

Marek Jagodziński

Jak dzisiaj mówić o Sądzie?

Studia Theologica Varsaviensia 42/2, 27-41

2004

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. MAREK JAGODZIŃSKI

JAK DZISIAJ MÓWIĆ O SĄDZIE?

Myślenie i mówienie o sądzie Bożym w życiu teraźniejszym i w życiu po śmierci ma wielorakie źródła religijno-historyczne. W niektórych religiach wyrok sądu decydował o możliwości przejścia na „drugą stronę”, przy czym występowało niekiedy wyobrażenie „mostu” do wieczności. Według egipskiej Księgi zmarłych umarli prowadzeni byli przez boginię prawdy, a bóg pisarzy spisywał na tablicy ich dobre i złe czyny. Islam mówi o obrazie wagi będącej narzędziem sądu w imię Boga. Według Platona wyrok Boży decydował o niebie dla sprawiedliwych i o zesłaniu do Tartaru niesprawiedliwych.¹

Jeśli chodzi o chrześcijański aspekt biblijno-teologiczny – osądzające działanie Boga należy do centralnych treści tak starotestamentalnej jak i nowotestamentalnej teologii. Jako Stworzyciel świata Bóg jest bowiem także jego Prawodawcą, Królem i Sędzią. Według Starego Testamentu sąd dotyczy grzeszników (lub też narodów pogańskich – ze względu na popełniane przez nie nieprawości). Dokonuje się on nieustannie w przebiegu historii, dotykając tak jednostek jak i całych grup ludzi, a swoją kulminację osiągnie w sądzie eschatologicznym. Sąd Boży jest tu rozumiany jako przejaw sprawiedliwego gniewu Boga, który tak jak Jego miłość i miłosierdzie jest znakiem Jego „osobistego” zaangażowania się w obronę prawa i zbawienia uciskanych wiernych. Bóg odpłaca i powinien odpłacać za zło. Przekonanie to wyrażają już księgi Pięcioksięgu (paradygmatycznym przykładem jest tam sąd, który dokonał się nad Sodomą i Gomorą). Wielorakim wyrazem tego przekonania są treści Psalmów, w których często znajduje się również jurydyczna metafora: Bóg wstępuje na tron i sędzi złoczyńców i ich bo-

¹ Por. J. Bouman, *Gericht Gottes. I. Religionsgeschichtlich*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IV, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1995, s. 514-515.

gów, przywraca na nowo naruszony porządek (1, 5; 7, 10; 9, 5-9; 96-99). Eschatologiczna epifania Boga będzie połączona z sądem, który umożliwi jednocześnie szczęście sprawiedliwym. Zapowiedź nadchodzącego sądu jest też główną treścią orędzia proroków. Szczególną rolę odgrywa w nim „dzień Jahwe” (np. Ez 7; Am 5, 18n; Mal 3), rozumiany po powrocie z niewoli babilońskiej w sensie przede wszystkim eschatologicznym. Dzień ten jest bliski – Bóg przybędzie, by dokonać unicestwiającego sądu nad narodami a także nad samym Izraelem – nadzieja pozostawiona jest tylko „Reszcie” sprawiedliwych. W Nowym Testamencie tradycję prorocką w tej mierze podejmuje św. Jan Chrzciciel (np. Mt 3, 7-12) a po nim sam Jezus, który wzywa do uwierzenia w Jego słowo i do nawrócenia (np. Mt 7, 1n; 8, 11n; 11, 21-24; 12, 41n; 13, 24-30; 18, 23nn; Mk 9, 43-48; Łk 13, 2-5. 6-9. 16, 19-31). Stosunek do Jezusa i do Jego orędzia będzie podstawowym kryterium w czasie sądu, który poprzedzi ostateczne nadejście zbawienia oraz skutki jego wcześniejszego odrzucenia (np. Łk 12, 8n). Według św. Pawła sąd Boży nastąpi w „dniu Chrystusa” po Jego powtórny przyjściu (paruzji) (1 Kor 1, 8; Flp, 1, 6. 10). W czasie tego sądu każdy z ludzi zda sprawę przed tronem sędziowskim Boga ze swoich czynów. Św. Jan podkreśla natomiast akcent teraźniejszości sądu dokonującego się w oparciu o decyzję człowieka za lub przeciw Chrystusowi (J 3, 16-21; 5, 24n), chociaż nie wyklucza także sądu późniejszego (J 12, 46n). Myśl o sądzie Bożym odnaleźć można przede wszystkim we fragmentach o charakterze parenetycznym (Dz 24, 25; Hbr 10, 26-31; Jk 2, 13; 2 P 3, 7; 1 J 4, 17). Myśl o Jezusie Chrystusie – Sędziu żywych i umarłych – wyrażona została także w formułach wiary (Dz 10, 42; 2 Tm 4, 1; 1 P 4, 5). Dla 1 P 4, 17 prześladowania chrześcijan są już początkiem sądu Bożego. Obrazy sądu powszechnego odnaleźć możemy w Mt 25, 31-46 i Ap 20, 11-15. W całym Nowym Testamencie wyraźne jest chrystologiczne odniesienie sądu, a akcentowanie jego nieuchronności nadaje zasadniczej powagi ludzkim decyzjom, pozbawiając je charakteru dowolności.²

Biblijna zapowiedź paruzji Chrystusa – Sędzię żywych i umarłych na końcu czasów – od samego początku stanowiła trwałą część

² Por. M. Reiser, *Gericht Gottes. II. Biblisch-theologisch*, w: *Lexikon...*, dz. cyt., s. 516-516; J. Finkenzyler, *Eschatologia*, w: W. Beinert (red.), *Podręcznik teologii dogmatycznej*, traktat XI, Kraków 2000, s. 41-45.

wyznania wiary Kościoła.³ Ojcowie Apostolscy zapoczątkowali parenetyczną perspektywę przepowiadania o sądzie: jest on miejscem ostatecznej kary lub nagrody za ludzkie czyny, a następuje bezpośrednio po śmierci człowieka. Apologeci, nawiązując do znanych powszechnie platońskich myśli o sądzie, widzieli w nim racjonalną podstawę do wiary w zmartwychwstanie człowieka (jako warunek możliwości odbycia sądu) a także konieczną motywację do dobrego postępowania. Ojcowie Aleksandryjscy widzieli w nim element Bożej pedagogii służący wychowaniu, uszlachetnianiu i poprawie. Ojcowie łacińscy w swojej parenezie posługiwali się motywem lęku przed sądem Bożym, jednocześnie podkreślając różnicę między karą lub nagrodą zaraz po śmierci człowieka a sądem ostatecznym. W Średniowieczu akcentowano obraz Chrystusa jako surowego i sprawiedliwego Sędziego, współudział Apostołów i Świętych w sądzie, rzeczywistość i konieczność sądu powszechnego, objawienie i dokończenie uniwersalnego zbawczego dzieła Chrystusa w czasie sądu wobec wszystkich ludzi, a także sposób dokonania go przez Boga jako wewnętrzne, ale jednocześnie otwarte dla wszystkich objawienie dobra i zła (dokonanych) ocen sumienia poszczególnych ludzi.⁴

Od Średniowiecza aż do połowy XX wieku w eschatologii nie działo się nic. Słynne jest powiedzenie E. Troeltscha w odniesieniu do XIX wieku mówiące, że „eschatologiczne biuro jest najczęściej zamknięte”. Wiek ten przekazał następnemu eschatologię neoscholastyczną, która w swoim pierwszym okresie opierała się na ustalonych podstawach teologii scholastycznej. Na pierwszym planie stał nie pozytywny wykład wiary, uwidaczniający rozwinięcie wydarzenia zbawczego, lecz spekulatywne przenikanie kwestii szczegółowych za pomocą przejrzystego pojęciowania. Pytanie o wzajemny związek czy organiczne odniesienia sensu nie było w ogóle stawiane lub tylko ledwie wzmiankowane. Neoscholastyków nie interesowały wielkie perspektywy historii zbawienia. Wierzano, że im bardziej uszczegółowi się sposób traktowania przedmiotu, im bardziej suche będzie jego ujęcie, tym bardziej spełnione będzie założenie wielostronnej, użytecznej także dla duszpasterzy

³ Por. J. Łydka, *Sąd Boży*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 522-523.

⁴ Por. M. Kehl, *Gericht Gottes, III. Theologiegeschichtlich*, w: *Lexikon...*, dz. cyt., s. 517-518.

teologii. Zapomniano o zbawczej dynamice historii, o jakimkolwiek ruchu wewnątrz planu zbawienia. To był błąd eschatologicznego myślenia i najcięższy błąd scholastyki, który musiał zaważyć także na sposobie mówienia o sędzie.⁵

Eschatologia dotyczyła przecież spraw czysto przyszłych, rzeczy, których oczekujemy po śmierci. Budowano pewnego rodzaju psychologię wieczności, a to, co w niej było najtrudniejsze, powinno się przekroczyć mniej lub bardziej milcząco. Wystarczyło przecież nadać rzeczom ostatecznym znaczenie moralne ważne jakoś dla chrześcijańskiego życia. Dawało to wiele ciekawych i wartościowych przemyśleń, zwłaszcza w kontekście wizyt na cmentarzach, ale chociaż może i poprawnie oddawały one naukę Kościoła (często możemy je odnaleźć również w dzisiejszym przepowiadaniu korzystającym z dawnych wzorów), nacechowane były taką sterylnością w stosunku do życia, że określenie eschatologii z tamtego okresu jako „fizyki rzeczy ostatecznych” wydawało się odnosić nie tylko do pracy ówczesnych teologów ale i do samego przedmiotu, którym się zajmowali.

Nowa faza w historii eschatologii zaistniała pod wpływem bodźców ze strony teologii protestanckiej, przede wszystkim Karla Bartha, który twierdził, że jeśli chrześcijaństwo nie jest całkowicie i bez reszty eschatologią, nie ma nic wspólnego z Chrystusem.⁶ Nieporuszone trwanie eschatologii katolickiej uchroniło ją przed przyjęciem wobec nowych prądów postawy apologetycznej, ale tym bardziej koniecznym stało się jej gruntowne przemyślenie.⁷

Dochodzimy w tym momencie bardzo konkretnie do problematyki współczesnego mówienia o sprawach eschatologicznych. Nie chodzi tu oczywiście o coś zupełnie nowego, kwestionującego totalnie to, co dotychczasowe. Pojawia się jednak konieczność określonej hermeneutyki dotychczasowych wypowiedzi. Eschatologiczne spełnienie jest bowiem niewyraźne w pełni językowo i dlatego zawsze przekracza granice językowej wyrażalności. Dogmaty nie są skamieniałymi formułami, one rozwijają tylko i interpretują Słowo

⁵ Por. T. Rast, *Die Eschatologie in der Theologie des 20. Jahrhunderts*, w: H. Vorgrimler – R. van der Gucht (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Bd. II, Freiburg-Basel-Wien 1970, s. 294-315.

⁶ Por. J. Finkenzyler, dz. cyt., s. 48-49.

⁷ R.E. Rogowski, *Tendencje współczesnej eschatologii*, „Ateneum Kapłańskie” 74 (1982) t. 98 z. 1, 16-28; J. Finkenzyler, dz. cyt., s. 53-58.

Boże skierowane do Kościoła. Są procesem wykładania go przez powołany do tego Kościół. Muszą być, ale trzeba je rozumieć w kontekście czasu świata i epok, w których powstały. Podlegają uwarunkowaniom stale się rozwijającego horyzontu rozumienia w teologicznym myśleniu. W ogóle wątpliwe jest, czy istnieją formuły (terminy) dopasowane do wszystkich warunków. Są one bardziej uwikłane w językowość niż w sam dogmat. Nie można więc odrywać językowej formy od ich treściowej zawartości. Dzisiejsze głosy o konieczności redukcji wypowiedzi eschatologicznych do minimum, o zaprzestaniu traktowania rzeczywistości eschatologicznych w sposób „fizykalny” i unaoczniający, oznaczają konieczność redukcji z powodu samej niewyraźności rzeczywistości wiary i odpowiadającej jej, zakorzenionej w naturze mowy, przesady językowego ujęcia dogmatu.⁸

W cytowanym przed chwilą artykule T. R a s t a zawarte jest krótkie ujęcie kierunków współczesnego myślenia eschatologicznego. Zwięzłe ich przedstawienie pozwoli nadać właściwy kierunek podejściu do problematyki mówienia o rzeczywistościach eschatologicznych.⁹

Nasza teologia jest teologią Kościoła pielgrzymującego, teologią w drodze. Wszystkie jej wypowiedzi są wypowiedziami w drodze, wskazującymi na cel. Ten cel jednak tkwi także w czasie. Bliskość Królestwa Bożego żąda koniecznego ukierunkowania na obecny w Chrystusie eschaton, co podkreśla współczesna teologia moralna i odnajduje jako coś podstawowego w orędziu Chrystusa. Jesteśmy przeniknięci eschatonem, tylko jeszcze oczekujemy ostatecznego spełnienia. Wszystkie wypowiedzi teologiczne mają więc od czasów Chrystusa i w Chrystusie strukturę eschatologiczną. Problematyką eschatologicznej hermeneutyki – zaniedbywaną dotychczas z ogromną szkodą dla sposobu mówienia o rzeczywistości eschatologicznej – musi zająć się egzegeza, teologia fundamentalna i dogmatyczna. Wcielenie spowodowało taką intensywność i intymność relacji do Boga, że wraz z Nim w świat wkroczyła wieczność. Stara eschatologia rozumiała pod pojęciem „eschata” rzeczy przyszłe. Mocniej historio-

⁸ Por. T. R a s t a, dz. cyt.

⁹ Por. A. S k o w r o n e k, *Eschatologiczny wymiar teologii a eschatologia*, „Ateneum Kapłańskie” 74 (1982) t. 98 z. 1, s. 5-15; R. E. R o g o w s k i, dz. cyt., s. 29-30; A. N o s s o l, *Postulaty teologicznego uprawiania eschatologii*, „Ateneum Kapłańskie” 74 (1982) t. 98 z. 1, s. 33-43.

zbawczo zorientowane całościowe patrzenie obejmuje także wymiar eschatologiczny wydarzenia Chrystusa, co pozwala przy okazji dostrzec i ocenić jego teraźniejszy wymiar. Zbawienie jest już obecne jako najwyższe i ostateczne dobro, chociaż nie w sposób ostatecznie spełniony. Granicą między eschatologią przyszłościową a teraźniejszościową jest więc nie śmierć i sąd, lecz zmartwychwstały Pan. Tajemnica paschalna nie jest czymś przeszłym, lecz eschatologicznym, ciągle obecnym wydarzeniem, zawierającym w sobie ziarno pełni końca. Eschatologiczny dar życia nie jest tylko dobrem przyszłym obiecanym przez Chrystusa, lecz także darem dla teraźniejszości, i nie można wyraźnie zaznaczyć granicy między „już” i „jeszcze nie”. To dwa bieguny, między którymi panuje napięcie chrześcijańskiej egzystencji. Odczuwanie tego napięcia i przeżywanie go jest losem naszej teologii i naszego życia.

Teologia współczesna zwraca się bardziej ku eschatologii egzystencjalnej. Nie chodzi oczywiście o taką egzystencjalizację, która zapominałaby, że zorientowany na teraźniejszość chrześcijanin żyje także w ukierunkowaniu i nadziei na to, co ma przyjść. Istotnym stwierdzeniem jest to, że prawdziwa eschatologia, ponieważ jest skierowana na teraźniejszość, angażuje także egzystencjalnie. Przecież właśnie życie w nadziei jest czymś w najwyższym stopniu egzystencjalnym i teraźniejszym, nawet jeśli dotyczy nie tylko teraźniejszości. Ominąć trzeba jednak pułapkę traktowania spraw świata jako podejrzanych i kierowaniu chrześcijan ku życiu na modłę klasztorną, w pogardzie dla tego, co ziemskie. Zbawienie bowiem posiada już w tym świecie swoją teraźniejszość, i właśnie na tym świecie i przez świeckość świata chrześcijanin ma osiągnąć zbawienie. Pytania esencjalne nie są najważniejsze, chociaż mogą odpowiadać ludzkiej ciekawości. H. K ü n g pisał, że zadaniem, które postawił ludziom Jezus, nie było zaspokojenie ciekawości, lokalizacja i opis Królestwa Bożego, odsłonięcie apokaliptycznych wydarzeń i tajemnic, przepowiedzenie apokaliptycznych dramatów, lecz profetyczne ogłaszanie bliskości królowania Boga i wezwanie do decyzji. Właśnie dlatego, że zmierzające do przyszłości panowanie Boga wkracza w teraźniejszość, człowiek powinien się troszczyć nie o apokaliptyczne obliczenia (które i tak będą spóźnione), lecz o swoje nawrócenie i bezwarunkowe pełnienie woli Boga. Eschatologia tradycyjna mówiła o stanach ostatecznych jako o określonych miejscach, które ulokowane są w świecie podziemnym i w regionach nieba,

przy czym podkreślała, że nie można z pewnością określić, gdzie się znajdują i do którego z nich udają się ludzie po śmierci (po sądzie). Dzisiejsza eschatologia ucieka od takiego ujęcia i zwraca się w stronę ujęcia personalnego. Nie „eschata” lecz sam „Eschaton” jest punktem zainteresowania – eschatologiczna realna obecność we współczesności Trójjedynego Boga Zbawienia. On jest jedyną „Rzeczą Ostateczną stworzenia”. On jako osiągnięty jest niebem, jako utracony – piekłem, jako sprawdzający – sądem, jako odczyszczający – czyścem. Dla Niego umiera to co śmiertelne i w Nim zmartwychwstaje. On jest w taki sposób, w jaki zwrócił się ku światu – w swoim Synu Jezusie Chrystusie, który jest Objawieniem Boga i istotą „rzeczy ostatecznych”. Dlatego odchodzi się w teologicznym mówieniu od decydowania o wyniku sądu do mówienia o konieczności bycia oddanym Sędzi. Pokusa była obecna w Kościele. Św. Fulgencjusz pisał kiedyś o pewnym potępieniu pogan, Żydów, heretyków i schizmatyków.¹⁰ Uderzająca była nie tylko ekstremalność jego sformułowania, lecz przede wszystkim wiedza i pewność. Taka teologia redukowała do minimum wypowiedzi biblijne nadymając wątpliwej jakości teologiczne konkluzje, zaopatrując je w przesadzone teologiczne cenzury. Teologia musi wyznaczyć tu swoją niewiedzę i ukazać, że tylko Bóg i Sędzia – Jezus Chrystus jest jedynym i decydującym o wszystkim.

W jawny lub ukryty sposób – świadomie lub nieświadomie – za wszystkimi eschatologicznymi pytaniami kierowanymi ku teologii stało pragnienie zapewnienia sobie indywidualnego zbawienia, zabezpieczenia własnego przeznaczenia. Stąd pochodziło słynne hasło: „Ratuj swoją duszę!” Dzisiaj eschatologia chce coraz bardziej włączyć pytanie o los poszczególnych ludzi do prawdziwie biblijnie ugruntowanej eschatologii całego stworzenia, w oczekiwaniu na zbawienie całego Kościoła i całego Kosmosu. Wielka, powszechna eschatologia, skurczona do nauki o rzeczach ostatecznych, musi oderwać się od swoich indywidualistycznych skłonności i ukierunkować się na Boży plan zbawienia ludzi i całego stworzenia.

Jako przykładem współczesnego teologicznego mówienia o sądzie posłużymy się myślą Hansa Ursa von Balthasara, który

¹⁰ *Utrzymuj z niezachwiana pewnością, z niewzruszona wiarą, że nie tylko wszyscy poganie, ale także wszyscy Żydzi, heretycy i schizmatycy, którzy zakończyli życie poza Kościołem katolickim, pójdą w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom.* (cyt. za: T. Rast, dz. cyt.).

dokonując trynitarno-chrystologicznej interpretacji tradycyjnej eschatologii podjął ideę krzyża jako sądu.¹¹ Jego zdaniem sąd wiąże się nierozzerwalnie z męką Jezusa na krzyżu, która aktualizuje ten sąd w czasie. Sąd odbywa się więc na krzyżu, a nie dopiero po śmierci człowieka czy też w związku z powtórным przyjściem Jezusa. Wydarzenie krzyża konfrontuje człowieka z sądem jako rzeczywistością nieuniknioną, co jest konsekwencją ludzkiego grzechu. Stary Testament tylko pozornie przeciwstawia sobie sąd i miłość, gdyż ostatecznie miłość Boga objawia się najsilniej tam, gdzie grzech przeciwstawia się zamiarowi zbawczej miłości. Krzyż i wina objaśniają się wzajemnie: wina ujawnia się w pełni w świetle krzyża, a on sam bez winy nie mógłby być zrozumiały. Starotestamentalna instytucja Bożego zbawienia znalazła swój szczyt w wynagradzającej śmierci Jezusa, która jest wydarzeniem zawierającym nieodłączne aspekty sądu i ułaskawienia. Sąd odbywa się na krzyżu w śmierci Jezusa mającej wymiar eucharystycznej ofiary. Całe to wydarzenie ma charakter łaski, którą w najgłębszej istocie jest sam krzyż. Krzyż jako sąd odsłania sposób patrzenia Boga na człowieka, jest więc także normą Boskiego osądu ludzkich czynów. Z niezwykłą siłą ukazuje odrażającą cechę ludzkiego egoizmu, a w kontekście grzechu jako braku miłości staje się dialektycznym miejscem manifestacji potęgi Boga, gdyż w szczytowym punkcie wyzucia się z samego siebie okazuje się szczytem Bożej mocy. Objawia się w nim także przepaść opuszczenia Syna przez Ojca, a jednocześnie jest on momentem wywyższenia Jezusa przez Ojca i ustanowienia Go Sędzią. W stosunku do historii Ukrzyżowany-Zmartwychwstały pełni funkcję sądu na zasadzie obecności w niej prawdy. Krzyż jest objawieniem smutnej prawdy o człowieku i daje podstawę do przeprowadzenia sądu, ale natura ludzka jest w istocie swojej dobra, nie zniszczona do końca przez grzech. Człowiek nawet w ostatecznym sądzie śmierci pozostaje istotą stworzoną i odkupioną przez łaską Chrystusa, nie mogącą żyć inaczej jak tylko jako pochodząca z tej łaski i do niej zdążająca.

W Balthasarowskiej idei krzyża jako sądu zawarta jest Janowa koncepcja Słowa jako sądu. Samo pojawienie się Go jako człowieka jest już sądem i dlatego historia podlega sądowi. Aby pojąć rela-

¹¹ Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 202-207; J. Finkeneller, dz. cyt., s. 55-56.

cję Słowa do historii, trzeba wyjść od prawdy o Bogu jako Eschatonie, umożliwiającej dotarcie do eschatologicznego Słowa jako Sędziego i Wybawcy tej historii. Dla *Balthasara* sąd jest nie tylko wydarzeniem wcielenia i krzyża, lecz także rzeczywistością dziejącą się w łonie Trójcy Świętej. Sąd ma miejsce jako cierpiąca miłość między Ojcem a Synem – w interpretacji *Balthasara* nie jest on więc tylko aktualizacją Bożej sprawiedliwości wobec grzesznika, lecz aktualizacją dziejącego się w Bogu miłosierdzia. Ujmowanie zaś sądu jako wydarzenia wewnątrztrynitarnego wiąże się ściśle z kolei z postulatem nadziei powszechnego zbawienia.

Bazyilejski teolog nie udziela jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o naturę sądu, wyraźnie sugerując jego wieloaspektowość i złożoność. Najczęściej utożsamia go z Osobą Syna, do którego należy on w sposób wyłączny. Bóg uwielbia siebie w ucieleśniającym sąd Synu, który jest jednocześnie realnym ukazaniem się Bożej chwały. Syn-sąd ukazany jest więc w kontekście trynitarnym i odkupieńczym (Łaska-sąd, Sędzia-Zbawiciel). Nie oznacza to jednak prawa do popadania w zbyt ni optymizm i patrzenia na krzyż tylko jako na przejaw Bożej łagodności. Wydarzenie Golgoty jest bowiem nie tylko wyrokiem osadzającym stan świata, lecz także sądem kary, sądem końca i sądem zniszczenia. Świat dociera w nim do swojego kresu, którym jest Jezus Chrystus. W Nim jako Sędzi osąd jest już dokonany. Chrystus jako Sędzia-Słowo jest przy tym ściśle związany z sądzonymi przez przyjęcie na siebie i doświadczenie wszystkich form grzechu. Na krzyżu spełnia On funkcję zastępczą, gdyż przyjmując na siebie grzech sam poddał się sądowi, „wyładowując” w ten sposób na sobie gniew Boga.

Zgodnie z Nowym Testamentem *Balthasar* najczęściej twierdzi, że Sędzią jest Chrystus jako Słowo Boga. Usprawiedliwienie grzesznika jest już sądem nad nim. Upoważnieniem do podjęcia roli eschatologicznego Sędziego jest dla Jezusa synowskie posłuszeństwo wobec woli Ojca i dokonanie jedyne w swoim rodzaju dzieła zbawczego. Sąd Chrystusa jest właściwy i nieomylny, gdyż sądzi całą ludzkość jeden z ludzi, który jednocześnie nosi w sobie całą ludzkość przez wcielenie, Eucharystię i mękę. Ponieważ Jego człowieczeństwo łączy Go ściśle z ludźmi, ich grzechy powodują Jego ból, a to z kolei rzutuje na Jego sposób odniesienia do „odrzuconych”.

Kościół sam najpierw podlega sądowi, a potem dzięki ściśtemu związkowi z Sędzią przejmuje funkcję współsędziego (dwanaście

pokoleń izraelskich i apostołowie) i nawet staje się miarą sądu. Sąd Chrystusa nad historią jest antycypowany w eschatologicznej istocie Kościoła.

W rzeczywistości sądu role nie są wyraźnie rozgraniczone – Sędzia jest Wybawcą a zarazem osądzonym. Zamiana ról nie powoduje przy tym utraty ważności ról pierwotnych. Sąd krzyża jest sądem łaski. Dotyczy grzesznika „streszczonego” w Synu, dotyczy wydobytego na światło dzienne i wycierpianego „grzechu”. W Chrystusie przybliżyła się do ludzi miłość Boga i jej miara jest miarą sądu. Jezus jest i Sędzią i Adwokatem. Umożliwia te dwie role fakt bycia przez Niego jednocześnie uosobionym Przymierzem jako Bóg-Człowiek oraz doskonała znajomość człowieka. Misterium krzyża sprawia, że wszyscy stają się „jednym” w Chrystusie. Ci, którzy mają być osądzeni, nie są obcy Sędziemu i Jego Kościołowi. Sam Sędzia stał się ich bratem i reprezentantem przed Bogiem. Sąd łaski jest przy tym rzeczywistością konieczną, gdyż ponieważ istotą Boga jest miłosierdzie, zniesienie sądu byłoby właściwie równoznaczne ze zniesieniem Boga. Może istnieć równowaga między lękiem a miłosierdziem oraz nadzieją na pozytywny wynik sądu, gdyż Sędzia jest równocześnie Odkupicielem. Przez przynoszący odkupienie krzyż Chrystusa człowiek może więc zostać uwolniony i jednocześnie poddać się osądzeniu przez Ratującego.

Balthasar twierdzi, że jeżeli w ogóle można mówić o świecie jako o rzeczywistości eschatologicznej, to tylko dlatego, że ten świat, przez który Bóg wyraża i przedstawia siebie (w Osobie i dziele Jezusa Chrystusa), zostaje poddany oczyszczeniu przez ogień. Dlatego też przetrwa jedynie to, co jest zbudowane na fundamencie Chrystusa.

Sąd ma postać sądu człowieka nad samym sobą, który może dokonać oceny samego siebie dzięki padającemu na niego światłu Chrystusa. Chrystus nie musi więc ustanawiać własnych aktów sądu, a decyzje o charakterze ostatecznym mogą zapadać już w historii. Osąd samego siebie jest jedyną ofertą, jaką człowiek może zaproponować Ukrzyżowanemu. Absolutną normą tego osądu jest przebity bok Chrystusa – Sędzia wskazuje na sytuację i kryterium odniesienia dla tych, którzy stoją przed Nim jako Prawdą. Jeśliby jednak ktoś nie uwzględnił w swoim myśleniu i działaniu wskazanej miary krzyża, zostanie w każdym momencie osądzony przez Chrystusa. Sąd ma wymiar osobisty i egzystencjalny – personalistycznie

pojęte spotkanie z Chrystusem będzie związane z pytaniem o jakość oparcia życia na Zbawicielu. Momentem osądzenia siebie jest spojrzenia na Ukrzyżowanego. Taka wizja jest odpowiedzią na braki klasycznej koncepcji sądu jako czynności natury czysto intelektualnej. Sąd jest doświadczeniem samotności, przeżywanym w sposób osobisty i osobowo niepowtarzalny. Dzień Pański, dzień sądu – to egzystencjalne spotkanie z Panem, a związany z krzyżem „kryzys” prowadzi do podjęcia decyzji. Celem sądu jest przy tym wychowanie człowieka do dojrzałych, pogłębionych relacji interpersonalnych. Balthasar przeciwstawia się klasycznemu rozróżnieniu sądu szczegółowego od sądu powszechnego wiążanego tradycyjnie z paruzją Chrystusa. Istnieje tylko jeden sąd, będący jednocześnie osobowym i powszechnym. Spotkanie człowieka z Sędzią ma charakter eschatologiczny, a ani dane biblijne, ani spekulatywne, nie uzasadniają nauki o dwóch sądach.¹²

Wspomnieliśmy wcześniej, że z problematyką sądu bezpośrednio związane jest zagadnienie powszechnej nadziei zbawienia. Nie wdając się w teologiczną dyskusję dotyczącą tego tematu odnotujmy to, co odnosi się w myśli Balthasara do problematyki sądu.¹³ Sąd bowiem ze względu na to, że Sędzią jest Chrystus, który przyjął na siebie grzechy całej ludzkości i podjął zastępczą śmierć na krzyżu, pozwala zachować nadzieję. Ma ona uzasadnienie w zbawczej misji Chrystusa osiągnącej swój szczyt w misterium paschalnym i nie ma nic wspólnego z beztroską pewnością zbawienia czy też pewnością wiedzy. Fakt zmartwychwstania przełamuje bowiem dotychczasowe struktury nadziei i wprowadza w nadzieję eschatologiczną, która przybiera kształt indywidualnej nadziei zbawienia i równie indywidualnego lęku przed sądem. Nadzieja nie znosi konieczności nawrócenia i podjęcia decyzji za Bogiem, nie odrealnia rzeczywistości piekła przez odwołanie się do Jego miłosierdzia. Opierając się na dwóch nowotestamentalnych rodzajach wypowiedzi Jezusa na temat zbawienia – podkreślającym groźbę wiecznego zatracenia oraz pozwalającym na żywienie nadziei zbawienia dla wszystkich – Balthasar uważa, że

¹² Rozwój myśli teologicznej dotyczącej sądu szczegółowego i ostatecznego ukazuje J. Finkenzeller, dz. cyt., s. 81-93, 187-198. Por. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg – Basel – Wien³1998, s. 560-561.

¹³ Por. I. Bokwa, dz. cyt., s. 230-237.

nie można ich po prostu zharmonizować. Jezus ostrzega ludzi przed lekceważeniem przykazania miłości, a ponieważ przedmiotem sądu jest całe życie człowieka, zawsze znajdzie się w nim coś zasługującego na potępienie. Postawa powszechnej nadziei zbawienia w obliczu sądu nie jest jakąś „tanią” nadzieją apokatastazy, gdyż jej ceną jest dramat krzyża polegający na tym, że mimo całkowitego wydania się Bożej miłości człowiekowi – ten może ją odrzucić. W pytaniu o naturę ludzkiej i Bożej wolności Balthasar uważa, że zbawienie nie ma nic wspólnego z lekceważącym współpracę ludzkiej woli automatyzmem, a Boża wszechmoc oddziałuje na wolność serca bez zadawania jej gwałtu. Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu po to, by móc zmiłować się nad wszystkimi, co jednak nie osłabia powagi sądu oraz możliwości odpadnięcia od Chrystusa. Nadzieja jednak jest zdolna przezwyciężyć obawę o wynik sądu. Jezus jest uosobieniem sądu Boga, ale Bóg jest miłością, toteż człowiek takiemu Sędziemu może rzucić się w ramiona. Nasza sytuacja posiada więc powagę miłości przewyższającej prawo a nawet sprawiedliwość. Człowiek nigdy nie jest zupełnie godny tej miłości, nigdy nie może jej przewyższyć – trzeba powierzyć się jej po prostu bezgranicznie na dobre i złe. Wobec istnienia w Bogu gniewu i miłości do Syna – miłość Chrystusa podtrzymuje grzeszników i daje podstawę nadziei powszechnego zbawienia. Za cenę oddzielenia Ojca i Syna na krzyżu w obieg Bożej miłości włączeni zostają nawet najbardziej zatwardziali grzesznicy. Nawet piekło zostaje nią objęte, a to sprzeciwia się całkowicie starotestamentalnej, symetrycznej wizji sądu, polegającej na proporcji między winą a karą.

Wiele podobnych myśli odnajdujemy u innego wielkiego teologa współczesnego, kardynała Josepha Ratzingera.¹⁴ Człowiek nie potrafi wyobrazić sobie sądu. Wypowiedzi Pisma św. mówią, że Sędzią będzie Bóg, Chrystus, Dwunastu. Według św. Jana sąd dokonuje się już w terażniejszości naszego życia i historii, co jednak nie przeczy sądowi ostatecznemu. Chrystus przyszedł na świat nie po to, by go sądzić, lecz aby go zbawić. On sam jest zbawieniem. Nie potępia człowieka, lecz potępiony sam wyłącza siebie ze zbawienia poprzez akt niewiary. Przez śmierć człowiek wkracza w prawdę

¹⁴ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, s. 224-228; tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s. 313-323.

i zajmuje należne sobie miejsce. Sąd jest dokonującym się w śmierci zrzuceniem masek i objawieniem prawdy. Prawdą jest Bóg i w tej samej mierze, w jakiej jest prawdą – jest Sędzią, a ponieważ Syn stał się człowiekiem, jest także wzorem człowieczeństwa. Chrześcijańskie, wyzwalające spojrzenie na Sąd polega na ukazaniu, że Prawda sądząca człowieka wychodzi najpierw ku człowiekowi, aby go zbawić. Nowa Prawda jako Miłość sama zajęła miejsce człowieka, niosąc mu jednocześnie prawdę o umiłowaniu przez Prawdę. Granica eschatonu przekraczana jest więc nie dopiero w śmierci, lecz już w akcie wiary. Jeśli ktoś bez własnej winy nie spotkał się ze słowem Chrystusa, może być z Nim zjednoczony już w postawie szczerzej otwartości szukania. Człowiek sam ostatecznie staje się swoim sądem, gdyż Chrystus nie zamyka się przed nikim, a człowiek może to uczynić sam.

Spotkanie z Chrystusem następuje przez Kościół, przez tych, którzy są Jego Ciałem. Dlatego nasz los i prawda zależą od naszego odniesienia do Ciała oraz jego członków. W tym sensie „sędziami” będą również święci. Los człowieka rozstrzyga się w chwili śmierci i prawda o nim już się nie zmienia, ale dopiero eschatyczna przemiana świata wyznaczy ostateczne miejsce człowieka w całości tego Ciała. Prawda o człowieku stająca się w sądzie prawdą definitywną jest prawdą o drodze życia i o jej kierunku, a pełnej oceny tak złożonej sytuacji może dokonać tylko Bóg.

Jakie jest znaczenie ukazanych teologicznych obrazów sądu? *Radykalnie teologiczna wizja eschatologii nie pozwoli (...) uczynić z tej dyscypliny w przepowiadaniu słowa Bożego i oddziaływaniu duszpasterskim jakby unaukowanej próby grożenia człowiekowi nawet jeszcze jakby poza granicę śmierci. Tradycyjna praktyka rekolekcyjna uciekała się czasem także do takiego strategicznego chwytu, operując np. nieuniknioną „godziną śmierci” jako straszakiem. Skoro jednak cała teologia musi być wiedzą radosną, bo opierającą się na Ewangelii, na Radosnej Nowinie, powinna nią także, lub może nawet przede wszystkim, pozostać eschatologia. Wydaje się to być ewidentnym zwłaszcza dzisiaj, kiedy tylko ona w natarczywym poszukiwaniu sensu życia jest w stanie określić go konkretnie. Jeżeli bowiem eschatologii uda się w sposób przekonujący wskazać na Boga w Chrystusie jako początek i radosny koniec wszystkiego (...) wówczas dyscyplina ta sama niejako będzie e w a n g e l i ą, ewangelią w znaczeniu konstruktywnego wykładu Radosnej Nowiny. A ta-*

kiej właśnie ewangelii potrzebuje szukający i bardzo często zagubiony dzisiaj w swoim świecie człowiek.¹⁵

Współczesne mówienie o Sądzie opiera się oczywiście na danych Pisma św. i Tradycji, nawiązuje do stwierdzeń wypracowanych przez teologię w ciągu jej historii, ale zawiera również wiele nowych, szokujących czasami idei i stwierdzeń. Teologia jest przecież procesem ciągłego przemyślenia prawdy i wypowiedzania jej na nowo w języku współczesnych ludzi, w wyczulonym otwarciu na prądy myślowe, mentalność, przemiany, problemy i oczekiwania. Dlatego właśnie jest niezbędna w życiu Kościoła i stanowi konkretną pomoc w praktycznym działaniu. Warto więc na koniec zestawić zasadnicze idee nowej orientacji teologicznego mówienia o Sądzie.¹⁶

1. Egzystencjalną przestrzenią mówienia o Sądzie nie powinien być strach przed karą Bożą, lecz nadzieja paruzji Syna Człowieczego, który dokonał sądu nad grzechem, śmiercią i piekłem przez cierpienie na krzyżu dla naszego zbawienia. On też jest podmiotem sądu ostatecznego. Dlatego nie ma „równowagi” między zbawiającym miłosierdziem a odrzucającą sprawiedliwością Boga, lecz tylko przebaczenie i pojednanie, które jednak człowiek może odrzucić, dokonując w ten sposób dla siebie samego wyroku potępienia.

2. Modelem ukazującym odpowiednio ten sąd nie może być ludzka sprawiedliwość karna, która sędzi i karze człowieka z zewnątrz, lecz spotkanie o charakterze osobowym, w którym człowiek uświadamia sobie swoją winę wobec zranionej miłości Boga, a miłość ta przybiera dla niego postać miłości sądzącej i oczyszczającej. Za cenę tej bolesnej konfrontacji człowiek odnajduje jako ułaskawiony grzesznik swoją ostateczną tożsamość.

3. Takie ujęcie relatywizuje rozróżnienie między osobistym sądem po śmierci a sądem ostatecznym. Nie chodzi więc o podwójne, czasowo i rzeczowo odgraniczone sceny sądu, lecz o różne aspekty tego samego, dokonującego się zawsze równocześnie, i osobowego, i kościelno-universalnego wydarzenia spełnienia, które włącza w pełnię życia Bożego tak poszczególne osoby, jak i całą ludzkość oraz cały świat.

¹⁵ A. Nossol, dz. cyt., s. 42-43. Por. R. E. Rogowski, dz. cyt., s. 30-32; M. Rusecki, *Eschatologia na linii zainteresowań człowieka współczesnego?*, „Ateneum Kaptiańskie” 74 (1982) t. 98 z. 1, s. 67-76.

¹⁶ Por. M. Kehl, *Gericht Gottes. IV. Systematisch-theologisch*, w: *Lexikon...*, dz. cyt., k 519.

4. Sąd prowadzi ludzi do decydującego kryzysu, w którym ich życie i historia muszą zostać zmierzone miarą Jezusa. Wtedy ukazuje się tak indywidualna jak i zbiorowa prawda zdarzeń, to znaczy ich ostateczna wartość w perspektywie Królestwa Bożego, a także sama Boża sprawiedliwość.

5. Sąd antycypowany jest z jednej strony w każdej poważnej konfrontacji ludzkiego życia ze słowem Bożym (przede wszystkim w sakramencie pojednania), a z drugiej strony w doświadczeniu i przeżyciu osobistych czy zbiorowych wydarzeń, które uobecniają w życiu człowieka krzyż Jezusa, pobudzając do nawrócenia i odpowiedzialnego działania na drodze naśladowania Ukrzyżowanego.

Ks. dr Marek Jagodziński – adiunkt, Instytut Teologiczny w Radomiu.

Wie kann man heute vom Gericht Gottes sprechen?

Zusammenfassung

Gottes Gericht gehört zu den zentralen Themen der biblischen und kirchlichen Theologie. Zum rechten Verständnis ist seine physikalisch vergegenständlichte Vorstellung zu überwinden und rechtmäßige Hermeneutik zu erarbeiten. Das neue eschatologische Denken ist mehr christologisch und anthropologisch zentriert – wie zeigt beispielhaft H. U. von Balthasar in seiner trinitarsch-christologischen Interpretation der Eschatologie und des Kreuzes als Gericht. Gegenwärtige Rede über das Gericht muß also auf Bibel und Tradition gestützt sein, sie muß aber auch auf heutige Sprache, aktuelle Denkweisen, Mentalität, Probleme und Erwartungen offen sein. Der existentielle Hintergrund soll nicht Furcht, sondern Hoffnung sein. Das richtige Modell des Gerichts ist nicht menschliche Gerechtigkeit, sondern persönliches Treffen in der Liebe, die zur letztentscheidenden menschlichen Identität führt. In diesem Licht ist die übliche Unterscheidung zwischen individuellem und allgemeinem Gericht nicht mehr so wichtig. Eigentliches Maß des Gerichts ist Jesus selber und das Wert der menschlichen Taten im Kontext Gottes Herrschaft und Gerechtigkeit. Antizipation des Gerichts führt zur Konfrontation mit Gottes Wort und in der Erfahrung des Kreuzes zur wahren Umkehr und zum verantwortlichen Handeln in der Nachfolge des Gekreuzigten.

ks. Marek Jagodziński