

UKRZYŻOWANY CHRYSZTUS A ZŁO W ŚWIECIE

Czy mówić o Bogu wobec zła?

Czy wobec brutalności katastrofalnego, tysięczkrotnego, niezmiernego, światowego zła teologia może mówić — także i przede wszystkim! — o Bogu: Czy Bóg może być, skoro istnieje zło? Kiedy w świecie, który jest Jego, istnieje straszliwe cierpienie niewinnych?

To właśnie zasługuje na najwyższą uwagę, że dokładnie tam, gdzie problem „Boga” skończył się definitywnie, by pozostać jedynie „akademickim” — stajemy wobec pytania: jak zło w świecie godzi się z istnieniem wszechmocnego i wszechdobrego Stwórcy tego właśnie świata¹ — a zatem tam, gdzie teologia musiałaby być „Mową o Bogu”, najgwałtowniej ogarnięta jest ona pokusą, aby nic o Bogu nie mówić, lecz by Go pominąć.

Ta pokusa jest zrozumiała. Uleganie jej byłoby jednak zabójcze dla teologii i dla jej przedmiotu: kiedy Go, żyjącego Boga, który jest samym Bytem i podstawą innych bytów, nie da się pomyśleć w zestawieniu ze złem — to czy istnieje jeszcze podstawa (*logos*), by w ogóle myśleć o Nim?

Teologia musi, chcąc mieć słuszność, wykazać, że Bóg „zwycięża” zło. Musi ona — właśnie ze względu na Boga — mówić o Nim wtedy, kiedy to przychodzi jej najtrudniej. Uda jej się to, ale tylko wówczas, gdy stanowczo przypomni sobie o tym, jaki Bóg jest jej właściwym „przedmiotem”: Bóg pomyślany oddolnie na podstawie własnego doświadczenia i doświadczenia świata, albo też Bóg, w którego się wierzy z Objawienia — a więc kiedy ona świadomie występuje jako teologia „chrześcijańska”.

Problem teodycei uświadamia chrześcijańskiej teologii, iż może ona mówić właściwie tylko dlatego, że słucha (2 Kor 4, 13: „wierzę, dlatego mówię”), i szczególnie wtedy, gdy milknie filozoficzna teologia. Słucha zaś tego, co sam Bóg powiedział, bynajmniej nie „akademicko”, lecz w tym „swoim Człowieku”, który sam stał się nawet „Krzyżem” i tak ostatnim „Słowem” ze wszystkich (Hbr 1, 2 n), powiedzianym w naszej ludzkiej potrzebie.

¹ Por. L. Oeing-Hanhoff/W. Kasper, *Negativität und Böses*, w: F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg-Basel-Wien, t. 9, s. 147—201 (176 nn).

O ile teologia realizuje się jako refleksja nad podstawowym aktem słuchania, to jest też ona doznawana i konkretyzowana, na ile to, co się słyszy, daje jej do myślenia i do rozumienia. Wsłuchując się i wierząc w *Logos z Krzyża* (1 Kor 1, 18) — rzeczywiście tak, jak żyje ono w sercu Kościoła² — okazuje się ona faktycznie taką w potężnej dynamice owego pytania i myślenia, jakim oddychał pierwotny Kościół.

Słowo z krzyża, głoszenie zbawienia i problem

Wskrzeszenie Jezusa było dla pierwotnej wspólnoty dlatego tak przewyciężającym i przyćmiewającym wszystko wydarzeniem, ponieważ w nim sam Bóg stał się „Panem i Mesjaszem”, który umarł śmiercią przestępcy na szubienicy (Dz 2, 32. 26; 5, 30 n; 10, 40)³. A zatem to, co wewnątrzhistoryczne, mogło ukazać się tylko jako absolutna katastrofa, która „musiała” się zdarzyć (Łk 24, 26) po to, żeby się wypełniło to, co o Chrystusie jest napisane (Łk 24, 27; Dz 3, 18): a było to po prostu zbawienie (por. Dz 4, 12; Hbr 9, 11-14. 28; 10, 10; 5, 9). Przeto na krzyżu dokonano się wybawienie ze wszystkiego nie-zbawienia. To właśnie stało się podstawowym faktem jaśniejącym w świadomości młodego chrześcijaństwa. Ono zaś zawarło w pytaniu wiadomość, która, jeśli nawet nie jest wyczerpująca, to mimo to jest rozstrzygająca, jak Bóg toleruje zło? — Tak, że je przewycięża?

A więc odpowiedzią był Krzyż! Przewyciężenie wszelkiego zła w Krzyżu, a przecież jakim złem był sam Krzyż! Czymś, co rozumowi jest absolutne i przeciwstawne, i co ludzie pobożni odczuwają jako „zgorzenie” i „głupstwo” (1 Kor 1, 23). Dla pierwotnego Kościoła było to wszystko — promieniującym w świetle Zmartwychwstania, jako wydarzenie zbawcze, potwierdzone przez Boga — krzyżem, a więc typowym dla niego, istotnym problemem⁴.

Kiedy Bóg realizuje zbawienie, to dlaczego właśnie tak? Czy zachodzi „wewnętrzny związek między śmiercią Jezusa a zbawieniem?”⁵.

Nad rozjaśnieniem tej ciemnej zagadki trudziła się pierwotna wspólnota „ze znaczną i wytrwałą energią, zawsze w nowej dy-

² Por. J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, s. 13 n.

³ Por. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, s. 162 nn.

⁴ Por. O. Kuss, *Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefs. Zur Deutung des Todes Jesu im Neuen Testament*, w: MThZ 7 (1956) s. 233 —271 (236).

⁵ Tamże, s. 237.

spozycji i na różnych drogach”⁶. Przez trudne początki dotarła do światła. Musiała jednak czekać na Pawła. Dopiero wraz z nim, człowiekiem o niemal dręczącej wyczuwalności osobliwości Bożego dzieła zbawienia (por. Ga 3, 13), znajduje się „wyraźnie namacalnie ... wkraczające aż do konkretów przenikanie rządzących tutaj wewnętrznych stosunków”⁷.

Refleksja nad myślą Pawłową o tajemnicy „Krzyża” mogła być ukazaną przez Kościół pierwotny drogą do wyrobienia sobie sądu o tym, czy i jak daleko pada światło z Jezusowego Krzyża na mroczne głębiny problemu teodycealnego, czy i o ile Krzyż Jezusa może być odpowiedzią na odwieczne pytanie ludzkości: dlaczego istnieje zło, czym ono jest i skąd przychodzi — skoro Bóg jest „Bogiem”?

Krzyż jako zadośćuczynienie za grzechy

Do samego sedna Pawłowej teologii Krzyża prowadzą niewątpliwie przed-Pawłowe (por. 1 Kor 15, 3; 11, 24; Mk 10, 45; 14, 24; Łk 22, 19 n), ale przez Pawła podjęte i teologicznie ubogacone tzw. „hyperformuły”⁸. Świadczą one o tym, że Chrystus umarł „za nas”. Dostyc często (np. Rz 5, 6-10) zawierają w sobie akcentowane mocno dopiski: kiedy jeszcze byliśmy „wrogami”, „bezbożnikami”, „grzesznikami”. Dzięki tej zmianie zostaje wprost nazwana „bliska przyczyna, dla której Jezus poświęcił się samofiarująco”⁹. On umarł „za nasze grzechy” (1 Kor 15, 3; por. Rz 4, 25; Hbr 1, 3; 1 J 3, 5), tzn. „ponieważ mieliśmy grzechy”¹⁰.

Nasuwa się tu pierwszy, podstawowo ważny element refleksji: ten *Logos z Krzyża* przekształca — z namacalną wprost dla naszego dzisiejszego doświadczenia oczywistością — całe zło, które zostało już jako zło wydobyte z wewnątrzświatowego doświadczenia negatywności, a potem jeszcze odniesione do Boga („Jak mógł na to pozwolić?”). *Logos z Krzyża* kieruje bez ogródek wzrok na zło, które jest takie, ponieważ jest „grzechem”. Ono — może się konkretyzować empirycznie w tej lub tamtej negacji (por. 2 Kor 12, 20; Ga 5, 19-21; Rz 1, 29-31) — wewnętrznie konstituuje się jako „to specyficzne zło” przez negatywny stosunek do Boga (por. Rz 1, 18 nn; 1, 28; 5, 19). To właśnie zło, którego zgubną, ujarzmiającą, obejmującą cały świat moc opisuje tak dosadnie

⁶ Tamże, s. 236 n.

⁷ Tamże, s. 237.

⁸ Por. K. Lehmann, „*Er wurde für uns gekreuzigt*”. *Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie*, w: TThQ 162 (1982) s. 298—317.

⁹ O. Kuss, dz. cyt., s. 243.

¹⁰ Tamże, s. 244.

Paweł w Liście do Rzymian (1-3; 5-7), ma tak wielorakie następstwa — jak np. socjalna bieda, ucisk — w sferze międzyludzkiej, a nawet kosmicznej (por. Rz 8, 20), i jest uznawane przez Boga jako tak znaczące, że On sam, aby od niego uwolnić, pozwolił dojść aż do „zgorszenia”, jakie przedstawia Krzyż Jezusa.

Na Krzyżu grzech, to, co przeciwne Bogu, zostaje zdemaskowany jako zło.

W świetle Pawłowego *Logos Krzyż* ukazuje jednak także, jak „zło”, zło grzechu, przedstawia się w Bożych oczach; co jest jego własną postacią i jego wewnętrzną formą. Ten *Logos* wydobywa z *brutum factum* zewnętrznego wydarzenia najgłębszy sens Krzyża. Wynosi on na światło to, co odbyło się jakby wewnątrz, a co sam Bóg zapowiedział i od czego nas uwolnił; jak On sam przez „Krzyż” odkupił świat.

Do *Logos z Krzyża* przynależy nierozzerwalnie — poświadczone jeszcze przed Pawłem¹¹ i przez samego Pawła — podstawowe znaczenie Krzyża jako całopalnej ofiary¹².

Podstawowej, głębokiej logiki Krzyża nie uchwyciłby ten, kto widziałby w nim tylko realny symbol posuniętej aż do końca solidarności ze społecznie skrzywdzonymi — w walce o sprawiedliwy, społeczny porządek¹³, albo też zwykły znak amnestii czyli udzielonego suwerennie przez Boga — niezależnie od Krzyża — przebaczenia grzechów. Podobnie nie wystarcza tutaj tłumaczenie w sensie pewnej równoważnej, bądź o wiele większej namiastki — pozostającej jednak czymś zewnętrznym w stosunku do grzechu — zadośćuczynienia za odebraną Bogu należną Mu cześć.

Ten pojmuje Krzyż teologicznie, kto pojmuje, że Jezus umarł za nas, „ponieważ mamy grzechy i te nasze grzechy są do odpokutowania”¹⁴.

„Odpokutowany” zostaje grzech — pojęciowo-formalnie — kiedy on sam — tam, gdzie zaistniał, zostaje wyrwany, wykończony ze specyficznej, pierwotnej natury i kiedy on, z właściwych mu głębi, zostaje „odrobiony”, wyrównany i usunięty, i w ten sposób „zniesiony” (por. J 1, 29; Hbr 9, 28). Ten zaś, Który — w rzeczywistym, zbawczym dokonaniu — „poniósł” ludzki grzech — nie wolno pominąć milczeniem akcentu, z jakim podkreśla to Nowy Testament (por. Rz 8, 32; Mk 12, 6; J 3, 16; 1 J 4, 10) — nie był grzesznym Człowiekiem, lecz — na jego miejscu i na jego korzyść — był jako człowiek — „Synem”. Fakt, że na

11 Tamże, s. 240—244.

12 Por. tamże, s. 240.

13 Por. K. Lehmann, dz. cyt., s. 306 n.

14 O. Kuss, dz. cyt., s. 244.

Krzyżu Boga-Człowieka umarło wieczne, Wcielone Słowo, jest — przede wszystkim w związku z pytaniami teodycei — po prostu konstytutywny także dla „logiki” Słowa z Krzyża. Ma ono na pewno tektoniczną strukturę w istocie zbawienia i w istocie zła, od którego dokonuje się tutaj uwolnienie. Już nie „ubogie” wyobrażenie sobie satysfakcji, lecz sam wymiar synostwa — zaakcentowane zostaje nowe pojęcie pojednania! — staje się wyróżnikiem chrześcijańskiej sotertologii. Polega on na „pojednaniu” grzesznika z Ojcem przez Syna.

Zło grzechu: oddzielenie od „Ojca” i „Syna”

Św. Paweł zbliża się do ostatniej tajemnicy Jezusowego umierania wówczas, kiedy obwieszcza ją jako zewnętrzne objawienie — zrywającej wszystkie miary ludzkiego postępowania (Rz 5, 6-8) — ratującej miłości Boga (Rz 8, 31-32. 37 nn; Ga 2, 20; Ef 5, 2. 25. Kol 1, 13 n; 1 J 4, 9 n). Tutaj dotyka on żarzącego się wnętrza logicznie spiętrzonego „dla”, tutaj tchnie on duszy „hyperformułę”. A tymczasem: dusza tej duszy otwiera się dopiero w pełni na to, co — jako ponadśłyszalne lub współśłyszalne — dochodzi do wyraźnej świadomości, a mianowicie, że w zbawiającej miłości Boga do „świata” czynna jest wewnątrzboska miłość Ojca do Syna. Na Krzyżu wybawia od zła grzechu nie ten Jezus, który — przypadkiem-faktycznie — jest „Synem”, i tak jakby to zależało wyłącznie od Jego bóstwa, ale — Jezus *na ile jest Synem*. Byłby On chyba nigdy nie doszedł do Krzyża — tej ostatniej konsekwencji Jego „dla” nas, gdyby nie uważa się wcześniej za posłusznego Ojcu (Flp 2, 8; por. Mk 1, 12; 8, 31. Łk 24, 26; J 3, 17. 34; 12, 24 nn). Jako ostateczny podmiot Jezusowego „dla” liczy się sam Bóg Ojciec! To On jest Tym, który „poświęcił” w Ukrzyżowanym szczególnie umiłowanego Syna¹⁵. To zaś co wyjawia się już w starotestamentalnym samo-zaświadczeniu Bożym — w tym Jego: „Jahwe-jestem” — to uzasadnia i wyjaśnia Nowy Testament trynitarnie: Bóg staje — w posłaniu Syna i Ducha — nie „olimpijsko” do świata i do zła w świecie lecz w postawie o niesłychanej głębi wewnętrznej. Gdyby się unikało — z olbrzymiego szacunku wobec raczej antyczo-greckiego, ale traktowanego jako pierwotnie chrześcijańskie, wyobrażenia Boga, z odpowiednim do niego aksjomatem stałości i apatii — spotkania się z tym ryzykownym stwierdzeniem „nie Bóg”¹⁶

¹⁵ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959.

¹⁶ Por. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, s. 187 nn, 235 nn. H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 191—222.

ryzykowałoby się wówczas pozbawienia *specificum christianum* jego rzeczywistości w *oikonomii* i do zamknięcia go, jako tamtego złego świata, w wewnętrznej przestrzeni *teologii*.

Dopiero rozumienie Krzyża jako trynitarnego samoogłoszenia (por. Hbr 9, 14) pozwala wyczuwać, w jakiej, nie dającej się pomyśleć treści, tej wyblakłej formalności wyobrażenia wypełnia się „pojednanie”. Tym „pojednaniem” — na szczycie historii zbawienia — jest Syn (1 J 2, 2; 4, 10; Rz 3, 25), który nie znał grzechu, ale „dla nas stał się grzechem” (2 Kor 5, 21). „Syn Boga” plus „ludzki grzech”, grzech, dźwigany przez Syna jako takiego, a więc i dlatego „trzymany” przed Ojcem (!) — przynosi, by tak powiedzieć, „zadośćczyniące pokonanie grzechu”. W Synu samostniejącym, kochającym „tam” ku Ojcu, grzech — przeciwieństwo i oddalenie od Ojca — musi być przetopiony w niewypowiedziany ból osamotnienia (por. Mk 15, 34), tzn. w sprzeczność jego samego, w formie cierpienia miłości Syna.

Teraz właśnie, ponieważ w pełnym miłości posłuszeństwie (por. Mk 15, 36 n; J 10, 18) wytrzymuje skrajne opuszczenie, osiąga doskonałość „Syn”. Nigdy nie był On tak bardzo „Synem” i bliższym Ojcu. Pismo św. rozumie pójście na Krzyż jako pójście na „tamtą” stronę, we wspaniałość (Flp 2, 8 n; J 12, 23; 13, 1; 17, 1. 5. 11. 13). Teraz oto przyszła „godzina”, ponieważ On, wywyższony nad ziemię, „wszystko przyciąga do siebie” (J 12, 32) i zabiera ze sobą do domu Ojca.

To wszystko określa definitywnie chrześcijańskie rozumienie zbawienia: Krzyż Jezusa nie jest, jako odpokutowanie grzechów przez Syna, „środkiem” do zbawienia, okupem do wykupienia. Lecz jest on tym, co dotyczy obiektywnej istoty, samą realizacją odkupienia (por. 2 Kor 5, 19. 21; Ef 1, 7; Kol 1, 13-14. 20; Hbr 2, 14 n), a pomimo to jeszcze — i jak mocno! — przynosi ze sobą niesprawiedliwość, wyzysk i śmierć.

Odkupienie ze zła, które jest grzechem, nie dzieje się więc tak prosto między Bogiem a ludźmi; ono dzieje się konkretnie i rzeczywiście między Bogiem Ojcem a tym Człowiekiem, który jest Bożym Synem. Śmierć Jezusa mogła być (wewnątrzhistorycznie) wielorako uwarunkowana; w rzeczy samej jest ona wydarzeniem między Jezusem a Jego Ojcem¹⁷. Także dla Niego Krzyż, ponieważ jest to Krzyż jego Syna, staje się „cierpieniem”¹⁸. Usu-

¹⁷ Por. H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1978, s. 135.

¹⁸ Por. N. Hoffmann, „*Stellvertretung*”, *Grundgestalt und Mitte des Mysteriums. Ein Versuch trinitätstheologischer Begründung christlicher Sühne*, w: MThZ 30 (1979) s. 161—191.

nięcie grzechu prowadzi Boga — trzeba to dobrze przemyśleć! — do trynitarnej samodopełnienia. Krzyż dotyka Bożej, trójjedynnej intymności. W tym, co dokonuje się tutaj, rządzi — naprawdę! — nie zimna logika jurystycznego rachunku równowagi, lecz logika owej miłości, która występuje wiecznie między Ojcem a Synem jako Duch Święty (por. Hbr 9, 14).

Może budzić się w tym miejscu pytanie: czy — jeśli rzeczy tak się faktycznie mają — w Krzyżu Jezusa nie chodzi o trynitarnej nadreakcję Bożą na małą cząsteczkę ludzką? Pytanie to miałyby pozór zasadności, ale polegałyby on wówczas na fałszywym samozrozumieniu, na podstawie którego przypuszczamy, że wiedzielibyśmy coś niecoś o grzechu, który sami popełniamy, na podstawie własnego osądu. Tymczasem jest rzeczą znamioną, iż nawet chrześcijańskiej świadomości uchodzi godny uwagi fakt, że ta właśnie nasza mała cząsteczka grzechu daje powód do tego, by się doszło do wstrząsającego objawienia tego, co decyduje o oryginalności, o specyfice chrześcijańskiej religii: że Bóg — aż do końca (por. J 13, 1) — kocha świat ową miłością, którą On jest sam w sobie, jako trynitarnej Wspólnota.

Wiemy, co znaczy grzech, ponieważ Bóg nam to mówi. On mówi, ale — definitywnie — nie werbalnie, lecz przez to, że w swoim ukrzyżowanym Synu, a więc ze swojej trynitarnej immanencji przychodzi na świat (trynitarnej-ekonomicznej) jako Odkupienie z grzechu ¹⁹.

Do zła jako takiego odnosi się to — do takiego spojrzenia prowadzi refleksja nad jego ontologiczną istotą — że nie da się go pomyśleć w sobie samym i że jest ono złem w sprzeczności do dobra, jak czyjaś wada lub brak, względnie — w pułapce „złych” — jak „zdecydowany” przeciwnik, jak faktyczne „nie” wobec dobra ²⁰. Owo zaś „dobro”, które neguje grzech, staje się jawne w Ukrzyżowanym, a to dlatego, że jest On zadośćuczynieniem grzechu, z istoty swej ruchem przeciwnym do niego, jego odwróceniem, a jeszcze dokładniej: ponieważ On, jako „Syn”, jest odkupieniem grzechu — wbrew grzechowi jako przeciwieństwu — jest pełnią prawdziwego synostwa.

Dobro, jako ta rzeczywistość, której przeciwieństwem jest grzech jako zło, polega na miłości, jaką Bóg, nasz Ojciec, chce

¹⁹ Ten trochę szokujący sposób mówienia przedstawia wyłącznie reformulowanie tego, co mówi sam Nowy Testament — o ile rzeczywiście słucha się tego, co on mówi.

²⁰ Patrz: K. Hemmerle, *Das Böse*, w: SM (D) I, s. 617, 619—624; L. L. Oeing-Hanhoff/W. Kasper, dz. cyt., s. 185 n, 193 n; G. L. Müller, *Woher kommt das Böse? Dogmatische Erwägungen zur Theodizeefrage in der Neuzeit*, w: MThZ 38 (1987) s. 311—325.

być w Jezusie. Grzech — który jest, na podstawie nowotestamentowego Objawienia, kwalifikowanym grzechem! — sprzeciwia się ukierunkowanemu na świat w Jezusie wewnątrztrynitarnie Bożemu Ojcostwu. Grzech konstytuuje się jako zło w oporze przeciwko Bogu nie tylko, na ile On sam staje wobec świata jako Stwórca, lecz także na ile jako Ojciec staje wobec Syna. Grzech broni się przed tym faktem, albo nie przyjmuje go do wiadomości, że mianowicie Bóg owego Dobra, którym jest On w sobie i dla siebie samego (trójkrotna komunია), chciałby także być takim dla świata. Grzesznik wzbrania się być „wewnątrzstworzonym” miejscem dla dokonania wewnątrztrynitarniej tajemnicy. Stara się on o — tu nie chce być on w Synu synem Ojca — trynitarno-ekonomiczne oddzielenie od Ojca i Syna ²¹.

Grzech byłby, według tego ujęcia — kto chciałby temu przeczyć!? — rzeczywistością o wprost mistycznej, nadczłowieczej randze. To zaś pozwala nie tłumić już dłużej pytania: czy można by na serio utrzymywać, że grzech w tym rozumieniu jest złem nie tylko w sobie, lecz także dla grzesznika? Czy — stawiając odwrotne pytanie — udział w synostwie Syna Bożego jest rzeczywiście „dobrem” dla ludzi?

Grzech: zło dla ludzi

Pytaniu temu przysługuje, odnośnie do problemów teodycei, rozstrzygające znaczenie. Ono bowiem wprowadza w teologiczno-stworzeniową głębię Krzyża. W nim musi też stać się słyszalne, bo tylko z niego rozbrzmiewa „Słowo z Krzyża” w swej pełnej sile. Na Krzyżu wisi Wcielone Słowo, owo Słowo, „przez które wszystko się stało” (J 1, 3). W nim zakorzenia się logika Krzyża jako zadośćuczynienia za nasze grzechy. Podstawą chrześcijańskiej hamartiologii i soteriologii jest protologia.

Nowy Testament poświadcza wyraźnie „stworzenie w Chrystusie” (1 Kor 8, 6; J 1, 3; Hbr 1, 3) ²². To zaś pozwala wyprowadzić z niego dowód, że — szczególnie — człowiek jest do tego stopnia *tu*-stworzony z wewnątrzboskiej afektywności *do* i *na* try-

²¹ Por. H. U. von Balhasar, *Crucifixus etiam pro nobis*, w: *Communio* 4 (1984) 18 n; E. Borne, *Mal*, w: *DSp X* s. 122—136.

²² Por. W. Beinert, *Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung*, Freiburg-Basel-Wien 1974, s. 20 nn. 73 nn; P. de Haes, *Die Schöpfung als Heilmysterium. Erforschung der Quellen*, Mainz 1964, s. 247 nn; H. U. von Balhasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 53 nn.

nitarną głębię wewnętrzną (Kol 1, 16; Ef 1, 4-6)²³, że może on jedynie w bezpośrednim uczestnictwie w boskim życiu znaleźć swoje ostatnie spełnienie²⁴.

Do zagadki „człowiek” należy także to, że kim on właściwie jest, tego nie wie on sam z siebie. O co bowiem właściwie chodzi, kiedy idzie o niego, dowiaduje się on dopiero wówczas, kiedy odkrywa, że to Bogu zależy na nim, i to tak bardzo, że jemu — człowiekowi — nie zależy tak długo na sobie samym, jak długo nie zależy mu na Bogu. Człowiek potrzebuje Boga, aby osiągnąć swą pełnię. Tak bardzo Bóg jest dla człowieka „dobrem”. Właśnie dlatego grzech stanowi dla człowieka zło: utrata Boga oznacza utracenie siebie samego. Tak zdecydowanie Bóg jest dla człowieka jedynym „niebem”, że jest On także, utracony na zawsze, „piekłem” dla człowieka.

Z tego wszystkiego wynika z kolei jasno, że czysto etyczno-moralne kategorie (jak „nieprawidłowość”, „naruszenie przykazań”) nie wystarczają do pełnego ukazania destrukcyjnej siły grzechu. Ma on metafizyczną głębię: przez niego narusza się „byt”, synowskie *tam*-istnienie w Ojcu, sens istnienia jako miłości. W grzechu — jeszcze raz niech będzie to powiedziane! — grzesznik przekreśla własne pragnienie bezkresnej wolności w pełni bytu. Krzyżuje wydobywającą się w nim samym, mocą swego wszczęcia w Chrystusa i uzyskania synostwa w Synu, tęsknotę bycia jak Bóg²⁵. Tak gorąco upragnione ubóstwienie osiąga on wyłącznie na sposób daru. Człowiek może stać się „Bogiem” jak „Syn”²⁶. Jeżeli jednak próbuje osiągnąć to, powstając przeciwko Ojcu, buntuje się przeciwko prawdzie własnego istnienia. Nie popada wtedy na nowo w „nic” — ponieważ nie ma ono faktycznie żadnej mocy („dobra”) — ale popada w nicość, absurdalność, samosprzeczność²⁷. Czyni z siebie byt przekreślony, w „złej” nicości, pokrzyżowane przez nicość grzechu istnienie. Z tego zaś złego „ukrzyżowania” wykupuje i odkupuje go Wcielone Słowo w swo-

²³ Patrz: H Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1957, s. 49; N. Hoffmann, dz. cyt., s. 180 nn.

²⁴ Por. J. Alfaro, *Natur und Gnade*, w: SM(D) III s. 719—729.

²⁵ Por. J. P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1962, s. 712: według J. P. Sartra „być człowiekiem oznacza zmierzanie do tego, aby się stać Bogiem”.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, dz. cyt., s. 30 nn; tenże, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, München 1976, s. 55.

²⁷ Patrz: L. Oeing-Hanhoff/W. Kasper, dz. cyt., s. 194 n; Kl. Hemmerle, dz. cyt., s. 619 nn; R. Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg 1950, s. 113.

im „świętym” Krzyżu: tam jest Ono zadośćuczynieniem za grzechy, w zastępczo-posłusznym cierpieniu pojednanego synostwa — pełnym Synem.

Stwarzający Logos odkrywa w głębi „Słowa z Krzyża” tę właśnie „logikę”. To On rzuca niemało światła na trudne pytanie o związek między grzechem, „moralnym” złem, a tym, które nazywa się „fizycznym”.

Grzech a fizyczne zło

Objawienie nie posiada żadnej wątpliwości co do tego, że Jezus, podczas gdy na Krzyżu niweczy grzech, dokonuje zbawienia nie tylko z grzechów, ale od wszelkiego zła: w Krzyżu dokonuje się zbawienie, powstaje „nowa ziemia” (por. 2 P 3, 13; 2 Kor 5, 17; Ap 21, 1; Ga 6, 15), na której po tym, gdy „ostatni wróg i śmierć zostanie zniszczona” (1 Kor 15, 26), ani łez, ani smutku, ani narzekania, ani trudu już nie będzie (Ap 21, 4; 7, 17). W Krzyżu ugruntowana jest nadzieja, że wypełnia się owo „ostatnie”, w czym streszcza się cała nasza ludzka tęsknota: „zbawienie naszego ciała” (Rz 8, 23; por. tamże 8, 11; 1 Kor 15, 28)²⁸.

Obwieszczone tutaj ujęcie stoi w napięciu ze zdecydowanym poglądem, poświadczonym szczególnie w Starym Testamencie i przez nową teologię, że śmierci nie należy traktować jako następstwa grzechu, ale że pojawia się ona naturalnie z faktu stworzoneści bytu materialnego²⁹. Nieunikniona skończoność pociąga za sobą, gdy chodzi o materialne stworzenie — tak zdaje się — także koniecznie fizyczne cierpienie³⁰.

Pozorna niewinność tego „fizycznego” stwierdzenia nasuwa — teologicznie dopuszczalne — jedno z najbardziej istotnych pytań: dlaczego Bóg, który nie potrzebował niczego, stworzył świat, a do tego jeszcze materialny świat?³¹ W odpowiedzi na to pytanie — jak wolno się domyślać — leżałoby chyba także rozwiązanie

²⁸ Por. R. Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1961 12, s. 485 nn.

²⁹ Por. W. Seibel, *Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen*, w: *MySal II*, s. 805—843; A. Ganoczy, *Erbsünde*, w: W. Beinert (Hrsg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien 1987, s. 121—123; J. Finkenzeller, *Tod*, w: tamże, s. 509—511.

³⁰ Patrz: Th. Langan, *Cierpienie kosmosu*, *Communio* 2 (1989) 56 nn.

³¹ Por. R. Guardini, *Theologische Briefe an einen Freund. Einsichten an der Grenze des Lebens*, München-Paderborn-Wien 1976, s. 7 nn; tenże, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942—1964* (Aus nachgelassenen Aufzeichnungen herausgegeben von Felix Messerschmid), Paderborn-München-Wien-Zürich 1980, s. 31, 34, 115.

wspomnianego napięcia. Romano Guardini odważa się „z wielką czcią”³² dać odpowiedź, która dotyka chyba tego, co istotne: „Bóg jest, żyje i ma wszystko — ale nie ma jednego — skończoności. I jej pragnie”³³. On pragnie także tego, co jest materialno-cieleśne, ponieważ „tak bardzo” jest Duchem, Duchem jako miłość, a jako Bóg jest tak potężny i dobry, że może uczynić wielkim to, co najmniejsze, najslabsze, najkruchsze. Bóg chce materialnej skończoności — to znaczy miejsca przebywania fizycznego „zła” — aby przez nią była bieda, którą On pragnie ubogacić — Sobą samym³⁴!

Ta odpowiedź może się powołać na nowotestamentalną, szczytową wypowiedź o „stworzeniu w Chrystusie”: „wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1, 17; por. J 1, 3; Hbr 1, 3), Jemu przysługuje uniwersalno-kosmiczna siła tworzenia. Po tym — obalającym całe dotychczasowe myślenie o Bogu — szczytowym zdaniu (J 1, 14) Logos stał się „ciałem”. W Nim — a jest On Synem! — wszystko jest w Ojcu (por. 1 Kor 8, 6; Rz 11, 36). Także to, co rzeczowe, ma swoje metafizyczne miejsce wewnątrz relacji: Ojciec—Syn³⁵.

I to nowe stworzenie wszystkich rzeczy w Chrystusie zostałyby zdezaktywizowane jako konkretna, rzeczywista prawda, gdyby grzech nie miał negatywnych także wpływów na fizyczny byt rzeczy. To właśnie czyni odczuwalnym znaczenie, jakie przysługuje grzechowi — jak korzeniowi określonej modalności fizycznego zła. Grzech występuje tak — zgodnie ze swą naturą, czy też praktycznie — jak sprzeczność w stosunku do ontologicznego bytu-istnienia, jak sprzeciw wobec metafizycznego „istnienia-posiadania wszystkich stworzeń w Chrystusie”. To, co „meta-fizyczne” — nie może być traktowane jako znajdujące się ponad tym, co „fizyczne”. Winno raczej być ujmowane jako właściwa, transcendentna głębia tego, co fizyczne. Dojście do tego, co metafizyczne, dotyka tego, co fizyczne³⁶.

Należałoby oczekiwać, iż grzech, mimo że w żaden sposób nie powoduje fizycznego zła jako takiego, z istoty swej znacznie je pogarsza³⁷. Podczas gdy — wbrew wynikającemu z sensu stworzenia, by służyć wielbieniu Boga — ubóstwia on rzeczy lub lekceważąco ich nadużywa (por. Rz 1, 23 nn), i kiedy przeciwstawia

³² R. Guardini, *Theologische Briefe an einen Freund*, dz. cyt., s. 10.

³³ Tamże, s. 9.

³⁴ Patrz: tamże, ss. 10, 23.

³⁵ Por. B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963, s. 258.

³⁶ Por. tamże, s. 255 nn.

³⁷ Th. Langan, dz. cyt., s. 56 n; por. także W. Kern/J. Splett, *Theodizee-problem*, w: SM(D) IV s. 848—860; L. Oeing-Hanhoff/W. Kasper, dz. cyt., s. 195.

się dynamice opartej na stwórczym zamiarze Boga, a zmierzającej do leczenia naturalnej ich słabości, uwalnia on rzeczy z naturalnego zakotwiczenia ich w Chrystusie i skazuje je na spętanie poprzez siłę własnej skończoności i znikomości³⁸. W tej też chyba perspektywie św. Paweł mówi o śmierci jako „skutku grzechu” (Rz 5, 12. 17. 21; 6, 23; por. Jk 1, 15).

Potwierdzenia związku, jaki zachodzi między personalną decyzją a biologicznym przeznaczeniem, dostarcza — przeobrażone w fakt pozytywny — wydarzenie Krzyża. Jezus, który zbawił nas „przez swoją krew” (por. Ef 1, 7; 2, 13; Kol 1, 20. 22; 1 Kor 11, 24 n; Mk 14, 24), a realizował posłuszeństwo nie tylko w duchowym centrum swej osoby, lecz także w wydaniu swojej cielesnej egzystencji, a więc był „Synem” poprzez wszystkie sfery swojej istoty, kroczył przez mękę na tamtą stronę: w „Zmartwychwstanie”. Jako uwielbiony w ciele Człowiek — jest On na wieki „Synem” i w swym panowaniu stoi przy Ojcu.

Z nowotestamentalnych wypowiedzi o stworzeniu wynika misteryjny związek między moralnym i fizycznym złem, jak też wszechogarniający charakter wydarzenia zbawczego. Dalszego wyjaśnienia faktu „Krzyża” — właśnie jako historiozbawczej reakcji Boga na grzech — można oczekiwać, kiedy się rozważa, w świetle stwórczego *Logosu*, pytanie o źródło moralnego zła.

Stworzenie w Chrystusie a źródło zła grzechu

Specyficznie negacyjny charakter grzechu ukazuje się mocno wówczas, gdy się rozważa, że jego źródłem jest niewłaściwe użycie daru, jaki tylko Bóg jako Bóg jest w stanie dać (stworzona wolność) i jaki faktycznie daje po to, aby mógł być on zachowany w wolności jako dar. Pod wpływem swej stwórczej mocy sytuuje On człowieka — „z niczego” — w rzeczywistość inności nie-boskiego samobytowania, aby był on — na mocy pierwotnej, własnej decyzji — kimś synowsko innym od Boga. Otóż to „tak” wypowiedziane w wolności implikuje możliwość grzesznej negacji³⁹. Sprawcą grzechu jest zatem — niewątpliwie — nie Bóg, lecz człowiek. Człowiek może być jednak zdolny do niego — jaki paradoks! — właśnie (!) tylko dlatego, że ma za swą przyczynę,

³⁸ Por. L. Oeing-Hanhoff/W. Kasper, dz. cyt., s. 183 n, 195; H. Schlier, *Mächte und Gewalten nach dem Neuen Testament*, w: tenże, *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II*, Freiburg-Basel-Wien 1964, s. 146—159.

³⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *De malo*, q. 1, a. 3.

w taki niezwykle sposób, Boga w Jego specyficznej, boskiej wszechmocy i dobroci.

Tymczasem: dobro, jakie Bóg czyni na zewnątrz, może być tylko takim dobrem, jakim On jest sam w sobie. Możliwość stworzonego posiadania kogoś innego „obok siebie”, udzielania się mu i cierpienia tym samym z jego powodu bez naruszania przy tym swej boskości ma w Bogu swą podstawę dlatego, że On — inaczej, aniżeli skostniała sama w sobie, niezdolna do udzielenia się innym, „jedność” greckiej filozofii — jest Jednym jako Trójjedyności: niezależny od „stworzonego innego” jest sam w sobie odniesieniem, wspólnotą, błogosławioną pełnią bytu.

Jedynie możliwym początkiem grzechu jest stworzona wolność. Ale ma ona swoje źródło w tym, co najbardziej boskie w Bogu.

Nasuwa się w ten sposób frapujące ujęcie: każde moralne zło, które jest „grzechem” (a więc nie jakikolwiek brak „moralny”), istnieje ostatecznie dlatego, że — i tu odwraca się dawny epikurowski argument (ponieważ jest zło, nie ma Boga)⁴⁰ — Bóg istnieje⁴¹, ten oto Bóg, który jest Bogiem tak bardzo nie-arystotelesowskim i nie-gnostycznym, Bogiem jako Trójjedyną błogosławioną Miłość.

W promieniach światła tego zrozumienia zjawia się, przeciążająca grzechy, moc Boga.

Krzyż jako „drugie stworzenie”

Grzech sprzeciwia się absolutnie Bogu, ale ontologicznie zajmuje on „pozycję” nie tak bardzo przeciw Niemu. Może on być tylko wykrzywieniem i „brakiem”, złą innością tego, który na „miejsce” Syna powinien być być dobrym „innym” wobec Ojca. Także grzech może się zdarzyć jako bunt, ale tylko wewnątrz owej odległości między Ojcem i Synem, która — ponieważ chodzi o samego Boga — jest nieskończona. To ona stanowi jego przesłankę, to ona go zamyka, obejmuje, zwycięża⁴².

On — Bóg Jezusa Chrystusa — jest, ponieważ jest niezrównanie inaczej „Bogiem”, aniżeli Bóg filozofów, a także niezrównanie inaczej ma władzę nad grzechem. Ta władza — mocą tego, faktu — jest owym Bytem, który jest Miłością. Najwyższy punkt jej historiozbawczego objawienia wyznacza Krzyż. Tutaj Bóg

⁴⁰ Por. W. Kern, *Theodizee: Kosmodizze durch Christus*, w: *MySal III/2*, s. 549—581.

⁴¹ Por. Tomasz z Akwinu, *S. c. G. III*, 71.

⁴² Patrz: H. U. von Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, *Ein-siedeln* 1980, s. 301 n.

okazuje się, że swego trynitarnego „dobra-bytu”, jako panujący nad grzechem, i to w samych korzeniach jego własnych możliwości. Wcielony Syn odwraca — mocą Ducha — grzeszny sprzeciw swoich braci w owej zadośćczyniącej analogii, która jest niczym innym, jak formą cierpienia Jego miłości do Ojca.

Zadośćuczynienie Krzyża przewycięża zło grzechu w sposobie „rekapitulującym” (por. Ef 1, 10) i przewyższającym sprowadzenie do domu Ojca świata w jego pierwotnym sensie stworzenia. Wydarzenie Krzyża jest faktem o stwórczej mocy, ma znaczenie — teraz przez Wcielony Logos i przeciwko „złu” nicości zrealizowanego grzechu — „drugiego stworzenia”⁴³.

Na Krzyżu Bóg pokazuje, jak jest pełny mocy dobra. Bez tej mocy byłby On — ledwo możemy ukryć myśli — nie „całkiem” dobry. W przewidywaniu Krzyża „odpowiada” Bóg za ryzyko „pierwszego stworzenia”. Na Krzyżu Jezus „usprawiedliwia” siebie i swój świat. Ten Krzyż jest Bogu tylko właściwą „teodyceą” i „kosmodyceą”⁴⁴ — także kiedy nie możemy go zrozumieć jako taki, zupełny.

Końcowe rozważania o Krzyżu; teodycea i teologia

Rzeczywiście: także „Słowo z Krzyża” rozwiązuje pytanie teodycei tak, jak my, ludzie, je odczuwamy, nie na szerokich przestrzeniach. Jednakże zmienia się ono z gruntu — jako teoretyczny i praktyczny problem. Usłyszane w sercu i przemienione w czyn, realizuje ono to nawrócenie myślenia i działania, które nazywa się „wiarą”. Z niego otrzymuje to „i” występujące w wywołującej wrażenie formule połączenia słów „Bóg i zło”, zdumiewająco nowe znaczenie. Nie ma już ono funkcji zewnętrznego dodatku, kiedy to — z zezwątż i nie bez gwałtu — staramy się zestawić „Bóg” i „zło” obok siebie, jako dwa wewnętrznie obce, wzajemnie sprzeciwiające się wielkości. Ono nie pozwala już dyskutować problemu teodycei na sposób tego, kto — nawet jeśli czyni to w wewnętrznym buncie — przywołuje Boga z tronu sądu swojego rozumu i swojego serca, aby zdał On sprawozdanie z katastrofalnego stanu „swojego świata”. W spojrzeniu na Krzyż musi zaskoczyć wierzących, jak wstrząs, że to, co wywołuje, jako „zło w świecie”, narzekanie na Boga, to, gdy się patrzy na jego własną wewnętrzną głębię, w pierwszej linii nie stanowi już problemu świata, a zwłaszcza filozoficznej teologii, ale jest właści-

⁴³ Por. H. U. von Balthasar, *Crucifixus etiam pro nobis*, dz. cyt., s. 27 n.

⁴⁴ Por. H. U. von Balthasar, *Schöpfung und Trinität*, w: *IKaZ* 17 (1988) s. 205—212.

wym „problemem” Boga na tyle, że ze zła, jako sprawy między Bogiem a światem, rodzi się sprawa między Bogiem a Wcielonym Synem. W Krzyżu Jezusa Bóg potwierdza — definitywnie, w bosko-suwerennej wolności — tak wielką bliskość siebie samego i zła świata, że żaden umysł nie był w stanie tak bardzo zespolić ich ze sobą. Na Krzyżu umieszcza On pokonanie istotnego zła: Siebie samego — jako nasze najwyższe „Dobro”.

Nie rozwiązywalne logicznie doświadczenie własnego i obcego cierpienia strzeże człowieka wierzącego przed pokusą racjonalnego wyjaśniania Boga i zagadki Jego odniesienia do świata. To, co w tym wszystkim nieobliczalne, powinno mu pomóc w stawaniu się coraz bardziej „wierzącym”: człowiekiem, który nie opiera się na własnym wyobrażeniu Boga, ale na samym Bogu, i który — niszcząc swe własne obrazy Boga i zbawienia — opiera się na samoobjawieniu się zupełnie innego, żyjącego Boga: na Krzyżu Jezusa Chrystusa. A więc ostatecznie (nie rozumiejąc tego czasowo!), po tym wszystkim co ma on myśleć i czynić, na wierzącego czeka jeszcze to, aby stał się jednym z Chrystusem na Krzyżu. Tam bowiem dokonuje się to „najwyższe”, co człowiek może znieść w cierpieniu przed Bogiem jako „Syn”. Jezus woła przed męką (ale nie przeciw), lecz do Boga („mój Boże...”). Woła głośno, ale nie o Bogu. Jego śmiertelny krzyk jest modlitwą.

Nad tym krzykiem Syna do Ojca, z nocy wstaje dzień. Krzyk z najgłębszego bólu jest modlitwą do Boga; zmienia radykalnie sytuację cierpienia świata. Krzyż zawiera Zmartwychwstanie. Tutaj, gdzie ten Człowiek, wobec wszelkiego zła świata, mówi z Bogiem, leży właściwy grunt możliwej mowy o Bogu. Tutaj powstaje teologia.

tłum. Jacek Jeziński SAC