramatyczne zakwestionowanie Boga. Wobec ukrycia się Boga, który zdaje się być nieobecny i niemy na widok wielkości zła doświadczanego, człowiek wierzący nie może nie stawiać pytań o to, czego nie pojmuje i co po ludzku może traktować jedynie jako niesprawiedliwość, absurd, a nawet negację Boga. W realizmie i dramatyczności, jakimi Biblia poświadcza to kwestionowanie Boga, a także w różnaitości form tegoż kwestionowania zawiera się, jak można wnioskować, jasne wskazanie: wobec zła i cierpienia, których nie da się tolerować, wierzący nie powinien milczeć i zamykać się w samym sobie, ale ma przerwać swe milczenie i wołać głośno do Boga, któremu zawierzył. „Czyniąc tak, zachowuje w pełni swą godność człowieka napadniętego przez zło, a także szacunek do Boga, któremu nie przestaje wierzyć, nie mówiąc już o prawie do stawiania pytań, gdyż jest to wciąż problemem”³¹.

Pośród doświadczonej negatywności i od niej wychodząc, wierzący jest dalej zapraszany, aby się zwrócił do Boga. To zwrócenie się miewa różne formy, stosownie do osobistej sytuacji, okoliczności i wydarzeń: wołanie kogoś, kto nie pojmuje i czuje się opuszczony; utyskiwanie i lament kogoś, kto się czuje zdradzony; wątpienie tego, kto się czuje całkiem niepewny; milczenie tego, któremu brak słów, by wyrazić swe przygnębienie; poważny język tego, kto się stara mimo wszystko powierzyć siebie Bogu. Możliwa jest tutaj wielość form wyrazu, ale istotne jest jedno: to, by wierzący przeżywał taką sytuację krytyczną w dynamice głębokiej, egzystencjalnej rozmowy z Bogiem, otwierając się na żywotne doświadczenie Jego obecności w zdecydowanym akcentowaniu nadziei (gotowej ufać wbrew wszelkiej nadziei — por. Rz 4, 18). Nawet modlitewne wołanie tego, kto się czuje opuszczony, jest wyrazem zawierzenia w obecność i możliwość uzyskania odpowiedzi, jest wezwaniem skierowanym do wierności Boga, któremu się powierza pośród ucisków, i sposobem wyrażania dogłębnego przeświadczenia, że ostateczne zwycięstwo należy do Boga³². Wierzący doświadczy wtedy, że nie

³⁰ Por. Psalmy: 13, 22, 73, 88; Hi: 3, 16, 19; Iz 38, 10 nn; J. C. Sagne, *El clamor de Jesús en la cruz*, w: *Concilium* 189 (1983) 403—415.

³¹ A. Gesché, *Topiques...*, s. 404.

³² Por. U. Eibach, dz. cyt., s. 332 nn; P. Ricoeur, *Culpa, ética y religión*, w: *Concilium* 56 (1970) 343 nn; J. Lévêque, *Le sens de la souffrance d'après de livre de Job*, w: *Revue Théol. de Louvain* 6 (1975); J. Moltmann, *Diaconía*

jest osamotniony w swej konfrontacji ze złem, nawet gdyby była ona bardzo trudna i nie mająca żadnego wyjścia ludzkiego.

Ale postawa wierzącego wobec wyzwania zła nie może przestać na tym; domaga się ona, jako nieodzownej postawy towarzyszącej, zdecydowanej walki z cierpieniem i złem, które możemy i jesteśmy w stanie usunąć. Wobec zła w jego wielu przejawach wierzący nie powinien popadać w jakąś bierną rezygnację, w bezduszny fatalizm czy apatyczny bezruch. Przeciwnie, jego wiedza o sposobie działania Boga winna go oczyścić i zachęcić do zajęcia w walce ze złem postawy czynnej solidarności, stałej i owocnej, z tymi wszystkimi, którzy cierpią i są ofiarami zła. Tylko taka solidarność może bowiem przybliżyć i udostępnić im bardziej twierdzenie, że Bóg chrześcijański jest solidarny z każdym cierpieniem ludzkim i współdziała z człowiekiem w jego walce ze złem istniejącym na tym świecie.

Stoimy wobec zadania, które — musimy to przyznać — nie zawsze było traktowane z należną ostrością przez świadomość chrześcijańską. A przecież niezwykle ważne jest to, by orędzie Ewangelii nie rozcieńczało się i nie neutralizowało w jakichś abstrakcyjnych ujęciach nie uwzględniających osób w ich konkretnej sytuacji oraz nie liczących się zupełnie z rzeczywistą wagą okoliczności historycznych, warunkujących ich życie³³. Chrześcijanin wie z tej samej Ewangelii, że ubodzy, uciskani, ułomni, ofiary niesprawiedliwości i wszelkiego zła są uprzywilejowanym miejscem zakrytej, ale autentycznej obecności Boga działającego w tym świecie. Nie może jednak ignorować tego, że ewentualna odpowiedź na pytanie o sens cierpień i zła w świecie nie powinna się zjawiać jakby na marginesie jego osobistego świadectwa popartego przez Boga, któremu zawierzył w swej walce ze złem.

Sugestia myślenia i działania wypływającego z wiary wobec wyzwania zła — warto to przypomnieć celem przewyciężenia jakiegokolwiek dwuznaczności — nie odtwarza prometejskiego roszczenia człowieka zdolnego autonomicznie nadać pełny sens historii i światu, ani też nie karmi się iluzorycznym ideałem świata całkowicie wolnego od zła i bólu. Opiera się raczej na czymś, co jest nam dane, tzn. na pewności obecności, już czynnej, Ducha Bożego, który wskrzesił Jezusa spośród umarłych i jest także mocen ożywić nasze ciała śmiertelne (Rz 8, 11).

en el horizonte del Reino de Dios. Hacia el diaconado de todos los creyentes, Santander 1987, s. 36 n.

³³ Por. R. Chopp, *La interrupción de los olvidados*, w: *Concilium* 195 (1984) 197—207.

„Chrześcijanina przynagła z pewnością potrzeba i obowiązek walki ze złem wśród wielu utrapień, nie wyłączając śmierci, lecz włączony w tajemnicę paschalną, upodobniony do śmierci Chrystusa, podąży umocniony nadzieją ku zmartwychwstaniu” (KDK 22). Nadzieja ta nie jest wcale tanim optymizmem; nie umniejsza też w niczym zgorzenia i horroru, jakie zło przedstawia; wyłania się natomiast jako siła, która — w wizji „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21, 1) — jest zdolna kroczyć naprzód, zmieniając oblicze tej ziemi.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**