

ESCHATOLOGICZNA SPRAWIEDLIWOŚĆ BOGA WOBEC HISTORII

ks. Andrzej Dańczak

Bieg dziejów nie jest sumą porzucanych sekwencji wydarzeń czy wątków. W rozumieniu chrześcijańskim czas, świat, historia, zmierzają ku swojemu finałowi. Są ukierunkowane ku rzeczywistości ostatecznej. Koniec dziejów, związany z paruzją Chrystusa, stanowi jednocześnie ich zamknięcie i podsumowanie. Nadzieja, wynikająca z wiary, zawsze z respektem spoglądała w przyszłość, na wielki moment zakończenia teatru historii. Towarzyszyła temu zawsze także ufność, która opierała się na odniesieniu do Bożej sprawiedliwości. niesprawiedliwość, doświadczana ze strony indywidualnego człowieka i świata, była i jest konfrontowana z rzeczywistością przyszłego sądu jako miejscem nastania Bożego porządku i ostatecznego przewartościowania. W wymiarze węższym, indywidualnym, odniesienie to znajduje swoje oparcie w sądzie szczegółowym, który stanowi aspekt spotkania z eschatonem pojedynczego człowieka¹.

¹ Tematyki sądu szczegółowego i powszechnego są tradycyjnie rozdzielane w teologii. Nie wchodząc w szczegóły rozumienia sądu eschatologicznego, jako zasadniczo jednego wydarzenia posiadającego jedynie różne aspekty, dalszy tekst traktuje łącznie pewne wspólne wymiary sądu indywidualnego i tzw. ostatecznego.

1. ŚWIAT JAKO DAR. HISTORIA WOLNOŚCI

Podstawowa perspektywa, w której widziane jest stworzenie i świat, to perspektywa daru i wolności. Są one wzajemnie powiązane. Stworzenie jest wolnym darem Boga, poprzez który Stwórca pragnie obdarzać istnieniem, i jednocześnie Sobą, innego od siebie i cieszyć się zaistniałą rzeczywistością, która od niego pochodzi. Radość ta pochodzi z samego faktu, iż „rzeczy są”, że istnieją, „stworzył bowiem wszystko po to, aby było, i byty tego świata niosą zdrowie” (Mdr 1, 14). Dla Boga-Stwórcy udzielenie daru istnienia wiąże się w nierozzerwalny sposób z udzieleniem daru wolności. Wartość stworzonego istnienia zostaje podniesiona poprzez bogactwo, które stworzenie w pewien sposób samodzielnie wypracowuje, dzięki otrzymanej zdolności przyjmowania własnego kształtu, podejmowania decyzji i formowania swojej przyszłości. Jakości te, obecne w fizycznej naturze na zasadzie antycypacji, w jednoznaczny sposób stają się realne w przypadku człowieka². Otwarty charakter stworzenia, dzięki otrzymanej autonomii, umożliwia również rozpoznanie przez nie Stwórcy, udzielanie Mu odpowiedzi oraz podejmowanie współpracy.

W przypadku człowieka otwartość na przyszłość pozwala na przyjęcie nadchodzących wydarzeń i inicjowanie zadań. Tworzą one historię – łańcuch powiązanych przyczyn i skutków, który rozciąga się spójnie ku przyszłości znajdującej się przed człowiekiem. Także rozumienie świata nabiera w tym kontekście charakterystycznego kolorytu. W perspektywie aktywności i zdolności, w które został wyposażony człowiek, świat nie jest wyłącznie gotową przestrzenią, niezmiennym tłem wobec egzystencji i działalności ludzi. Wolność człowieka pozwala spojrzeć na świat jako na swoisty materiał, który wymaga aktyw-

² M. KEHL, *Schöpfung*. Warum es uns gibt (Freiburg im Breisgau 2010) 37; G. GRESHAKE, *Wenn Leid mein Leben lähmt*. Leiden Preis der Liebe? (Freiburg – Basel – Wien 1992) 38-39.

ności i pracy. Człowiek kształtuje i przekształca świat³. W tym kontekście również eschatologiczna przyszłość nie jest wyłącznie wymiarem przygotowanym „od zawsze” przez Boga, lecz staje się rzeczywistością będącą w relacji z kształtem, jaki przybiera historia⁴.

W swoim działaniu otwartym na przyszłość, człowiek nie pozostaje sam. Stwórca również cały czas jest aktywnym podmiotem, działającym w świecie-historii. W ten sposób historia staje się historią dwóch wolności: Boga i człowieka. Dotyczy to zarówno wymiaru indywidualnego, jak i społecznego, tzn. całej ludzkości. Obie wolności, Boga i człowieka, operują na różnych poziomach; trudno też mówić o ich wzajemnej symetrii. Jednak historia, rozumiana jako historia wolności dwóch podmiotów, oznacza ich wzajemne przenikanie się. Pozostają one w relacji, która umożliwi komunie między obydwojma partnerami współtworzącymi teatr dziejów⁵. W tym rozumieniu świat jest w pełni światem Bożym, pozostaje w Bożych rękach. Stwarzając, Bóg nie ustąpił miejsca rzeczywistości różnej od siebie, ale również żywo się w nią zaangażował⁶.

Przyglądając się ponownie ludzkiej wolności, można w niej wyróżnić dwie cechy charakterystyczne, istotne dla podjętego kontekstu. Z jednej strony jest to wolność, która aby być efektywną, musi rozpoznać swój charakter oraz własne możliwości; dotyczy to również zadań i zamierzeń, które umożliwi otwarty horyzont historii. Istnieje również drugi ważki wymiar ludzkiej wolności. Istotne w jej

³ G. GRESHAKE, „Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie”, *Herder Korrespondenz* 27 (1973) 628.

⁴ K. KOCH, „Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung”, *Hoffnung über den Tod hinaus*. Antworten auf Fragen der Eschatologie (red. J. PFAMMATER – E. CHRISTEN) (Zürich 1990) 139-179.

⁵ K. RAHNER, „Eigenart des christlichen Gottesbegriffs”, *Schriften* XV (Einsiedeln 1983) 190-191; CH. SCHÜTZ, „Vollendung”, *Neues Glaubensbuch*. Der gemeinsame christliche Glaube (red. J. FEINER – L. VISCHER) (Freiburg – Basel – Wien 1973) 536-537.

⁶ M. KEHL, *I widział Bóg, że to jest dobre*. Teologia stworzenia (Poznań 2008) 366-373.

działaniu jest uznanie swojego ograniczonego charakteru. Stworzenie musi rozpoznać i uznać własną skończoność. Będzie to się wyrażało w akceptacji posiadania ograniczonej autonomii – autonomia została stworzeniu podarowana, a jej źródło znajduje się w Stwórcy. Skutkiem tego będzie konieczność uznania drugiego, niejako równoległego, współautora historii, którym jest Bóg⁷.

Choć wolność stworzenia nie jest absolutna, cieszy się ono bardzo dużą autonomią. Jest to autonomia, która może sobie pozwolić na działania wbrew Stwórcy. W jej ramach znajduje się również możliwość zanegowania samego istnienia Boga. Wolność człowieka powiązana jest z pokusą absolutyzacji samej siebie. Pojawiające się na wielu płaszczyznach ujęcie grzechu, rozumianego jako nieuznanie własnej ograniczoności przez stworzenie, odnosi się w pełni również do opisu sposobów realizacji wolności przez człowieka; także w perspektywie długofalowej i powszechnej (historia). Postawa taka oznacza jednocześnie popadnięcie w skrajną autoiluzję. Jak wszelkiego rodzaju iluzje prowadzi ona do katastrofy – w tym wypadku antropologicznej⁸.

2. ESCHATOLOGICZNE DOPEŁNIENIE WOLNOŚCI

Wolność realizująca się pośród i poprzez historię, oznacza zawsze wyciągnięcie rąk ku przyszłości. Posuwające się chronologicznie dzieje, określają łańcuch planów i oczekiwań człowieka. Moment aktualny jest już prawie przeszłością, a całość uwagi skupiona jest na tym, co wyłoni się za chwilę jako owoc podejmowanych wyborów. Wyłaniający się z upływem czasu „owoc pracy ludzkich rąk” jest jednak zawsze fragmentaryczny. Powstały efekt pozostaje w jakiś sposób niezadowolający i jawi się jako

⁷ CH. SCHÖNBORN, „Podstawowe prawdy nauki Kościoła o grzechu pierworodnym”, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła* (red. CH. SCHÖNBORN – A. GÖRRES – R. SPAEMAN) (Poznań 1997) 63-64.

⁸ F. BRAMBILLA, *Antropologia teologiczna* (Brescia 2005) 547-548.

możliwy do dalszego przekształcenia. W ten sposób wolność ciągle na nowo, automatycznie ukierunkowuje się ku nowej, zamierzonej całości. Z kolei ta zaś, nadchodząc, również ukazuje swój niepełny kształt, odsyłając ku jeszcze innej, zawsze nowej, choć również fragmentarycznej rzeczywistości⁹.

Naturalna otwartość wolności człowieka ku przyszłości, gdy ta ostatnia doprowadza za każdym razem do rzeczywistości niepełnej, mogłaby oznaczać nieustanne ukierunkowanie na fragmentaryczność – pozorną pełnię, która po każdorazowym przybliżeniu, wiązałaby się z określonym rodzajem rozczarowania i nakazywała poderwanie się do dalszego działania. W tym miejscu chrześcijańskie orędzie wkracza z przekazem mówiącym o paruzji i łączącym się z nią „końcu świata”. Czas, świat i jego historia posiadają swój kres. Chrystus paruzji nie tyle wchodzi ponownie w czas („powrót Chrystusa”), ile, przede wszystkim, kładzie jemu kres. Paruzja nie oznacza jednak arbitralnego przerwania wspomnianych naturalnych ludzkich dążeń czy podjętych wysiłków. Stanowi ona moment wejścia świata i ludzkości w eschaton. Jest to wprowadzenie ludzkiej wolności w jej wymiar definitywny. Przyszłość absolutna, której inaugurację stanowi wydarzenie paruzyjne, oznacza spotkanie wolności ludzkiej z tym, co ostateczne. W tym rozumieniu historia zakończy swój bieg, gdyż wolność przestanie stawiać sobie kolejne, nowe cele. Wejście w przyszłość absolutną oznacza osiągnięcie stanu pełni, który jest dziełem i darem Boga. Eschatologiczny kres staje się w ten sposób dopełnieniem całej historii wolności. To co dotąd było jedynie fragmentaryczne, wybrzmi z nową siłą, ukazując się w kształcie pełnym i doskonałym. W swej ostatecznej formie będzie ono owocem nałożenia na dzieło człowieka eschatologicznego, nieskończonego daru Boga¹⁰.

⁹ A. DAŃCZAK, „Nadzieja zakotwiczona w Bogu. O eschatologii encykliki *Spe salvi*”, *Studia Gdańskie* 23 (2008) 85-87.

¹⁰ C. RYCHLICKI, *Wiara – nadzieja – miłość. Wobec wieczności* (Płock 2001) 315-320; B. FERDEK, *Eschatologia Taboru. Reinterpre-*

Historia widziana poprzez obietnicę dopełnienia, nabiera w swojej całości i szczególnie ogromnej powagi. Wartość historii wolności nie nabiera znaczenia wyłącznie, lub przede wszystkim, przez perspektywę Bożego osądu błędnych wyborów (zasada negatywna), które miały miejsce podczas jej biegu. Źródło powagi ludzkiej wolności leży w pierwszym rzędzie w uroczystym „tak”, jakie Bóg wypowie nad swoim stworzeniem w dniu paruzji, gdy w momencie ostatecznego przewartościowania wszystkich rzeczy, historia znajdzie w Bogu swoje dopełnienie¹¹. Wierność Boga wobec stworzenia, w kontekście końca historii, pokazuje, że wolność nie jest pewnego rodzaju grą lub darem na kształt zabawki, służącym pedagogicznej weryfikacji człowieka przez Stwórcę-Sędziego. Wolność tworząca historię i ukierunkowana ku przyszłości podczas całego biegu dziejów, zwraca się ostatecznie ku nieskończoności. Podczas paruzji odnajdzie ona w Bogu swój cel i ostateczny sens, a tym samym – swoją najgłębszą wartość¹².

3. SPRAWIEDLIWOŚĆ BOGA – PODSUMOWANIE HISTORII WOLNOŚCI

Historia ludzkiej wolności, która w dniu paruzji nabiera swojego ostatecznego kształtu, stykając się z przyszłością absolutną, jednocześnie spotyka się na progu eschatonu z obiektywnym kryterium, ukazującym sens jej całości i szczegółu. Tym kryterium jest sam Bóg-Stwórca i *Consummator*. Rzucenie obiektywnego światła na całość przebiegu dziejów stanie się możliwe, gdy Bóg obecny

tacja eschatologii w świetle Przemienienia Pańskiego (Świdnica 2005) 142-143; H. KÜNG, *Ewiges Leben?* (München 1982, 1996) 171-172.

¹¹ E. CASTELUCCI, *La vita trasformata*. Saggio di escatologia (Assisi 2010) 401-402.

¹² C. ZUCCARO, *Teologia śmierci* (Kraków 2004) 109-112. Wejście w eschaton nie zamyka aktywnej roli ludzkiej wolności, ale ją diamentalnie przekształca: zob. S.F. GAINÉ, *Will There Be Free Will In Heaven?* Freedom, Impeccability and Beatitude (London – New York 2003).

pośród historii, jako pokorny i niejednokrotnie ukryty jej współautor, ukaże swoje oblicze chwały. Sąd eschatologiczny jest jednym z aspektów teologicznego mówienia o paruzji. Jeżeli historia jest dziełem dwóch podmiotów, to z jednej strony eschatologiczny koniec jest dopełnieniem człowieka i świata, w którym żył, z drugiej – stanowi on potwierdzenie panowania Boga nad czasem i umożliwia obiektywizację historii¹³.

Wspomniany moment obiektywizacji historii – ukazania ludzkiej wolności jako daru oraz wskazania na różnorodność jej meandry – z trudem mieści się w ziemskich kategoriach opisowych. Sąd eschatologiczny jedynie na zasadzie dalekiej analogii można zestawić z historycznym rozumieniem wymiaru sprawiedliwości. Pierwsza i zasadnicza różnica polega na tym, iż sąd będąc aspektem paruzji, jest wydarzeniem zbawczym. Paruzja oznacza przede wszystkim ostateczne udzielenie owoców zbawienia człowiekowi i ludzkości. W tym kontekście również sąd eschatologiczny jest wydarzeniem zbawczym, jako odsłaniający ostateczną prawdę dotyczącą relacji między Bogiem a człowiekiem. Ziemska historia tej relacji, w wydarzeniu sądu, zostaje nie tylko ukazana jako zakończona. Istotne jest, iż osiągnęła ona cel pierwotnie zamierzony przez Boga. Zbawienie zostaje ostatecznie udzielone rzeczywistości oczyszczonej ze zła i z dwuznaczności. Dotyczy to zarówno wymiaru indywidualnego jak i powszechnego¹⁴.

Inna istotna różnica w odniesieniu do ziemskiego mechanizmu sprawiedliwości, widoczna jest także w odmiennym charakterze ocenianego. Zarówno człowiek indywidualny, jak i ludzkość, nie są „podsądnymi”. Sąd eschatologiczny nie jest sądem następującym po wszczęciu pewnego postępowania. Stający przed Sędzią nie posiada statusu oskarżonego, nie jest bezwolnie przekazany w cu-

¹³ G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*. Saggio di escatologia cristiana (Torino 1993) 375; G. ANCONA, *Escatologia cristiana* (Brescia 2003) 343-344.

¹⁴ ANCONA, *Escatologia*, 343.

dze ręce. Sąd – zawsze zbawczy – jest spotkaniem z ostatecznym kryterium historii, jakim jest miłość Boga. Co istotne, konfrontacja z prawdą dotyczy całości: zarówno zła, jak i dobra. W tym sensie nie ma wyroku, a raczej nazwanie rzeczy po imieniu, ostateczne odsłonięcie prawdy już wcześniej obecnej, ale dotąd nie zawsze wystarczająco wyrazistej. Treściowym punktem odniesienia są tutaj nie tylko teksty Nowego Testamentu mówiące o całościowym charakterze sądu, oceniającym dobro i zło (np. 2 Kor 5,10), lecz także wielki opis z Mt 25, który w charakterystyczny sposób ukazuje zaskoczenie wszystkich stojących przed Chrystusem. Przyjmując jeszcze inną perspektywę, sąd można ujmować wręcz jako wydarzenie pozytywne. Jeżeli jest on aspektem paruzji, która dopełnia historię ludzkiej wolności, jest on tym wymiarem wydarzenia paruzyjnego, który oznacza rozeznanie Boga dotyczące tego, co warto zatrzymać dla wieczności¹⁵.

Kolejna różnica to charakter, w jakim występuje Bóg-Sędzia. Nie jest on beznamiętnym, zewnętrznym, oceniającym zgodnie ze sztuką prawa. Sąd eschatologiczny nie jest konfrontacją stron, nie stanowi stanięcia przed trybunałem. Podobnie jak podczas trwania historii, Bóg nie jest jej zewnętrznym obserwatorem i korektorem (gdymy potrzebą nagłej interwencji), ale pokornym, czynnym uczestnikiem, zawsze wewnątrznie z nią związanym; tak podczas eschatologicznego sądu nie staje On do konfrontacji z człowiekiem, stającym w obliczu sądu. Znajduje się naprzeciw niego jako miłość wyciągająca ku niemu swoje ręce. Bóg historii, rozumiany jako jeden z dwóch jej podmiotów, Bóg eschatologicznego dopełnienia oraz Bóg-Sędzia to trzy aspekty relacji, które intensyfikują się w różnych momentach biegu dziejów, łącznie z momentem paruzyjnym. W tym rozumieniu sąd nie jest przede wszystkim konfrontacją, ale spotkaniem. Ma podczas

¹⁵ Ten sposób rozumienia sądu znajduje się bardzo blisko treści zawartej w 1 Kor 3,12-15. Opisową podstawą wartościowania jest jakość dzieła, które wnosi człowiek. Przetrwaj jedynie dzieło najwyższej jakości.

niego miejsce również element konfrontacji, lecz nie ma spolaryzowanych stron. Jeżeli zaś mowa o konfrontacji, to wynika ona z rozpoznania obiektywnej prawdy obecnej w osobie Sędziego, aczkolwiek sam Sędzia jest w pełni „po stronie” człowieka.

Eschatologiczna sprawiedliwość Boga związana z sądem, musi być przede wszystkim rozumiana nie jako sprawiedliwość o charakterze ściśle jurydycznym, lecz jako biblijna wierność i świętość Boga Przymierza. Sąd jest sądem sprawiedliwym, gdyż stanowi stanięcie przed jedynym Sprawiedliwym¹⁶. Bóg potwierdza podczas sądu swoją miłość i ukazuje ją jako zawsze obecną w historii. Dlatego też sąd eschatologiczny jest rozumiany dzisiaj bardziej jako samo-osąd człowieka, spotykającego się z prawdą, niż jako przyjęcie zewnętrznego wyroku ze strony Sędziego¹⁷. Jest to sąd sprawowany w obliczu Sędziego, ale, ściśle, nie przez niego samego. Paradoksalnie, nie zmienia to powagi wymiaru sądu eschatologicznego. Stanięcie wobec absolutnej prawdy obecnej w Bogu, w pewien sposób wymusza przyjęcie wyłącznie jednoznacznej oceny historii. Wzmiankowanie osoby Sędziego wskazuje zaś na całkowicie teonomiczny charakter osądu. Pokazuje ono ostateczne kryterium, nie opisuje zaś dokładnego przebiegu sądu¹⁸. Można również nadal mówić o dramacie sądu – jest to *de facto* dramat rozpoznania grzechu i jego konsekwencji jako skrajnie przeciwstawnych Bożej miłości.

Sąd ujmowany w kontekście paruzji i dopełnienia dziejów, które ona ze sobą niesie, ukazuje również sens dziejów. Stanowi on ocenę całości historii i również historię ukazuje jako całość. Zostaje domknięta klamra łącząca moment eschatologicznego finału i stworzenia. W ramach wielkiego „pomiędzy” realizowany był plan Boga. Nie do końca zawsze widoczny i często nierespektowany przez

¹⁶ G. MOIOLI, *L'escatologico cristiano*. Proposta sistematica (Milano 1994) 84.

¹⁷ G. COLZANI, *La vita eterna*. Inferno, purgatorio, paradiso (Milano 2001) 83.

¹⁸ M. MÜHLING, *Grundinformation Eschatologie*. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung (Göttingen 2007) 287.

człowieka, Boży plan wobec dziejów zostanie ukazany jako ich najgłębszy sens. W tym rozumieniu paruzja jest odsłonięciem ostatecznego sensu historii. Stanowi jednocześnie ogłoszenie definitywnego zapanowania Boga (*dominium*) nad dziejami. Ostateczność sytuacji zaistniałej w momencie paruzji jest wzmocniona poprzez perspektywę sądu jako aspektu paruzji¹⁹. Sąd oznacza rozpoznanie i eliminację grzechu. Ten ostatni wobec dziejów, które zostaną ukazane w kontekście ich Bożego sensu, okaże się skrajnym non-sensem i bezdrożem. Jako taki zostanie wyeliminowany. Eschatologiczny dar zbawienia może być udzielony i przyjęty wyłącznie w kontekście nowego świata, gdzie to, co było sprzeczne z Bożym planem, nie posiada dostępu. Stąd sąd eschatologiczny nie jest „wymierzaniem” sprawiedliwości. Jest ogłoszeniem jej ostatecznego triumfu, który jest możliwy po wyłączeniu wszelkiej niesprawiedliwości.

Dlatego też sąd Boga ponownie oddala się od procesu sądowego ludzkiego wymiaru sprawiedliwości. Termin „sąd” bardziej powinien się kojarzyć z sądami sprawowanymi przez władców, w systemie sprzed wprowadzenia nowożytnego trójpodziału władzy. Sprawowanie sądu oznaczało nie tylko zdolność do wymierzania sprawiedliwości, ale było również atrybutem władzy zwierzchniej²⁰. Również sąd eschatologiczny posiada taki charakter. Bóg paruzji występuje na nim jako *rex* i z tego tytułu, niejako wtórnie, staje się również *iudex*. Sąd stanowi ogłoszenie niepodzielnego panowania Boga i nastanie Jego zbawienia.

4. SĄD JAKO DZIEŁO SYNA

Zarówno uszczegółowione dane Nowego Testamentu, jak i późniejsza szeroka tradycja teologiczna, ujmują sąd

¹⁹ COLZANI, *La vita eterna*, 81.

²⁰ H. LANGKAMMER, *Życie po śmierci* (Lublin 2004) 220-222.

eschatologiczny jako sąd Syna²¹. Ten, który bezpośrednio dokonuje sądu to Chrystus²². Stąd mowa o „dniu, w którym Bóg sądzić będzie przez Jezusa Chrystusa ukryte czyny ludzkie” (Rz 2,16)²³ lub też o przekazaniu sądu Synowi i o równości Ojca i Syna: „Ojciec bowiem nie sądzi nikogo, lecz cały sąd przekazał Synowi, aby wszyscy oddawali cześć Synowi, tak jak oddają cześć Ojcu” (J 5,22-23)²⁴.

Chrystus dokonuje sądu, gdyż został w pewien sposób uwiarygodniony, stając się uczestnikiem historii. Zaangażowanie Boga w historię osiągnęło swój punkt kulminacyjny we wcieleniu Syna. Chrystus jest sędzią historii *par excellence*, gdyż wziął w niej udział, w pełnym tego słowa znaczeniu, od wewnątrz. Stanowi to swoistą legitymizację dla eschatologicznego sądu Syna. Został on uwiarygodniony przez historię i jej tragiczny błąd, którym było wydarzenie krzyża²⁵. Z tego też względu dla rozumienia sądu doniosłego znaczenia nabiera wydarzenie męki i śmierci Chrystusa. Paschalny przełom nie znosi pamięci o zdarzeniach, które go poprzedziły. Chrystus sądu nosi na sobie znamiona męki.

Eschatologiczna chwała niewinnego Baranka – tylko z tej pozycji może On dopełnić sądu – na zawsze została powiązana z wymiarem poniżenia i krzywdy, której doznał. Chrystus-Baranek jest godny „wziąć księgę i otwo-

²¹ Dane Nowego Testamentu wskazują na różne podmioty, dokonujące aktu sądu: Boga (w rozumieniu Nowego Testamentu – Ojca), Chrystusa i na samego człowieka, który „zbliża się” lub „nie zbliża się do światła” (por. J 3,20-21). H. LANGKAMMER, *Życie po śmierci*, 203; J. WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart* (Paderborn 2005) 214-215.

²² A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu* (Kraków 2007) 116, 120-121.

²³ Por. np. J 5,27; Dz 17,31.

²⁴ S. MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana* (Kraków 1993) 317-318; B. GÓRKA, „*Ma życie wieczne i nie idzie na sąd*” (J 5,24). Zbawienie egzystencjalne i eschatyczne (Kraków 2001) 129-142.

²⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologia w naszych czasach* (Kraków 2008) 97.

rzyć jej pieczęcie, bo został zabity i nabył Bogu krwią ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu” (Ap 5,9; por. 5,12). W kontekście poprzedzającej kenozy można jednocześnie zrozumieć, czym jest wieczna *gloria* Chrystusa. Nie będzie ona nigdy rzeczywistością przytłaczającą człowieka. Będzie natomiast włączała w delikatny i pełen radości wymiar życia Boga i Baranka. Sąd Chrystusa realizuje się natomiast, m.in. poprzez rzucenie światła na historię. Stanowi on ten aspekt paruzji, doprowadzającej dzieje do zamierzonego celu, który ukazuje i ostatecznie koryguje zagubienie człowieka. „Oto nadchodzi z obłokami, i ujrzy go wszelkie oko i wszyscy, którzy go przebili. I będą go oplakiwać wszystkie pokolenia ziemi” (Ap 1,7). Pamięć i znamiona męki stanowią atrybuty Sędziego. Nieprzypadkowo przedstawienia sądu ostatecznego w sztuce, np. wielkie programy ikonograficzne zdobiące zachodnie wejścia średniowiecznych katedr, ukazują w przestrzeni centralnej *maiestas Domini*, lecz jest to bardzo często przedstawienie Chrystusa, któremu towarzyszą narzędzia męki: krzyż, gwoździe, bicz, włócznia. Chwała paruzji-sądu byłaby niepełna, a nawet niezrozumiała, bez bolesnej przeszłości Boga-Człowieka²⁶.

Sąd dokonujący się w takim kontekście, stanowi oddanie ostatecznej racji Bogu i Jego sprawie. Jest to w pełni sąd Bożej sprawiedliwości. Ta jednak nie posiada charakteru windykatywnego. To paradoksalnie Baranek „zabity” stanowi rękojmię miłosierdzia sądu eschatologicznego. Ukazuje On ciągłość między historią a eschatonem, pomiędzy Jezusem inkarnacyjnego uniżenia a przychodzącym w chwale Synem. Jest to pełna miłości ciągłość wierności Boga wobec swojego stworzenia. Baranek „zabity” ukazuje również cenę odkupienia, umieszczoną na zawsze w tożsamości Syna. Sąd jest sądem sprawiedliwości, ponieważ ukazuje zwycięską i niepodzielną sprawiedliwość Boga przez Chrystusa²⁷. Także kryterium sądu zawarte

²⁶ P. STEFANI, *Dies irae*. Immagini della fine (Bologna 2001) 147-148.

²⁷ F. VARONE, *Il Dio giudice che ci attende* (Bologna 1995) 72.

w Ewangeljach wskazuje na konieczność zajęcia postawy wobec Syna (wcielonego); zarówno w formie bezpośredniej, jak ujmuje to Czwarta Ewangelia, gdzie kryterium stanowi wiara w Syna (por. J 5,24), jak też w formie pośredniej, wyrażonej poprzez przyjęcie określonej postawy wobec bliźniego, który stanowi sakrament Chrystusa (por. Mt 25,40.45).

H.U. von Balthasar dostrzega złożoność konsekwencji „przekazania” sądu Synowi. Jest to z jednej strony znak wielkiej nadziei – człowiek jest sądzony przez swojego Brata. Brat ten wziął na siebie winę każdego. Z drugiej strony wiąże się z tym określone niebezpieczeństwo. Właśnie dlatego, że poniósł On naszą winę, jest ona w Nim cały czas obecna – przeniesiona z czasu do wieczności. Jest obecna w Baranku „zabitym” i jako taka stanowi jednocześnie wyzwanie i oskarżenie. Wyjściem z tej antynomii jest jednak dla autora nadzieja, której akcent leży w Sędzi jako Bracie. Mamy zdać sprawę „naszemu Bratu stojącemu przy mnie, który był Bogiem i w którym Bóg był. Niech ten Brat zlituje się nad nami!”²⁸.

Wspomniane dwuznaczne rozumienie roli Chrystusa nie jest nowe. Zawiera je również pozornie surowy tekst sekwencji *Dies irae*. Znajduje się w nim apel człowieka do Chrystusa-Sędziego. Apel dobiega spośród toczącej się jeszcze historii. Wybiega jednak myślą ku scenie sądu dnia ostatniego: „Recordare, Iesu pie, / Quod sum causa tuae viae: / Ne me perdas illa die. / Quaerens me, sedisti lassus: / Redemisti Crucem passus: / Tantus labor non sit cassus”²⁹. Wołanie do Chrystusa o miłosierdzie rozpoczyna się wspomnieniem wcielenia i przebytej męki: „Pomnij

²⁸ BALTHASAR, *Eschatologia*, 97-98, cyt. 98.

²⁹ Tłumaczenie poetyckie Anny Kamińskiej ujmuje ten fragment w następujący sposób:

„Pomnij, Jezu miłościwy,
jakoś dla mnie czynił dziwy,
nie gub mnie w tym dniu straszliwym.
Dla mnieś się utrudził, Panie,
krzyża mękę cierpiał za mnie,
miałby trud ten przepaść marnie?”

dobry Jezu, iż jestem przyczyną Twojej drogi”, po którym następuje prośba o to, aby dzieło odkupienia nie zostało unicestwione przez potępienie osoby wołającego. Te bardzo indywidualne i przejmujące słowa stanowią odwołanie się do całego ciężaru zaangażowania Boga (Chrystusa) w historię i do dramatu wywołanego konsekwencjami Jego stanięcia po stronie człowieka. Jest to bardzo odważna modlitwa, nawołująca Boga do miłosierdzia nad sobą samym, odwołująca się do najgłębszego sensu jego zaangażowania po stronie miłości, wręcz wierności sobie³⁰.

Eschatologiczny sąd dokona się przed obliczem Chrystusa. Jest to konsekwencja jego zaangażowania w historię, obecnego od stworzenia (por. Kol 1,16), a mającego swoją kontynuację i kulminację podczas wcielenia i męki-śmierci. Idea Boga-Sędziego pokazuje, iż historia posiada swój całościowy sens – od początku, poprzez dzień obecny, aż po przyszłość. Czas świata i człowieka jest jednocześnie przestrzenią Bożego działania. Moment eschatologicznego przełomu oznacza zaś, iż rzeczy otrzymają swój ostateczny kształt. Nie całkowicie nowy, ale w pewien sposób wyprowadzalny z treści całej historii. Przekonanie o sprawiedliwym sądzie towarzyszącym paruzji, oznacza, iż eschatologiczny sens nie zostanie nadany światu niejako wtórnie, z zewnątrz. Oznacza raczej, że zostanie on wydobyty z wnętrza historii i ukazany jako zawsze tam obecny, a nie zawsze dostrzegalny. Moment ukazania się sprawiedliwości Boga w Chrystusie sądu, stanowi zarówno ostateczne oczyszczenie błędnych dróg stworzenia, jak i przyznanie racji trudowi właściwych wyborów. W tym sensie sąd eschatologiczny jest teonomiczny – jako definitywnie porządkujący świat według Bożego zamysłu.

A. KAMIENSKA, *Do źródeł. Psalmi i inne przekłady poetyckie* (Poznań 1988) 109.

³⁰ Por. Dn 9,17.19.

Summary

The course of history, understood in the perspective of faith, requires its evaluation. The issue is associated with the problem of God's justice, which will demonstrate itself in the parousia.

The parousia is the conclusion of history conceived first of all as history of human liberty. At the same time, it means its fulfillment. During the parousia, history does not merely come to an end, but enters the stadium of fullness that is donated by the God of the end of times. Human history becomes the element of eternity and of its transformed time. One of the aspects of parousia is judgment. It demonstrates God's justice as victorious in regard to all the threads and events of history which were in contradiction to God's plan towards creation. Purifying justice of God is realized by Christ as a credible co-participant of history. The Lamb "put to death" becomes the sign of measure of the divine love as well as the price of redemption.

Keywords: Eschatology, fulfillment, history, justice, liberty, parousia

Słowa kluczowe: eschatologia, wypełnienie, historia, sprawiedliwość, wolność, paruzja

*Ks. Andrzej Dańczak
ul. J. Zator Przytockiego 3
20-245 Gdańsk
andrzej.danczak@wp.pl*

KS. ANDRZEJ DAŃCZAK, doktor teologii, dogmatyk, wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym oraz Instytucie Teologicznym w Gdyni, autor ponad stu artykułów naukowych i popularnonaukowych.

