

OBJAWIENIE CHWAŁY BOŻEJ W TAJEMNICY KRZYŻA JEZUSA CHRYSYTA W UJĘCIU HANSA URSA VON BALTHASARA

Treść: — I. Życie Jezusa Chrystusa w perspektywie godziny krzyża. — II. Krzyż jako wzięcie na siebie wzbudającego Boży gniew grzechu świata. — III. Krzyż jako sąd Boga nad grzechem. — IV. Krzyż a idea zastępczości. — V. Krzyż jako wydarzenie trynitarnie. — VI. Krzyż jako akt wydania na ofiarę. — VII. Krzyż jako epifania chwały Boga. — VIII. Skandal krzyża jako tajemnica mądrości Boga. — Riassunto.

Skoncentrowana wokół piękna estetyka teologiczna stanowi pierwszą część wielkiej syntezy teologicznej Hansa Ursa von Balthasara. Filozoficznemu pięknu (*Schönheit*) odpowiada piękno w wymiarze teologicznym, rozumiane jako chwala, wspaniałość (*Herrlichkeit*)¹. Pojęcie chwały odniesione do Boga oznacza Jego absolutny majestat, wspaniałość Jego bezinteresownej miłości, jaka manifestuje się w Jego wolnym objawieniu się wobec świata. Chwała ta obecna jest zarówno w stworzeniu, jak i w historii zbawienia, a swoją pełnię osiąga w Chrystusie, przenikając w wieloraki sposób całe Jego życie i z niego promieniuje². To właśnie Chrystus stanowi szczytowe uwielbienie absolutnej boskiej miłości przez nią samą (*Selbstverherrlichung der göttlichen Liebe*)³. Bóg, który w Nim pragnie objawić siebie i opromienić nas wspaniałością swej trynitarniej miłości, czyni to z absolutną bezinteresownością (*Interesselosigkeit*), która jest wspólną cechą autentycznej miłości i prawdziwego piękna⁴. Manifestacja chwały Boga, rozumianej jako wspaniałość (*Herrlichkeit*) objawiającej się w Jezusie Chrystusie Bożej miłości, ma miejsce w całym życiu Chrystusa, a w szczytowy sposób realizuje się w paschalnych tajemnicach Jego życia. Przedmiotem naszej refleksji stanie się teraz objawienie tejże chwały w śmierci Chrystusa na krzyżu.

¹ Pierwszej części swojej teologicznej trylogii, estetyce teologicznej, nadaje nasz Autor właśnie nazwę „Herrlichkeit”.

² H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band III, 2: Theologie. Teil II: Neuer Bund, Einsiedeln 1969, s. 223–224 (odtąd skrót: H7). Tajemnica wcielenia i objawienie się Boga w historii powinny być rozumiane jako manifestacja najwyższego piękna. Zbawcza ekonomia, która wprowadzona zostaje w ruch w dziele stworzenia, rozwija się w historii zbawienia Starego i Nowego Testamentu i dopełnia się w zmartwychwstaniu, jest archetypem wszelkiego ziemskiego i ludzkiego piękna (por.: Tenże, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, s. 65 (odtąd skrót: H1)).

³ Tenże, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, s. 5–6 (odtąd skrót: GL).

⁴ Tenże, *Rechenschaft* 1965, Einsiedeln 1965, s. 27–28.

I. ŻYCIE JEZUSA CHRYSZTUSA W PERSPEKTYWIE GODZINY KRZYŻA

W ziemskiej misji Chrystusa zauważa nasz Autor pewną paradoksalną prawidłowość, która doprowadza w efekcie do ostatecznego kryzysu. W miarę jak intensyfikuje się i dochodzi do szczytu Jego miłość, narasta jednocześnie opór Izraela⁵. Jego zaangażowanie się bez reszty, do końca, napotyka na coraz bardziej uporczywy sprzeciw. Jezus niejednokrotnie ujawnia, że jest w pełni świadomy ceny, jaką będzie musiał zapłacić za wierną realizację dzieła zleconego Mu przez Ojca. Do głębi przejmującym jest fakt, że On, odwieczna miłość, przygotowując się do mesjańskiego wjazdu do Jerozolimy, gdzie czeka Go los prześladowanych proroków, płacze nad mocą ludzkiego sprzeciwu (Łk 19,42 n.)⁶.

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech znamionujących życie i misję Jezusa upatruje Balthasar w nieustannym *zmierzaniu ku „godzinie”*, która coraz wyraźniej jawi się jako godzina krzyża, męki, cierpienia i śmierci⁷. Jakkolwiek ważnymi były i pozostają działalność i nauczanie, a w szczególności cuda zrealizowane przez Jezusa w czasie publicznej misji, wszystkie one stanowią jedynie wprowadzenie, swoiste preludium do decydującego dzieła, które dokona się na krzyżu, kiedy to On, Baranek Boży, weźmie na siebie obrażający dobroć Ojca grzech świata⁸. Krzyż nie stanowi odizolowanego wydarzenia, lecz moment, ku któremu zorientowana jest cała historia Jezusa i który wszystkim poszczególnym tajemnicom Jego życia nadaje sens i znaczenie. Czas poprzedzający mękę można zrozumieć jedynie w świetle tajemnicy krzyża i ściśle z nim związanego zmartwychwstania. Od samego początku cała Jego egzystencja powinna być więc rozumiana jako droga wiodąca ku krzyżowi. Jezus w czasie swej misji nieustannie podąża ku Jerozolimie, gdzie ma dopełnić się ofiara Jego życia. On sam mówi do swoich uczniów o konieczności przebycia drogi męki i krzyża: *Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć: będzie odrzucony przez starszyznę, arcykapłanów i uczonych w Piśmie; będzie zabity, a trzeciego dnia zmartwychwstanie* (Łk 9,22 par.). Podobnie w spotkaniu na drodze do Emaus zadaje swoim uczniom pytanie: *Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?* (24,26). Całe życie Jezusa przeżywane jest pod presją tego, co bezwzględnie musi zostać zrealizowane⁹.

Egzystencja Jezusa winna być, zdaniem Balthasara, odczytywana w kontekście godziny krzyża. Absolutność nauki zawartej w tym, co On wypowiada, obiecuje i czego żąda, staje się zrozumiała jedynie z perspektywy zmierzania całego Jego życia ku krzyżowi. Całość Jego nauczania zorientowana jest ku oddaniu siebie na krzyżu za przyjaciół (J 15,13), za wielu (Mt 10,28; Mk 10,45), za wszystkich (J 12,32; 17,21), i z tej ofiarniczej śmierci wyprowadza swoją logikę. Oddanie to nie jest wyizolowanym ludzkim wyczynem, lecz ujawnia się jako owoc życia

⁵ T e n z e, *Kennt uns Jesus, kennen wir ihn?*, Freiburg im Breisgau 1980, s. 22 (odtąd skrót: KJK).

⁶ Tamże, s. 24.

⁷ GL, s. 55.

⁸ T e n z e, *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebete*, Einsiedeln 1978, s. 45 (odtąd skrót: DK).

⁹ T e n z e, „Mysterium Paschale”, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band III/2: Das Christusergegnis*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1969, s. 138.185 (odtąd skrót: MP); H7, s. 187.

upływającego w nieustannie pogłębiającym się wyniszczeniu siebie dla dobra wszystkich (por. Łk 22,27; J 13,3–17). Śmierć Chrystusa nie jest efektem jakiegoś genialnego improwizowanego zrywu, lecz wyrazem wierniej realizacji zleconej Mu zgodnie z zamysłem Ojca misji. Gdy widzimy jego egzystencję przeżywaną w obliczu absolutnego zadania związanego z „godziną”, dla której żyje, odkrywamy zarazem sens poszczególnych momentów Jego życia, które ku niej zmierzały. Jeżeli jednak mękę próbuje się widzieć jako przypadkowo spowodowane zajście, wówczas wypowiedane przez Niego słowa, a szczególnie Kazanie na Górze, stają się niezrozumiałe. Oddzielenie Jezusowego nauczania od tajemnicy krzyża wypacza cały sens Jego misji¹⁰.

Teza ta znajduje potwierdzenie u św. Pawła, dla którego krzyż stanowi centrum historii zbawienia, jako że w nim wypełnia się wszelka Boża obietnica i przelamane zostaje przekleństwo Prawa (Rz 4). Już przed założeniem świata zostaliśmy wybrani, by stać się synami Boga mocą krwi Chrystusa (Ef 1,4 nn.). Krzyż, rozumiany jako dzieło pojednania w Ciele Ukrzyżowanego (2,14 nn.), jest zawiasem, na którym zawisła historia świata i jego ostateczne przeznaczenie¹¹. Od samego początku jest on wpisany w stworzenie świata, jak to ukazuje Janowa teologia *Bożego Baranka* (J 1,29), *zabitego od założenia świata* (Ap 13,8), który zasiada na tronie Ojca (5,6), pasie oczyszczonych w Jego krwi (7,17), oddaje swoje życie za owce (J 10,15), a w gniewie (Ap 6,16) staje się również sędzią nad światem¹². Bóg objawia swoją chwałę w wierniej realizacji swojego zbawczego zamysłu, nawet za cenę śmierci swojego Syna na krzyżu.

II. KRZYŻ JAKO WZIĘCIE NA SIEBIE WZBUDZAJĄCEGO BOŻY GNIEW GRZECHU ŚWIATA

Balthasar podkreśla, że tym, który działa w tajemnicy krzyża, jest przede wszystkim Bóg, a przedmiotem Jego działania jest grzech. Jezus Chrystus, Baranek Boży, bierze na siebie grzechy świata. Zgadając się na bycie obarczonym tym nie do zniesienia ciężarem, w skrajnej kenozie, w słabości i wycieńczeniu przyzwala, by ogarnęły Go przerażające ciemności grzechu. Jako Bóg–Człowiek doświadcza w swoim człowieczeństwie całej wrogości grzechu świata, budzącego w Nim absolutny wstręt i lęk¹³. Przyjmując to, co dla Boga jest absolutnie nieużyteczne, On sam staje się nieużytecznym (*nicht mehr Verwendbar*), a dźwigając to, co z istoty swej jest haniebne, umiera śmiercią haniebną (por. Hbr 12,2)¹⁴.

Na krzyżu Chrystus doświadcza spadających na Niego z całą agresywnością grozy i lęku. Lęk dociera do Niego falami. Po raz pierwszy zadrzał przy grobie Łazarza dotknięty przez świat zmarłych, a więc przez mającą się już wkrótce otworzyć otchłań ciemności (J 11,33–38). Nieco później w świątyni zadrzał

¹⁰ GL, s. 55–57; H7, s. 187.

¹¹ MP, s. 137.

¹² H7, s. 198.

¹³ DK, s. 45.50.

¹⁴ H7, s. 207.

ponownie z powodu pewnej już teraz, przypieczętowanej przez głos Ojca, nieuniknionej „godziny” (J 12,27). Na Górze Oliwnej dokonuje się ostateczne, gwałtowne zanurzenie w otchłań lęku, która natychmiast się nad Nim zamyka¹⁵. „Godzina”, którą dysponuje wyłącznie Ojciec (J 12,27 n.), jawi się teraz jako godzina ciemności. Napelnia ona *Jezusa drżeniem i odczuwaniem trwogi* (Mk 14,33) i wręcz powołała Go na ziemię w momencie, gdy wkracza On na drogę cierpienia (Mk 14,35). Jan używa w tym wypadku słów *głębokie wzruszenie i doznanie lęku* (J 11,33.38; 12,27; 13,21), aby wskazać na stan, w którym Jezus przyjmuje na siebie grzech świata, a więc to, co Mu najbardziej obce¹⁶. Wszelkie doświadczenie lęku zostaje tutaj podsumowane i przeniesione w nieskończoność, ponieważ osobą, która się w tej ludzkiej naturze lęka, jest nieskończony Bóg¹⁷.

W przypadku Jezusa mamy do czynienia z cierpieniem absolutnie czystego i sprawiedliwego człowieka, który jest zarazem Bogiem. Doświadcza On lęku z powodu tego wszystkiego, czym Bóg się brzydzi i co objawia przed Nim całą swoją okropność. Jest to lęk, który cierpi On zastępczo za każdego grzesznika i za każdy grzech, stając w obliczu Boga, absolutnej sprawiedliwości. Jego cierpienie oznacza przyjęcie na siebie lęku, który musiałby przeżyć grzesznik stając przed sądem Bożym skazującym na potępienie. Jest to jednak, jak zauważa nasz Autor, przede wszystkim lęk Boga w ludzkiej postaci o świat, który obecnie znajduje się w stanie całkowitego zagubienia i może ulec zatraceniu. Bóg stał się człowiekiem, aby móc doświadczyć tego lęku i poprzez ten lęk pokazać, jak bardzo Mu na świecie zależy i co dla niego znosi. Właśnie na tej drodze Chrystus tłumaczy na język ludzki coś niepojętego, a mianowicie obawę i niepokój Boga o świat, o swoje stworzenie, któremu zagraża zguba. Ten lęk dopełnia się na krzyżu w czasowym opuszczeniu Syna przez Ojca, które staje się opuszczeniem absolutnym, jako że cierpiący w ludzkiej naturze podmiot jest Bogiem. Tylko odwieczny Syn może w pełni rozumieć, co to znaczy zostać opuszczonym przez Ojca, bo tylko On wie, kim jest Ojciec i co oznacza Jego bliskość i miłość. Lęk Jezusa jest więc we właściwym i ścisłym sensie lękiem absolutnym, nieskończenie przewyższającym wszelki inny i każdemu innemu towarzyszącym¹⁸. W skrajnym osamotnieniu umiera On z pytaniem skierowanym do nieobecnego Boga, dlaczego Go opuścił? Jest to śmierć przeżywana w dogłębnej wspólności ze wszystkimi grzesznikami, w najciemniejszej nocy utraty Boga, z którym pozostawał On w najgłębszej zażyłości¹⁹.

Niezgłębiona tajemnica krzyża (Ef 3,8) wyraża się w gwałtownym uderzeniu całego balastu grzechu w totalną niemoc kenotycznej egzystencji Jezusa. Balthasar zaznacza, że żaden z wziętych z praktyki ofiarniczej symboli, tak starotestamentalnych, jak i nowotestamentalnych, nie jest w stanie osiągnąć, ani tym bardziej wyczerpująco wyrazić tego wydarzenia. Nie wystarczy przywołać jednego po drugim, całej serii obrazów dotyczących ciężaru nałożonego przez Boga, aby mieć

¹⁵ H. Urs von Balthasar, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln 1976, s. 37 (odtąd skrót: ChA).

¹⁶ H7, s. 206–207.

¹⁷ ChA, s. 37.

¹⁸ ChA, s. 37–38.

¹⁹ H. Urs von Balthasar, *Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Freiburg im Breisgau 1989, s. 45–46.

o nim wyobrażenie, jak choćby proroka Izajasza, który mówi o pogardzie, opuszczeniu ze strony ludzi, cierpieniu, chorobie, byciu przebitym i zdruzgotanym, dręczonym, prowadzonym na rzeź, śmierci w lęku i potępieniu, a wreszcie o złożeniu w grobie razem z bezbożnymi (Iz 53). Także doświadczenie Joba, który cierpi kompletną nieobecność Boga w tym wszystkim, co spadło na jego barki, a nadto jeszcze bardziej bulwersującą obecność Boga, który go osacza, wręcz „poluje” na niego i zastawia zasadzki (Jb 3,23; 10,3.16–17), stanowi jedynie daleką aluzję do Jego stanu. Istotnym w tym wszystkim jest fakt, że cały ten ciężar nałożony zostaje przez Boga²⁰.

W tajemnicy krzyża Jezus pozostaje całkowicie w mocy woli Ojca, który obarcza Go ciężarem „grzechu świata” wzbudzającym Boży gniew²¹. Już w czasie kuszenia Jezusa na pustyni wszystkie pokusy świata sprzeciwiały się woli Ojca. Wtedy to Ojciec zwyciężył w Nim jako nieskończenie większy, bardziej godny uwielbienia od czegokolwiek, co oferuje świat. Teraz jednak wybór nie dokonuje się już między Ojcem i światem, lecz między dwoma odmiennymi wizerunkami Ojca: znanym Mu odwiecznie obrazem Boga wszechmocnego i nieskończenie dobrego oraz obrazem nieubłaganego Boga sprawiedliwości, bo takim właśnie jawi się Synowi na krzyżu Ojciec widziany i doświadczany przez przyzmat sere i oczu grzeszników. Na krzyżu bowiem Syn jest w pełni człowiekiem, obarczonym grzechem niemożliwym do tolerowania przez Boga²². Bóg, jak mówi św. Paweł, *dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu* (2 Kor 5,21), to znaczy traktował Go jednocześnie jako uosobienie grzechów świata i zarazem jako ofiarę ekspiacyjną za nie²³.

Przebaczenie grzechów dokonuje się przez *śmierć Syna* (Rz 5,10), w *Jego krwi* (Rz 3,25), w *Jego ofierze za grzechy* (2 Kor 5,21). Cena pojednania uświadamia nam, pisze nasz Autor, że podjęte potem przez św. Pawła i cały Nowy Testament starotestamentalne wizje Bożego gniewu (Rz 5,9), przekleństwa (Gal 3,13) i karzącego sądu (Rz 8,3) jako reakcji na grzech, zastosowane w odniesieniu do tajemnicy krzyża, nie mogą być w uproszczony sposób uznane za przewyciężone, antropomorficzne i nie do pogodzenia z wolą przebaczenia Boga, który jest miłością (2 Kor 5,18; Kol 1,20). Jediną drogą prowadzącą w głąb misterium jest włączenie całego ciężaru starotestamentalnego gniewu Boga wobec faktu złamania przymierza w jeszcze większy ciężar nowotestamentalnej miłości Boga²⁴. Gniew Boży nie oznacza czegoś jak gdyby, lecz jest w pełnym tego słowa znaczeniu rzeczywistością. Oznacza on kategoryczne „nie” Boga wypowiedziane w stosunku do postawy świata wobec Niego. Ze względu na siebie samego i na płynącą z miłości sprawiedliwość zawartego przymierza Bóg jest zobowiązany wypowiedzieć owo „nie” i trwać przy nim, gdy Jego wola nie jest realizowana²⁵. Gdy człowiek sprzeciwia się Jego lasce, musi zostać ukarany dla przywrócenia go na drogę sprawiedliwości. Bóg, który na zasadzie łaski schylił się ku człowiekowi, by

²⁰ H7, s. 193–194.

²¹ Tamże, s. 193.

²² DK, s. 45–46.

²³ H7, s. 193; DK, s. 51.

²⁴ H7, s. 189.

²⁵ Tamże, s. 191.

zawrzeć z nim przymierze, ze względu na swą prawdomówność i wierność zmuszony jest unieść się gniewem wobec dewastacji Jego dzieła. Nie pozostaje obojętny wobec grzechu i nie toleruje niesprawiedliwości, ponieważ na serio traktuje człowieka, partnera przymierza. Kiedy zaś ten nie daje rady i zawodzi, Bóg sam zabezpiecza obydwie strony przymierza, zarówno boską, jak i ludzką, realizując tym samym pełną sprawiedliwość. Nie eliminuje On niesprawiedliwości połowicznie, lecz ogarnia ją od samych podstaw i bezkompromisowo odrzuca. Jego gniew niszczy całą nieprawość świata, aby grzesznikowi dać dostęp do sprawiedliwości Boga. Takiego dzieła jest w stanie dokonać wyłącznie sam Bóg, który przyjmując ludzką naturę przechodzi na stronę człowieka i staje się w jednej osobie podmiotem i przedmiotem sądu i usprawiedliwienia²⁶.

Właśnie w wydarzeniu krzyża tak bardzo przejrzyście objawia się cała prawda o Bogu pełnym chwały, który bezwzględnie „nienawidzi” grzechu. Bóg nie może kochać zła, gdyż jest ono absolutnym przeciwieństwem boskiej natury i zaprzeczeniem Jego świętej miłości. Gniew jest drugim obliczem autentycznej miłości Boga, który, strzegąc swojej chwały, nie pozostaje obojętny i reaguje na zło. Nie mógłby On rzeczywiście kochać dobra, jeśli by bezkompromisowo nie odrzucał zła. Dlatego też nie odpuszcza grzechów bez zadośćuczynienia. Czysta amnestia oznaczałaby w tym wypadku ignorowanie zła, nie potraktowanie grzechu na serio, czy wręcz przyznanie mu racji bytu²⁷. Już Bóg Starego Przymierza nie zadowolal się składanymi ofiarami i całopaleniami, a pragnął jedynie pokornego i skruszonego serca człowieka. Problem tkwi jednak w fakcie, że żaden grzesznik nie jest w stanie obarczyć się ciężarem Bożego gniewu, by go uśmierzyć, jako że to on sam grzesząc ten gniew wzbudza²⁸. Takiego dzieła, pisze Balthasar, może się podjąć jedynie umiłowany, absolutnie bezgrzeszny Syn, kiedy to w czasie męki doświadcza gniewu Boga. Tylko On jest zdolny ostatecznie położyć kres temu straszliwemu gniewowi, który daje o sobie znać w całym Starym Testamencie, czego efektem finalnym jest wydanie niewiernego Jeruzalem na pastwę płomieni w ogniu Bożej chwały (Ez 10,2)²⁹. Męki Jezusa jest nie wolno ograniczyć do czystego symbolu ciągle aktualnej i już zawsze obecnej woli Boga pragnącego pojednania. Ona bowiem stanowi sam akt pojednania, zrealizowany za cenę krwi Chrystusa, w którym Bóg pojednał świat ze sobą (2 Kor 5,19). Drugą skrajnością byłoby uznanie Jego męki za magiczne wydarzenie sprawiające, że zagniewany, żądny sprawiedliwości Bóg zmienia się w kogoś łaskawego. Między tymi dwiema skrajnościami wyłania się w wydarzeniu krzyża prawdziwy obraz Chrystusa i prawdziwy obraz Boga chwały³⁰.

²⁶ MP, s. 208–210.

²⁷ Tamże, s. 225. Por. E. Riggembach, *Das Geheimnis des Kreuzes Christi*, Stuttgart/Basel 1927, s. 16 n. Nasz Autor cytuje w tej kwestii także F. von Bader: „Die Negativität Gottes gegen das Negative ist nämlich selber nichts als Liebe. Denn Er stößt das Böse im Geschöpf nur deswegen zurück, weil dieses Böse eben die Hemmung seiner Vereinigung mit Ihm, der Quelle des Lebens, ist”: cyt. za: MP, s. 225, przypis 2.

²⁸ H7, s. 191.

²⁹ MP, s. 225.

³⁰ H. Urs von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, s. 401–402 (odtąd skrót: PI).

W cierpieniu żyjącego Jezusa zawarta jest gotowość wypicia „kielicha gniewu”, a więc przyzwolenie, by wyladowała się na Nim cała złość i nienawiść zawarta w grzechu. Jest On w stanie wytrzymać siłę uderzającego grzechu wyłącznie dzięki aktywnej gotowości wypełnienia do końca nie swojej woli, lecz woli Ojca. W godzinie męki i krzyża wszystko zostaje zredukowane do absolutnego posłuszeństwa (Flp 2,8; Rz 5,19). Jezus, chociaż był Synem, z *głośnym wołaniem i płaczem zanosił gorące prośby i błagania i nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał* (Hbr 5,7–8). Nieposłuszeństwo grzechu, rozumiane również jako suma całego grzesznego buntu przeciw Bogu w dziejach świata, okazuje się czynem skończonym w porównaniu z niewyczerpanym posłuszeństwem Syna Bożego. To właśnie Jego uległość ogarnia grzech oddolnie, od samych podstaw, i wyrывa go z posad, odbierając mu rację bytu. Oczywiście, jak zauważa Balthasar, nie ilości rywalizują tutaj ze sobą, lecz rozstrzygającą o wszystkim jest jakoś płynącego z miłości posłuszeństwa Syna wobec Ojca, które nieskończenie przerasta wyladowującą się na Nim nienawiść. Właśnie na tej drodze, przez Syna, który stał się człowiekiem, Ojciec pragnie przezwyciężyć grzech³¹.

Nasz Autor zastrzega jednak, że nawet w wizji starotestamentalnej gniew Boga wobec ludzkich grzechów nie jest nigdy widziany na równi z Jego sprawiedliwością. Sprawiedliwość bowiem, rozumiana jako świętość, jest stałym przymiotem Jahwe, objawiającym Jego wolę przyjęcia człowieka do wspólnoty ze sobą. Gniew zarezerwowany jest dla pojedynczych aktów sądu, które stoją w służbie realizacji przymierza. Kara przemija, podczas gdy błogosławieństwo pozostaje³². Dlatego też, jak pisze Balthasar, zmieniana przez św. Pawła Boża sprawiedliwość nie może być w żadnym wypadku interpretowana jako *sprawiedliwość karząca (Strafgerechtigkeit)*, jak to ujmował młody Luter. Jest ona raczej tym, co nasz Autor, za Areopagitą i Orygenesem, a po nich również za św. Anzelmem i św. Tomaszem, określa jako sprawiedliwość zbawczą (*rettende Gerechtigkeit*). Manifestuje się w Nowym Testamencie jako pełna chwały miłość i dobroć Boga. Jest to zarówno miłość Ojca, która w wydarzeniu krzyża okazuje się silniejszą od wszystkich potęg świata (Rz 5,8; 8,32–39; J 3,16), jak i miłość Syna, która objawia się w darze z siebie dla nas (Rz 8,35; 2 Kor 5,14; Ga 2,20; Ef 5,2). Chwała Boga, a więc wspaniałość Jego miłości, promieniuje z całego podjętego przez Niego dzieła pojednania, któremu nic nie może odebrać znaczenia, ani też go udaremnić³³. Zarówno dla św. Jana, jak i dla św. Pawła, krzyż Syna jest objawieniem miłości Ojca (Rz 8,32; J 3,16), a krwawe ujęcie tej miłości na krzyżu znajduje swoje wewnętrzne spełnienie w wylaniu wspólnego Ducha do ludzkich serc (Rz 5,5)³⁴.

III. KRZYŻ JAKO SĄD BOGA NAD GRZECEM

Wiele uwagi poświęca Hans Urs von Balthasar dokonującemu się w wydarzeniu krzyża sądowni (*Gericht*) Boga nad grzechem. Już w Starym Testamencie Bóg

³¹ Tamże, s. 408; por. H7, s. 207.

³² W. Eichrodt, *Die Theologie des Alten Testaments I*, Göttingen 1950, s. 124–131.

³³ H7, s. 190.

³⁴ MP, s. 226.

ukazuje się jako sędzia, który strzeże swojego prawa wynikającego z zawartego przymierza, potwierdzając tym samym swoją wierność, prawdomówność i stałość. W krzyżu dokonuje się sąd nad światem (J 12,31) i odsłonięta zostaje cała prawda o grzechu. Jest to sąd, który kładzie kres staremu światu i w którym ma miejsce ostateczne potępienie grzechu (Rz 8,3)³⁵. W sądzie krzyża Bóg bierze na siebie w Chrystusie cały grzech Adama (Rz 5,12–21). Jako cielesna konkretyzacja grzechu i wrogości (2 Kor 5,21; Ef 2,14) Chrystus zostaje wydany (Rz 4,25) na sąd potępiający grzech (8,3), by zostać ostatecznie wskrzeszonym do życia *dla naszego usprawiedliwienia* (4,25)³⁶.

Nasz Autor zdaje sobie sprawę, że stwierdzenia św. Jana dotyczące sądu zdają się przeczyć sobie wzajemnie. Z jednej bowiem strony Ojciec przekazał cały sąd Synowi (J 5,22) i Syn ten sąd realizuje (8,16.26), co więcej, dla dokonania sądu przyszedł (9,39), z drugiej zaś Chrystus wyraźnie mówi, że nie przyszedł sądzić, lecz zbawić (3,17; 12,47)³⁷. Dla głębszego zrozumienia tej kwestii trzeba, zdaniem Balthasara, wziąć pod uwagę fakt, że już samo wecielenie Syna Bożego oznacza sąd nad światem. Sąd ten urzeczywistnia się już przez sam fakt egzystencji Jezusa, będącej w swej istocie miłością. W obliczu miłości dokonuje się nieuchronny rozdział między dobrem i złem, świętością i grzechem, rozstrzyga się przyjęcie bądź odrzucenie (3,19 n.), i to tym radykalniej, im głębiej objawia się On jako miłość. Właśnie w konfrontacji z nieskończoną miłością osądzone zostają nienawiść i grzech (15, 22 n.)³⁸. Sąd, który urzeczywistnia się poprzez Jego egzystencję (3,18), jest ściśle związany z wywyższeniem na krzyżu (12,31). Duch Święty, jako adwokat i obrońca Chrystusa, właśnie na bazie krzyża przeprowadzi wobec świata proces w sprawie Jego niewinności (16,7 nn.)³⁹.

Słowo Boże, które sądzi, stało się człowiekiem i poddało się ślepo absolutnemu sądowi Ojca. Właśnie w tym Słowie, pisze Balthasar, posłusznym aż do śmierci i opuszczenia przez Boga, będziemy sądzeni⁴⁰. *A jeżeli ktoś posłyszyci słowa moje, ale ich nie zachowa, to Ja go nie sądzę. Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sądzić, ale by świat zbawić. Kto gardzi Mną i nie przyjmuje moich słów, ten ma swego sędziego: słowo, które powiedziałem, ono to będzie go sądzić w dniu ostatecznym. Nie mówiłem bowiem sam od siebie. Ale Ten, który Mnie posłał, Ojciec, On Mi nakazał, co mam powiedzieć i oznajmić* (J 12,47–49). Syn jest tym, który sądzi i potępia nie jako Zbawiciel i Odkupiciel, ale jako Słowo Ojca, który jest Stwórcą, sprawiedliwym obrońcą porządku na świecie i swej własnej świętości, a nawet mścicielem świętości swojego Syna. Nie można nią gardzić, ani jej bezkarnie odrzucać, nie podpadając pod sąd. Tak rozumiany sąd nie pochodzi od Syna, lecz bierze się z tego, że ludzie Go nie przyjęli. Osądza ich więc miłość Syna, którą pogardzili, i to nie na tej zasadzie, że Syn pragnie ich sądzić, lecz dlatego, że potępiłi oni samych siebie odrzucając miłość. Mówi o tym wyraźnie św. Jan:

³⁵ H7, s. 210.

³⁶ MP, s. 210.

³⁷ Tamże, s. 208.

³⁸ Tamże, s. 139.

³⁹ Tamże, s. 208.

⁴⁰ H. Urs von Balthasar, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1976 (wyd. 4), s. 204 (odtąd skrót: BG).

Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, by świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony. Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego. A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność niż światło, bo złe były ich uczynki (J 3,17–19). Grzesznik, który buntuje się przeciw Bogu, nosi swój sąd w sobie. W końcu on sam będzie musiał w świetle Bożym osądzić siebie i potępić. Będzie to trwało tak długo, dopóki całkowicie nie zostanie wydobyta tkwiąca w nim sprzeczność⁴¹. W tym znaczeniu można, zdaniem naszego Autora, powiedzieć, że sąd został oddany Synowi. Nie może On jemu zapobiec, jako że z samej istoty należy on do Niego jako Syna Ojca. *Ja sam z siebie nic czynić nie mogę. Tak, jak słyszę, sądzę, a sąd mój jest sprawiedliwy; nie szukam bowiem własnej woli, lecz woli Tego, który Mnie posłał (J 5,30).* Ukrzyżowana miłość, która przyjmuje na siebie sąd Ojca, staje się z wewnętrznej konieczności miłością, w obliczu której dokonuje się osąd. Tym samym więc Ten, który nie przyszedł sądzić świata, lecz zbawić go (J 12,47), dokonuje ostatecznego rozdzielenia⁴².

Hans Urs von Balthasar podkreśla, że, stając wobec krzyża, a więc przed samym Ukrzyżowanym, w którym objawia się majestatyczna miłość Boga, znajdujemy się przed sądem samej miłości. Bóg nie mógł dla nas uczynić więcej. Poza krzyżem, a więc poza łaską wysłużoną i proklamowaną na krzyżu, zbawienie nie jest możliwe. Jeżeli więc ktoś nie pozwala się obdarować łaską płynącą z krzyża, pozostaje dla niego już tylko sąd. W samym Jezusie obecna jest już aktualność sądu właśnie dlatego, że w Nim złożona została ostateczna oferta miłości. Ojciec, który prezentuje swego Syna jako najwyższy dar swej miłości, musi stać za swoją ofertą jako sędzia. A kiedy Syn dopełni swojej interpretacji Boga w sądzie krzyża, wówczas właśnie Jemu przekazany zostanie cały sąd (J 5,22). Bóg jest miłością (1 J 4,8), stąd też żar Jego ognia (Hbr 10,27) jest ostatecznie płomieniem miłości i to tak absolutnej, że trawi wszystko, co miłością nie jest. Dlatego też Jezus nie obawia się mówić o wiecznym ogniu, który pochłonie przeciwników miłości (por. Mt 25,41 n.). By mieć możliwość zamieszkania w wiecznej miłości Boga, wszyscy ostatecznie będą musieli przejść przez ogień (1 Kor 3,13; 1 P 1,7), by wyjść z tygla jak złoto wypróbowane w ogniu i oczyszczone. W Jezusie odsłania się obecność i logika absolutnej miłości Boga, która oczyszcza w sobie to, co nie opiera się jej płomieniowi, temu jednak, co nie chce przynosić owoców miłości, pozwala uschnąć, wycina to i spala (J 15,6)⁴³.

Dla św. Jana powrót Syna do Ojca nie następuje w dwóch fazach: podniesienia na krzyżu i sukcesywnego uwielbienia w zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Idąc za tą myślą, nasz Autor widzi podwyższenie na krzyżu i uwielbienie jako jedno niepodzielne wydarzenie. Już sam krzyż, pozostający w ścisłej łączności ze zmartwychwstaniem, jest tajemnicą uwielbienia. Dlatego też wydarzenie krzyża widziane jest przez niego jako sąd obiektywny i eschatologiczny, jako „godzina” w której Bóg w sądzie miłości otacza chwałą siebie i swoje Imię (12,28). Bóg

⁴¹ Tamże, s. 208–209.

⁴² Tamże, s. 210–211.

⁴³ KJK, s. 94–100.

uwielbia siebie w Synu, który ucieleśnia Jego sąd, i w ten sposób czyni Syna realną manifestacją swojej chwały. Św. Jan charakteryzuje więc „godzinę” jako sąd i uwielbienie zarazem (J 12,20–36)⁴⁴.

IV. KRZYŻ A IDEA ZASTĘPCZOŚCI

Na krzyżu Syn zostaje opuszczony przez Ojca, gdyż realnie bierze na siebie i reprezentuje samym sobą grzech świata (2 Kor 5,14.21; Ga 3,13; Ef 2,14–16), jednocześnie go gładząc (J 1,29). Balthasar zwraca uwagę, że Jezusowe „za nas” nie może być rozumiane jedynie w znaczeniu prawnym i moralnym, gdyż jest zadośćuczynieniem w pełni rzeczywistym, by się tak wyrazić, „fizycznym”⁴⁵. Idea *zastępczości* oznacza więcej niż zewnętrzną jedynie śmierć w zastępstwie za grzeszników, czy też przyjęcie na siebie ich nieuchronnego wspólnego przeznaczenia ku śmierci, a tym samym śmierci każdego poszczególnego człowieka poczynając od Adama⁴⁶. Skuteczności ofiary Chrystusa wobec wszystkich ludzi nie uzasadni wystarczająco ani teoria prawnego przypisania zasług niewinnego na korzyść grzeszników, ani też zasada naturalnej solidarności, zgodnie z którą na mocy wcielenia Jezus reprezentuje przed Bogiem całą naturę ludzką⁴⁷. To prawda, że na krzyżu Jezus poniósł ostateczne konsekwencje swojej wcześniej nieustannie potwierdzanej solidarności z grzesznikami, jednak to modne dzisiaj słowo nie jest w stanie wyrazić całej głębi idei *zastępczości*⁴⁸.

Uzasadnienie posłuszeństwa Syna Bożego aż po śmierć na krzyżu solidarnością z ludźmi trwającymi pod przeznaczeniem przekleństwa śmierci⁴⁹ uznaje nasz Autor za niewystarczające, jako że Jezus nie jest jednym spośród wielu dźwigających wspólny ludzki los, lecz jedynym, który dźwignął grzech świata. Jego posłuszeństwo wynika z zupełnie wyjątkowej i niepowtarzalnej osobowej relacji do Ojca⁵⁰. Dyspozycyjność Jezusa wobec woli Ojca jest jakościowo całkowicie innej natury, niż wszystkich innych wolnych stworzeń. W przeciwnym razie krzyż Chrystusa nie byłby niczym więcej niż realizacją postawy właściwej stworzeniom w stosunku do Boga. A między tak rozumianą ludzką inicjatywą, a Chrystusem, który realizuje dzieło zadośćuczynienia Ojcu dźwigając cały grzech świata, istnieje zasadnicza różnica. To, co Chrystus czyni z pełną uległością względem Ojca, jest co prawda aktem w pełni ludzkim, staje się on jednak możliwy jedynie na bazie boskiej dyspozycyjności Syna wobec Ojca, która daje podstawę całej Jego ludzkiej egzystencji⁵¹. Aby więc zastępcze dzieło Chrystusa było skuteczne, musi On

⁴⁴ MP, s. 210–211.

⁴⁵ H. Urs von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, s. 68 (odtąd skrót: NK).

⁴⁶ MP, s. 223.

⁴⁷ H7, s. 192.

⁴⁸ KJK, s. 40.

⁴⁹ Por. P. Galtier, „Obéissant jusqu'à la mort”, *Revue d'ascétique et mystique* 1(1920), s. 113–145.

⁵⁰ H7, s. 197.

⁵¹ Tamże, s. 201–202. „Daß der Gottessohn diesen rein „adamitischen“ Akt in seine Bereitschaft zum Vater mitaufnimmt, ihm entschiedener und makelloser als irgendein anderer vollzieht, ist mit seiner

koniecznie być prawdziwym człowiekiem, gdyż tylko wówczas może w zastępstwie wziąć od wewnątrz na siebie i cierpieć doświadczenie grzechu świata, ale jednocześnie musi być Bogiem, gdyż na świecie żadna osoba ludzka nie może bez reszty zająć miejsca drugiej, gdyż naruszałoby to godność wolnej i odpowiedzialnej za siebie samą osoby⁵². Mówiąc o ekspiacyjnej ofierze Chrystusa trzeba więc widzieć tajemnicę unii hipostatycznej jako konieczny warunek możliwości dźwignięcia w sobie grzechu ludzi. Starcie woli Boga z rzeczywistością grzechu świata domaga się nie jakiegokolwiek, lecz szczególnego, boskiego podmiotu, który nie mógł stać się Bogiem na skutek wyniesienia, lecz już odwiecznie musiał być preegzystującą boską Osobą, jak to opisuje hymn z Listu do Filipian (Flp 2,6–11)⁵³.

W wyjaśnieniu zastępczości musi dojść do głosu nowotestamentalna idea Boga chwały, który jest tak wspaniałym i wielkodusznym w swojej miłości, iż bierze na siebie grzechy świata. Jest to, jak pisze Balthasar, zarówno miłość Ojca, który zezwala Synowi na zaangażowanie się w absolutnym posłuszeństwie ubóstwa i opuszczenia tam, gdzie nie jest On już niczym więcej, niż miejscem asymilującym Boży gniew, jak i miłość Syna, który w wolnym posłuszeństwie wypełnia wolę Ojca (Hbr 10,7), utożsamiając się z grzesznikami (Hbr 2,14)⁵⁴. Dla św. Jana (J 3,14; 20,9; por. 12,34) całe życie Jezusa jest w swej istocie miłością, wyrażającą się w poświęceniu samego siebie za tych, których dał Mu Ojciec (17,19). Szczególnie jednak jego kres, a więc męka i śmierć na krzyżu, stanowią objawienie dochodzącej do szczytu miłości względem grzeszników: *Umiłowawszy swoich, którzy byli na świecie, do końca ich umiłował* (J 13,1)⁵⁵. Końcowe interpretacje zarówno św. Pawła jak i św. Jana ukazują, że jedynie taka dwustronna miłość daje nam do ręki klucz do zrozumienia tajemnicy zastępczości. Tak prawne przypisanie, jak i fizyczna solidarność, są pojedynczymi, podporządkowanymi tej głównej idei, aspektami, które zostają przyjęte i dowartościowane w wyższej syntezie dzieła niepojętej miłości Boga⁵⁶.

Widziana w ten sposób zastępczość będzie więc oznaczała umotywowane miłością, absolutnie jedyne i niepowtarzalne wzięcie na siebie grzechu świata przez Jezusa Chrystusa, Boga–Człowieka. Tylko dlatego, że, będąc człowiekiem, jest On jednocześnie odwiecznym Synem Bożym, może podjąć się realizacji takiego zadania⁵⁷. Zagrożająca grzesznikom realna utrata Boga (*poena damni*) przyjęta zostaje przez miłość Boga, który stał się człowiekiem⁵⁸. Chrystus doświadcza w cierpieniu całej otchłani ludzkiego „nie” wypowiedzianego przeciwko miłości Boga⁵⁹. Podczas gdy zostaje On obarczony grzechami świata, Jego miłość posuwa

Menschwerdung gegeben; aber nur weil dieser Akt getragen und verwandelt wird durch den alle Geschaffenheit untergreifenden und die Gesamtexistenz Jesu begründenden Akt der kenotischen Bereitschaft des Sohnes zum Vater, wird die gemeinte Stiftung möglich“, s. 202.

⁵² Pl, s. 402.

⁵³ H7, s. 196.

⁵⁴ Tamże, s. 192.

⁵⁵ MP, s. 139.

⁵⁶ H7, s. 192.

⁵⁷ MP, s. 224.

⁵⁸ Tamże, s. 196–197: „Die Ölbergangst ist ein solches Mit-Leiden mit den Sündern, daß deren realer bevorstehender Gottverlust (*poena damni*) von der menschengewordenen Liebe Gottes in Gestalt eines *timor gehennalis* übernommen wird“.

⁵⁹ Tamże, s. 223.

się tak daleko, że nie odróżnia już siebie samego i swojego własnego losu od losu grzeszników, a tym samym doświadcza lęku i trwogi, na które oni sobie zasłużyli⁶⁰.

Zdaniem Balthasara szczególnego zaakcentowania domaga się fakt, że Chrystus na krzyżu umarł za wszystkich bez wyjątku ludzi. Każdy człowiek, bez względu na to, kim jest, ogarnięty zostaje miłością Boga. Za każdym stoi fakt odkupienia, a więc odkupieńcza miłość Syna Człowieczego. Jest ona tym większa, im więcej musiał On za konkretnego grzesznika wycierpieć. Dlatego też najubożsi, a wśród nich także ludzie maloduszni, którzy zasklepili się w sobie, pogrążyli się w nocy własnego egoizmu i pychy i nie są zdolni do miłości, są Jego najbliższymi braćmi. Twierdzenie, że Syn Boży nie umarł za wszystkich grzeszników, byłoby dla chrześcijanina herezją. Dla Chrystusa umierającego na krzyżu nie ma nikogo, kto by stał dalej niż pozostali. Dla Niego każdy stał najbliżej, każdego utożsamiał On z samym sobą i każdy był Jego bliźnim⁶¹.

Omawiając temat zastępczości nasz Autor przestrzega przed wyciąganiem fałszywych wniosków. Nie wolno, jak zauważa, twierdzić, że Jezus został ukarany przez Boga zamiast grzeszników, albo też, że czuł się przez Boga potępiony i umieszczony w piekle. To, co wyobrażamy sobie jako piekło, złęczone jest z nienawiścią wobec Boga. Bez sensem byłoby przypisywanie Ukrzyżowanemu najmniejszego nawet braku miłości wobec Ojca. Jednak wycierpienie tego, na co zasługuje sobie grzesznik, a mianowicie oddzielenia od Boga, może nawet całkowitego i ostatecznego, jest jako doświadczenie Syna Bożego, który stał się człowiekiem, ze wszech miar możliwe. Można nawet powiedzieć, że nikt nie jest zdolny głębiej cierpieć opuszczenia przez Boga niż Syn, którego całe życie było wspólnotą miłości z Ojcem. W tej ekstremalnej próbie wszystkimi wymiarami swojej egzystencji trzyma się On Boga, którego już nie odczuwa, ponieważ teraz w zastępstwie za grzeszników powinien doświadczyć, co znaczy stracić wszelki kontakt z Bogiem⁶². W „byciu wydanym” Chrystus w zastępstwie za nas, i to nieskończenie głębiej niż jakiegokolwiek stworzenie, doświadcza opuszczenia przez Boga i umierania w oddaleniu od Niego oraz ciemności wiecznej śmierci tkwiących w ludzkim grzechu. Wyłącznie bowiem jedyny Syn, którego pokarmem jest czynienie woli Ojca, może mieć świadomość, co oznacza brak tego pokarmu, i *pragnąć* (J 19,28). Jego jedyne w swoim rodzaju cierpienie ogarnia wszelkie możliwe doczesne i wieczne cierpienie stworzonego człowieka⁶³. Na krzyżu ciemność ogarnęła cały bez reszty horyzont pomiędzy niebem i ziemią, a nałożone cierpienie wydawało się być zupełnie bezsensowne i bezowoene. Doświadczenia Sługi Jahwe, cierpienie Hioba, a także świętych, którzy otrzymali łaskę uczestnictwa w synowskim doświadczeniu opuszczenia przez Boga, są tylko słabym echem tego, co z niepowtarzalną i nieporównywalną siłą przeżywał Bóg-Człowiek⁶⁴. Właśnie na takiej drodze człowiek został wywłaszczony ze swego grzechu, a Chrystus wszedł w posiadanie *kluczy śmierci i otchłani* (Ap 1,18).

⁶⁰ Tamże, s. 197.

⁶¹ H. Urs von Balthasar, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1983, s. 97.

⁶² KJK, s. 42–43.

⁶³ NK, s. 68.

⁶⁴ KJK, s. 44–45.

V. KRZYŻ JAKO WYDARZENIE TRYNITARNE

W twórczości Hansa Ursa von Balthasara dominuje trynitarna wizja tajemnicy krzyża. Znaczy to, że zaangażowana jest w niej cała Trójca Święta: Ojciec, który posyła Syna i opuszcza Go na krzyżu, a także Duch, który Ich jednoczy, jakkolwiek teraz już tylko w formie wyrazu, jaką jest separacja⁶⁵. Właśnie w godzinie krzyża urzeczywistnia się odwieczny plan trynitarny, mający na celu spalenie całej nieczystości grzechu w ogniu cierpiącej miłości. Są w nim zawarte płynąca z miłości, uczyniona przez Syna w duchu posłuszeństwa wolna oferta pojednania świata z Bogiem, upoważnienie i wyrażenie zgody ze strony Ojca na zrealizowanie przez Syna tego dzieła oraz inicjatywa Ducha, który jest nierozzerwalną jednością wolności Ojca i Syna. Musi zostać też uwzględniona konkretna droga realizacji tego zamiaru na drodze wcielenia, które jest warunkiem „cudownej wymiany” między grzechem, którym został obarczony Chrystus, i „cudowną łaską”⁶⁶. Krzyż Chrystusa, w którym bierze On na siebie całe cierpienie świata, potwierdza obraz Boga żywego, żyjącego pełnią życia⁶⁷.

Tajemnica krzyża stanowi szczególne objawienie tajemnicy Trójcy Św. Pierwszym działającym jest Ojciec: *Wszystko to pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa. [...] Albowiem w Chrystusie Bóg jednał świat ze sobą* (2 Kor 5,18 n.). To Ojciec posyła swojego Syna i każe Mu cierpieć i umierać w opuszczeniu. On własnego Syna oddał na zgubę, aby człowieka nie pozostawić samym w sytuacji jego zatracenia⁶⁸. Ukazuje się tak żywotny, że jest w stanie objawić swoje życie nawet w śmierci, a trynitarną wspólnotę w opuszczeniu. Jego podstawowe przymioty, sprawiedliwość i miłość, nie zlewają się ani nie mieszają ze sobą bez zróżnicowania, ale też nie istnieją obok siebie bez wzajemnego związku. W sposób w najwyższym stopniu dramatyczny tworzą one harmonijną całość i ukazują się ostatecznie jako tożsame⁶⁹. Znakiem, że dzieło pojednania zostało wypełnione, jest Duch Święty, który może być nazwany *Duchem Chrystusa*, albo też *Chrystusem w nas* (Rz 8,9–10). W tej perspektywie krzyż nabiera transparencji narzędzia pojednania między Ojcem i nami, którzy jesteśmy Jego synami dzięki Duchowi, który w nas mieszka (8,15)⁷⁰.

Właśnie tutaj na krzyżu, pisze Balthasar, zrodzenie Syna osiąga swoje ekstremum, dochodzi do stanu skrajnego oderwania i wywłaszczenia, a tym samym w niezrównany sposób manifestuje się odrębność Osób w Bogu⁷¹. Łączność między źródłem i tym, co z niego wytrysło, a więc jego emanacją, wydaje się być przerwana. Jako że w Synu skoncentrowany został wszelki grzech, który sprzeciwia się Bogu, doświadcza On opuszczenia przez Ojca. Źródło, dzięki któremu żyje odwiecznie, wydaje się być w tym momencie wyschniętym, a wszystko, czego dokonał z mandatu Ojca, zdaje się nie mieć najmniejszego znaczenia i pozostawać

⁶⁵ H7, s. 198.

⁶⁶ DK, s. 59–60.64.

⁶⁷ KL, s. 35.

⁶⁸ MP, s. 223; PI, s. 402; KL, s. 58.

⁶⁹ PI, s. 402.

⁷⁰ MP, s. 223.

⁷¹ DK, s. 64: „Die Zeugung des Sohnes geht bis zu einer äußersten Freigabe”.

bezużytecznym. W swojej głębi musi On znosić niemożliwy do pogodzenia kontrast między grzechem, który dźwiga w sobie, i wolą zbawienia miłującego Ojca. Jako ucieleśnienie grzechu nie może On znaleźć w Ojcu żadnego oparcia, zidentyfikował się bowiem z tym, co Bóg wiecznie odrzuca daleko od siebie. A przecież nadal pozostaje Synem, który całkowicie pochodzi ze źródła, jakim jest Ojciec, i dzięki któremu żyje. Stąd też bierze się przepelniające Go nieskończone pragnienie Boga, który stał się niedostępny. Płonie ono w Nim jako wieczny ogień, który jest teraz jeszcze podsycany i intensyfikowany przez Ducha. To właśnie Duch Święty, który towarzyszył Mu przez całe życie, jednoczy Go z Ojcem, wznagając aż do ostatecznych granic Ich wzajemną miłość. Tym samym w krzyżu odsłania się nieskończona różnica, odrębność między Osobami w Bogu, która jest zarazem przesłanką Ich wiecznej miłości, a więc wiecznego dialogu, w którym więzią miłości między Ojcem i Synem pozostaje Duch Święty. Tu także objawia się odrębność Ich działania w historii zbawienia, w ramach której świat oddalony od Boga zostaje z Nim pojednany. W tym wszystkim krzyż stanowi dramatyczny historiozbawczy zwrot. W Ukrzyżowanym spotykają się dwa przeciwstawne bieguny: gniew Boga, który nie chce pod żadnym warunkiem paktować z grzechem, lecz może jedynie odrzucić go i spalić; i coraz jednoznaczniej odsłaniająca się w tej nieubłaganej rozprawie z grzechem miłość Boga⁷².

W zdolności dźwignięcia nałożonego Mu ciężaru cierpienia, stając się uległym narzędziem w ręku gwałtownej mocy Ojca, Chrystus potwierdza swoje Bóstwo. Jedynie bowiem Bóg może pójść aż po kres opuszczenia Boga (*Gottesverlassenheit*). Wyłącznie Jego wolność jest do tego zdolna⁷³. Tym samym staje się możliwe do przecucia, że Bóg jest w stanie osiągnąć i ogarnąć wolność stworzenia, które zapada się w nicność absolutnego zatracenia, poprzez jeszcze głębszą, jako że właściwą Bogu, „redukcję ku nicości”: wolną przestrzeń absolutnego posłuszeństwa płynącego z miłości wobec absolutnego rozporządzenia⁷⁴. To, że Jezus jest Bogiem, zostaje potwierdzone przez samego Ojca, który wskrzesza z martwych Syna i wywyższa Go, jako Pana (*Kyrios*) wszystkich rzeczy. Tym samym staje się jawne, że Ten, który w pełni dobrowolnie wyrzekł się manifestacji swej boskiej godności (Flp 2,6; Hbr 12,2), posiadał ją już odwiecznie (J 17,5). Nasz Autor ma świadomość, że stajemy tutaj w obliczu przerastającego nas misterium. Pozostanie na zawsze tajemnicą, jak jest możliwe wyrzeczenie się boskiej formy dla Boga, któremu nie możemy przypisać żadnej stworzonej zmiany, ani też właściwego stworzeniom cierpienia czy posłuszeństwa. Dlatego też bezwzględnie koniecznym jest uznanie w Bogu niepojętej wolności, która pozwala Mu uczynić więcej i być innym, niż może to sobie wyobrazić stworzenie na bazie dostępnego mu pojęcia Boga⁷⁵.

Pisząc o krzyżu jako miejscu objawienia się Boga, Balthasar zwraca uwagę na pogłębiające się w godzinie krzyża milczenie, umotywowane bezcelowością

⁷² Tamże, s. 64–66.

⁷³ H7, s. 195–196.

⁷⁴ Tamże, s. 200: „Damit wird erahnbar, daß Gott die in Nichts der Verlorenheit entsinkende Freiheit der Kreatur einholen und untergreifen kann durch ein noch tieferes, weil eigentlich-göttliches „Nichten“: das Leersein des absoluten Liebesgehorsams für den absoluten Befehl“.

⁷⁵ Tamże, s. 196–197.

jakiegokolwiek dalszej mowy (Łk 22,67 n.). Wzbudza ono zdziwienie (Mk 15,5), a nawet wzgardę (Łk 23,9 nn.). Jezus staje się barankiem prowadzonym na rzeź, który nie otworzył swoich ust (Iz 53,7; Dz 8,32)⁷⁶. Dopiero na krzyżu, tam, gdzie dochodzi do całkowitej identyfikacji Chrystusa z *ciałem grzechu* (*Sündenfleisch*) (Rz 8,3), wypełnia się paradoks polegający na tym, że Syn, wyposażony w pełnię Boskiej władzy i posłany przez Boga w ciełe jako Jego Słowo, milknie, by stać się już tylko miejscem uderzającej w Niego woli Ojca⁷⁷. Nieartykułowany śmiertelny krzyk ukrzyżowanego Logosu przenikając wszystkie ciemności dosięga serca samego Boga, które właśnie w śmierci Chrystusa zostaje „trafione” aż do samej głębi⁷⁸. Tajemnica krzyża streszcza się w darze otwartego i dostępnego dla wszystkich serca, które wylało już całą krew. Kenoza dopełnia się w tym ostatecznym wywłaszczeniu (*Entleerung*)⁷⁹. Śmierć i zamilknięcie Logosu stają się w swej sile wyrazu tak centralne, że trzeba rozumieć Jego „nie-słowo” jako szczytowe objawienie Boga i Jego ostateczną wypowiedź⁸⁰. W Nim Bóg bez reszty otworzył przed ludźmi swoje serce. W Jego śmierci odsłaniają się ekstremalne rzeczywistości serca Boga, poza którymi nie ma już nic więcej, i tylko w niej staje się możliwe wyrażenie do samego końca miłości Boga, która przewyższa wszelką wiedzę (Ef 3,19)⁸¹. Tym samym Słowo, które zamilkło, nabywa absolutnej transparencji w stosunku do Ojca, który właśnie teraz może w Nim wyrazić siebie jak nigdy dotąd. Wyrzekając się jakiegokolwiek własnego słowa, manifestuje się ono jako Słowo Ojca, *odbłask Jego chwały i odbicie Jego istoty* (Hbr 1,3)⁸². Krzyż jest szczytowym świadectwem trynitarniej miłości. W pokorze uniżenia w posłuszeństwie aż po śmierć na krzyżu Chrystus pozostaje tożsamy z wyniesionym i uwielbionym Kyriosem. Łączność tych dwóch biegunów zapewniona jest przez absolutną miłość Boga do człowieka, skutecznie ujawniającą się w obydwu aspektach jako Jego chwala⁸³.

VI. KRZYŻ JAKO AKT WYDANIA NA OFIARĘ

Na krzyżu Jezus ukazuje się jako *wydany na ofiarę* (*Preisgebener*). Słowo *wydanie* (*Preisgabe*) wielokrotnie pojawia się w opisach męki (Mk 9,31 par.; 10,33 par.; 10,45 par.). Jezus zostaje wydany *w ręce ludzi, w ręce grzeszników, w ręce pogan*⁸⁴. Zdaniem Balthasara, teologia „wydania” może być rozumiana do samej głębi wyłącznie w sensie trynitarnym. Tym bowiem, który działa w dramacie męki Chrystusa, jest nade wszystko sam Bóg. Tajemnica krzyża dokonała się *z woli, postanowienia i przewidzenia Bożego* (Dz 2,23), dzięki miłości Ojca, który *nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał* (Rz 8,32). *On to*

⁷⁶ Tamże, s. 209.

⁷⁷ Tamże, s. 175.

⁷⁸ Tamże, s. 78-481.

⁷⁹ Tamże, s. 209-210.

⁸⁰ MP, s. 182.

⁸¹ 117, s. 78-508.

⁸² Tamże, s. 195-196.

⁸³ MP, s. 182.

⁸⁴ 117, s. 207.

zesłał swego Syna w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla usunięcia grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech (Rz 8,3)⁸⁵. W nieublaganym sądowym geście Boga Jezus z powodu ludzkich grzechów wydany zostaje w ręce grzeszników. Fakt wydania Syna przez Ojca jest znakiem Jego miłości do nas (Rz 8,35; Ga 2,20; Ef 5,1 itd.). To, że Bóg wydaje swojego Syna, należy, zdaniem Balthasara, do najbardziej niesłychanych stwierdzeń Nowego Testamentu. Trzeba przyjąć ten termin w pełnym tego słowa znaczeniu, nie zawężając jego znaczenia do takich jedynie wyrażeń jak „posłanie”, czy „dar”. Tu wydarzyło się to, co zostało oszczędzone Abrahamowi w stosunku do jego syna Izaaka: Chrystus z absolutną „premedytacją” zostaje opuszczony przez Ojca, wydany w ręce nienawistnych mocy i pozostawiony przeznaczeniu śmierci. Takie właśnie znaczenie ma fakt, że *Bóg uczynił Go grzechem* (2 Kor 5,21)⁸⁶.

Za św. Pawłem i św. Janem Balthasar ukazuje wydanie Jezusa jako dar Ojca, który z miłości do stworzonego przez siebie świata i w wierności zawartemu z nim przymierzcu daje to, co ma najcenniejszego, a więc swojego Syna (Rz 8,32; J 3,16)⁸⁷. Chrystus został *złożony w ofierze jako nasza Pascha* (1 Kor 5,7), ale w żadnym wypadku nie sam z siebie. W obliczu śmierci jest Mu dozwolone jedynie oczekiwanie, bez możliwości otwarcia ust (Iz 53,7). Jego ubóstwo, gdy chodzi o dysponowanie samym sobą, utożsamia się z posłuszeństwem w kompletnym opuszczeniu i pozostawianiem całkowicie w mocy woli Ojca. List do Filipian określa to mianem kenozy (Flp 2,7)⁸⁸. Już we wcieleniu zawarta jest nieskończona wola oddania się Ojca, a objawia ją Syn, który nie chce decydować o swoim losie, lecz we wszystkim poddaje się rozporządzającemu Nim Ojcu i działającemu Duchowi. Całe życie Jezusa Chrystusa jest już od chwili Jego stania się człowiekiem w założeniu eucharystyczne, będąc uosobionym darem Ojca dla świata. Urzeczywistnienie tego oddania podczas Ostatniej Wieczerzy, a także w męce i zmartwychwstaniu, jest aktualizacją od zawsze już zamierzonego ojcowskiego daru⁸⁹.

Prawda o byciu wydanym przez Ojca wymaga jednak, zdaniem naszego Autora, uzupełnienia o fakt aktywnego wydania siebie ze strony Chrystusa. Te dwa wymiary pozostają ściśle zespolone ze sobą. Takiego bowiem zbawczego dzieła, poprzez które Bóg jedna świat ze sobą, mógł Chrystus dokonać jedynie jako Syn Boży. Dlatego też późniejsza refleksja teologiczna, kompletując słusznie obraz, wyakcentuje, że, będąc Bogiem, Jezus wydaje samego siebie (*Sich-geben*): *On umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie* (Ga 2,20; Ef 5,2.25); *On przyszedł, aby swoje życie dać na okup za wielu* (Mk 10,45; por. 1 Kor 11,24; Ełk 22,19).

⁸⁵ MP, s. 200.

⁸⁶ Tamże, s. 202: „Wir müssen das «Dahingeben» im Vollsinm verstehen und es nicht zu «Sendung» oder «Geschenk» abschwächen. Hier ist geschehen, was Abraham an Isaak nicht zu tun brauchte: Christus wurde vom Vater in voller Absicht dem Schicksal des Todes überlassen; Gott hat ihn hinausgestoßen in die Mächte des Verderbens, ob diese nun Mensch oder Tod heißen.... Gott hat Christus zur Sünde gemacht. Nasz Autor cytuje tutaj: W. P o p k e s, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament, *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* 49(1967), s. 286-287.

⁸⁷ NK, s. 68.

⁸⁸ H7, s. 193.

⁸⁹ NK, s. 68.

Z wydaniem ze strony Boga współgra absolutne posłuszeństwo zgody Jezusa na bycie wydanym. Wydanie siebie ze strony Jezusa jest aktem posłuszeństwa wobec Ojca: *Mam moc oddać moje życie. [...] Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca* (J 10,18–19; por. Flp 2; J 5). *Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję. [...] Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję* (J 10,17–18)⁹⁰. Jego wydanie siebie (*Selbstpreisgabe*) jest więc działaniem w sensie przyzwolenia na bycie wydanym. Cały proces sądowniczy zostaje zawarty w ramach miłości Ojca, który wydaje (*preisgeben*) (J 3,16) i miłości Syna, który *pozwala się wydać* (*verfügung-lassen*). Tymi ramami zostaje też ogarnięty cały ciężar przekleństwa grzechu świata, który ciąży nad tym Jedynym, który go dźwiga (Ga 3,13). A ponieważ przekleństwo to wiedzie ku śmierci, nie jest ono prowizoryczne, lecz staje się definitywnym. Żadna wiara czy nadzieja nie jest w stanie ochronić Chrystusa przed zadaniem Mu śmiertelnym gwałtem. On, który jest przedmiotem takiego właśnie wydania, doświadcza tego w ramach swojej niepowtarzalnej formy czasu, w bez-czasie i absolutnej definitywności⁹¹.

Umycie nóg Apostołom i ustanowienie Eucharystii przez Chrystusa widzi nasz Autor jako Jego akt rozdania samego siebie (*Selbstverteilung*), który wprowadza w mękę i śmierć na krzyżu i ją antycypuje. Tajemnica krzyża jest co do istoty tożsama z tajemnicą Wieczernika. W przeddzień śmierci Chrystus składa dziękczynienie Ojcu za to, że przyzwolił Mu na tak daleko idącą dyspozycyjność, jako że stanowi ona jednocześnie najdoskonalsze objawienie miłości Boga i jej szczytowe uwielbienie⁹². Jezus rozdał przy stole swoje Ciało i Krew. Gest daru z siebie poprzedza w czasie mękę i jest złączony z pragnieniem pójścia aż *do końca* (J 13,1). Oznacza to, że rozporządzanie sobą (*Sichverfügen*) przechodzi w przyzwolenie na dysponowanie sobą (*Verfügen-lassen*). Chrystus zgadza się na bycie tym, którym rozporządzają (*Verfügt-werden, Sich-bestimmen-Lassen*). Bierność całej męki jest w najwyższym stopniu wyrazem czynnej woli oddania siebie i przekroczeniem granic samostanowienia na korzyść bezgraniczności poddania się woli Ojca⁹³. Eucharystyczne rozdanie siebie swoim uczniom, a przez nich całemu światu, jest gestem ostatecznym, eschatologicznym i przez to nieodwracalnym. Słowo Ojca, które stało się ciałem, jest przez Niego w sposób ostateczny dane i rozdzielone. Ani zmartwychwstanie, ani też wniebowstąpienie jako powrót do Ojca (J 16,18), nie są odwrotem od wcielania i eucharystycznego daru z siebie. Gdy Jezus mówi, że oddaje życie, aby je znów odzyskać (J 10,18), nie może być tu mowy o odebraniu tego, co raz zostało dane, i wycofaniu się z eucharystycznej postawy. Stan oddania podczas męki wyniesiony zostaje do rangi stanu wiecznego, tak że między Jego stanem „niebieskim” a stanem „eucharystycznym” nie można stwierdzić żadnej różnicy, która by dotyczyła wewnętrznego nastawienia. Całkowite oddanie się Jezusa Ojcu, wyrażające się w rozdzieleniu siebie podczas Ostatniej Wieczerzy, ma charakter ostateczny i oznacza, że powierza On swój los, a także sens i kształt zbawczego dzieła uznaniu Ojca, interpretacji Ducha Świętego oraz dalszemu urzeczywistnianiu i owocowaniu w Kościele⁹⁴.

⁹⁰ MP, s. 200–202; H7, s. 208.

⁹¹ Tamże, s. 208–209. Por. W. Popk e. s. jw., s. 23 n.

⁹² H7, s. 191–192.

⁹³ NK, s. 67.

⁹⁴ Tamże, s. 69–70.

Obok Ojca, który wydaje, i Syna, który wydaje siebie, pojawia się także zdrajca Judasz, przedstawiciel niewierzącego i niewiernego Izraela. Jest on ludzkim narzędziem wydania, inicjującym ziemską grę zrad, która zakończy się skazaniem Jezusa na śmierć. Wydanie przechodzi od chrześcijan ku Żydom, od Żydów ku poganom, od Piłata do Heroda i na odwrót. Zarówno Piłat, jak i Judasz, chcieliby się wyrwać z tej spirali i zrzucić z siebie odpowiedzialność. Nikt nie chce mieć nic do czynienia z Jezusem, opuszczonym i pozostawionym w samotności. W ten sposób *Bóg wszystkich poddał nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swoje miłosierdzie* (Rz 11,32). Choć, zdaniem naszego Autora, można tu mówić o paradoksalnej kombinacji między wydaniem ze strony Boga i zdradą grzeszników, nie ulega jednak wątpliwości, że Jezus jest przede wszystkim wydany przez Boga, a przez ludzi jedynie w tym sensie, że są oni narzędziami w ramach tego Bożego działania. W wydarzeniu tym rola ludzi, którzy wydają, jest druzgórna i podporządkowana, służąc realizacji tajemniczych Bożych planów⁹⁵.

W teologicznej wizji Hansa Ursula von Balthasara tajemnica Ukrzyżowanego doskonale współbrzmi z prawdą o Chrystusie Kyriosie (Flp 2,11) wyniesionym na prawicę Boga (Dz 2,33). Jest On jednak zwycięskim *Lwem z pokolenia Judy* (Ap 5,5) o tyle tylko, o ile pozostaje już na wieki zasiadającym na tronie Boga *Barankiem jakby zabitym* (Ap 5,6). Oznacza to więcej niż fakt, że ze względu na swoje zasługi stoi przed Ojcem jako orędownik, czy też, że Jego dokonana na ziemi w sposób krwawy ofiara trwa nadal bezkrwawo w niebie. Ojcowski akt ofiarowania Syna wszystkim przestrzeniom i czasom jest ostatecznym odsłonięciem samej rzeczywistości trynitarniej, w której Osoby boskie są „relacjami”, formami absolutnego oddania i miłującego wylania. Nie łamiąc i nie gwałcąc doczesnej struktury stworzenia, Bóg uczynił je w Eucharystii do tego stopnia podatnym, że mogło stać się ono nośnikiem trójjedynego życia. Język ludzkiej egzystencji — w swojej spontaniczności, jak i w poddaniu się przemocy cierpienia i śmierci — stał się całą mową Boga i Jego wyrażeniem siebie. Relacje o zmartwychwstaniu ukazują Chrystusa jako *posiadającego siebie* (*Sichselbstbesitzender*), który jest w najwyższym stopniu wolny i dzierży najwyższą władzę, a jednocześnie jako Syna, który w swoim kenotycznym oddaniu posunął się do ostateczności i nie zaprzestaje swego oddawania siebie, objawiając tym samym rzeczywistą moc i chwałę Boga. Za to, że mógł się tak poświęcić, uwielbia Ojca i na wieki pozostaje wobec Niego nieustannym eucharystycznym dziękczynieniem⁹⁶.

VII. KRZYŻ JAKO EPIFANIA CHWAŁY BOGA

We wszystkich rozważanych dotychczas aspektach tajemnicy krzyża powracał motyw chwały. Balthasar dostrzega bowiem nierozzerwalną więź między teologią krzyża i teologią chwały. Odwołuje się on w tym miejscu do myśli K. Bartha. Teologia chwały (*theologia gloriae*), jako uwielbienie tego, co Chrystus w zmart-

⁹⁵ MP, s. 200–202; H7, s. 208.

⁹⁶ NK, s. 70.

wychwstaniu uzyskał dla nas i tego, kim On jest jako Zmartwychwstały, nie miałaby najmniejszego sensu, jeśliby nie zawierała już zawsze w sobie teologii krzyża (*theologia crucis*), jako uwielbienie tego, czego On w swojej śmierci dokonał dla nas, i tego, kim On jest dla nas jako Ukrzyżowany⁹⁷. Właśnie na krzyżu grzeszna ludzka nieprawość rozbija się o nieskończoną sprawiedliwość Boga. Ostatnie zaprogramowane unicestwienie Jezusa przekształca się w Jego definitywne wyniesienie, a więc w Jego inronizację jako Kyriosa nad całym kosmosem. Tak dla św. Jana, jak i dla św. Pawła, jest jasne, że przed wszelką chwałą postawiony jest definitywnie i nieodwołalnie krzyż, jako że Chrystus uwielbiony jest zarazem tym, który został wcześniej ukrzyżowany. Chwała Jezusa jest ostatecznie chwałą Ukrzyżowanego, która manifestuje się już w wydarzeniu krzyża, jakkolwiek zajaśnieje w całej pełni dopiero w zmartwychwstaniu. W ten sposób jasnym się staje znaczenie stwierdzenia, że Chrystus podwyższony na krzyżu *przyciągnie wszystko ku sobie*⁹⁸.

Szczególnie dla św. Jana wydarzenie krzyża stanowi epifanię chwały Boga⁹⁹. Patrząc z perspektywy uwielbionego ciała Chrystusa na Jego ciało śmiertelne, wszędzie doświadcza on obecności Bożej chwały. Męka i śmierć, wkroczenie światła w ciemności, uniżenie się i zstąpienie z motywu miłości posunięte aż do ekstremum: wszystko to jest, według niego, wydarzeniem definitywnym, odsłaniającym nieprzekraczalną chwałę Boga, który ukazał się w ciele¹⁰⁰. Już więc w sędzie i śmierci na krzyżu ma miejsce uwielbienie Boga–Człowieka. To prawda, że zmartwychwstanie Jezusa jest jeszcze jednym dziełem Ojca, lecz do tego stopnia postulowanym wewnętrznie przez akt sprawiedliwości krzyża, że już właściwie w nim zawartym. W wizji św. Jana podniesienie na krzyżu i wyniesienie do chwały są jednym i tym samym wydarzeniem. Podobnie zresztą i dla św. Pawła nie ma innego wywyższonego, jak tylko Ukrzyżowany¹⁰¹. Zwycięstwo nad naszymi grzechami zostało odniesione przez Boga w ciele Jezusa Chrystusa. Niemożliwą jest interpretacja przyszłej chwały inaczej, jak tylko jako raz na zawsze aktualną *wspaniałość (Herrlichkeit) ukrzyżowanej miłości*¹⁰². W tym wolnym wydaniu siebie ze strony Chrystusa objawia się absolutna miłość Ojca¹⁰³. Przebity włócznią, podwyższony na krzyżu Chrystus, jest ostateczną ikoną do medytacji, widzianą i uroczyście ukazaną przez św. Jana (19,32). On jest kimś więcej niż *Ecce Homo*. Jest On *Ecce Deus*, jako definitywne objawienie się w majestacie swojej chwały Boga, którego nikt nigdy nie widział (1,18). W swej nietykalnej jedności ukrzyżowania i uwielbienia stanowi On promieniującą chwałą ikonę Ojca¹⁰⁴.

⁹⁷ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/1, Zürich 1953, s. 622 (cyt. za: MP, s. 184).

⁹⁸ MP, s. 212. Por. J. Blank, *Krisis. Untersuchung zur johanneischen Christologie*, Freiburg 1964, s. 289 nn.

⁹⁹ H7, s. 295.

¹⁰⁰ H1, s. 305.

¹⁰¹ H7, s. 211. Por. J. Blank, *ibid.*, s. 289 n., gdzie poddaje on krytyce tezę W. Thüsinga, który zbyt silnie, jego zdaniem, akcentuje dwie fazy: wywyższenia na krzyżu i uwielbienia.

¹⁰² DK, s. 68.

¹⁰³ MP, s. 201.

¹⁰⁴ Tamże, s. 216.

VIII. SKANDAL KRZYŻA JAKO TAJEMNICA MĄDROŚCI BOGA

Warto zwrócić jeszcze uwagę na motyw ukrycia i tajemnicy, przenikający całą twórczość Hansa Ursa von Balthasara. Pojawia się on w szczególności w opisie misterium krzyża. Kenozy, która właśnie w krzyżu osiąga swój szczyt, nie sposób sprowadzić ani też zredukować do czegoś już wcześniej znanego i wytłumaczalnego. Właśnie to sprawia, że Jezus w sposób ciągle nowy staje się dla świata zgorzeniem i skandalem. A ponieważ cała misja Jezusa bazuje na posłuszeństwie, wszystko to, co mogłoby Go oddalić od realizacji woli Ojca, jest dla Niego skandalem (Mt 16,23): zarówno Piotr, jak i szatan kusiciel. Jego pełna ryzyka egzystencja ma tę właściwość, że może stać się pułapką i przeszkodą: *Błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi* (11,6). Jego przepowiadanie wzbudza irytację (13,57; 15,12). Nie oszczędza On szemrzącym uczniom rozstrzygającego pytania: *To was gorszy?* (J 6,61), a nawet stanie się dla wszystkich okazją do upadku: *Wy wszyscy zwątpicie we Mnie* (Mt 26,31). Ukrzyżowany Mesjasz jest dla Żydów zgorzeniem (1 Kor 1,23) i sam prowokuje, aby Go odrzucić. Jest On kamieniem, który *został odrzucony przez budujących* (Ps 118,22), będąc *kamieniem obraży i skalą zgorzenia* (Rz 9,33; 1 P 2,6–8), a przecież stał się *kamieniem węgielnym* (Ps 118,22). Cały ten skandal spowodowany jest ukryciem, które przynależy do samej istoty ziemskiej egzystencji Jezusa, by skumulować się i stać się ewidentnie widzialnym w Jego męce i śmierci na krzyżu. „Słowo krzyża” jest w swej istocie słowem skandalicznym (1 Kor 1,23). *Zgorzenie krzyża* (Ga 5,11) wręcz prowokuje, aby mu się przeciwstawić. Pozostając jednak pozornie głupstwem i słowem pozbawionym mocy, objawia ukrytą tajemniczą mądrość Boga (1 Kor 2,7). *To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a to, co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi* (1,25)¹⁰⁵. Prawda krzyża wydaje się być skandalem dla Żydów i głupstwem dla pogan, jako że wydaje się świadczyć o słabości i głupstwie Boga, lecz właśnie w ten sposób manifestuje się w krzyżu cała moc i mądrość Boga (1,18,24)¹⁰⁶.

Balthasar zdaje sobie sprawę, że okazuje się ekstremalnie trudnym zrozumieć paradoks, który zawarty jest w rozziwieniu (*hiatus*) i kontynuacji zarazem między Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym. Jest to jednak konieczne, by nie pozostać przy czystym *sub contrario*, skąd droga nieuchronnie prowadzi od Lutra do Hegla, a więc ku analogii rozumowo wytłumaczalnej, której panami i posiadaczami stajemy się my sami. Skandalu krzyża nie wolno wyeliminować (Gal 5,11), aby krzyż Chrystusa nie został zniweczony (1 Kor 1,17)¹⁰⁷. Krzyż nie może stać się utajoną, trudno odkrywalną, ale kiedy już raz odkrytą, to wówczas wszystko wyjaśniającą kategorią doczesnego bytu, swego rodzaju prawem *wiecznego umierania i stawania się, spekulatywnym Wielkim Piątkiem* (Hegel), w którym ludzki rozum zostaje upoważniony do samodzielnego rozporządzania Bożym Słowem. W przeciwnym razie absolutna miłość zostałaby przelicytowana przez sprawną wiedzę, co oznaczałoby, że suwerenna wolność Boga, która by mogła decydować

¹⁰⁵ H7, s. 204–206.

¹⁰⁶ MP, s. 138.

¹⁰⁷ Tamże, s. 161.

zupelnie inaczej, została osądzona przez trybunał ludzkiego rozumu i w ten sposób skazana za to, czym w rzeczywistości jest¹⁰⁸. Wykraczając ponad wszelką logikę ludzką, śmierć Jezusa, która znaczy całe Jego życie, w swojej ostatecznej niemocy jest czynem i objawieniem mocy i mądrości Bożej (1 Kor 1,24), które bezgranicznie, aż do samego dna, wylewają się w słabość i głupstwo, będąc funkcją absolutnej miłości, przewyższającej mocą i mądrością ludzi (1,25)¹⁰⁹. Właśnie na tej drodze w niepojęty sposób objawia Bóg swoją chwałę.

Na zakończenie warto przytoczyć jeszcze jedną uwagę naszego Autora. Przestrzega on przed wizją życia Jezusa równoznacznego z absolutnym cierpieniem krzyża. To prawda, że cała Jego egzystencja znaczone jest przez fakt kenozы (Flp 2,7; Rz 8,3). Nie obarcza się On jednak jej ciężarem sam z siebie, lecz jest jedynie gotowy na przyjęcie go w „godzinie” ustalonej przez Ojca. Kenotyczna egzystencja Chrystusa — w przeciwieństwie do właściwego ludzkiemu życiu osaczenia przez śmierć — jest pełnym gotowości i dyspozycyjności oczekiwaniem na tę właśnie „godzinę”. Dlatego też, zauważa Balthasar, jest teologicznie błędnym interpretowanie całego życia Jezusa, od poczęcia aż po krzyż, jako nieprzerwanego pasma męczeństwa, abstrahując już od faktu, że nie odpowiadałoby to egzystencji autentycznie ludzkiej, w której wzajemnie przeplatają się radość i cierpienie, i która, jako chrześcijańska, opiera się zawsze na wierze, nadziei i miłości. Należałoby, zdaniem Balthasara, powiedzieć jeszcze więcej: Głębokie przeżycie dramatu opuszczenia ze strony Boga, związane z ekspiacyjną męką za innych, zakłada dogłębne doświadczenie bliskości Boga i życia, które pochodzi od Ojca. Staje się ono udziałem Syna nie tylko w niebie, lecz również w czasie ziemskiej misji w Jego człowieczeństwie, choć bez konieczności nieustannego trwania w stanie wizji uszczęśliwiającej. Tak naprawdę w stanie opuszczenia znaleźć się może tylko ten, kto poznał prawdziwą, pełną intymności zażyłość wspólnoty miłości z Ojcem¹¹⁰.

LA RIVELAZIONE DELLA GLORIA DI DIO NEL MISTERO DELLA CROCE DI GESÙ CRISTO PRESENTATA DA HANS URS VON BALTHASAR

RIASSUNTO

L'estetica teologica, intitolata „Herrlichkeit” (*Gloria*), costituisce la prima parte della grande sintesi teologica di Hans Urs von Balthasar. Il concetto della „gloria” trasferito a Dio significa la sua maestà assoluta, magnificenza e splendore del suo disinteressato amore che si rivela tanto nella creazione di Dio nel suo insieme quanto nelle sue azioni salvifiche che trovano in Cristo il loro apice insuperabile. Cristo stesso pu essere chiamato l'auto-glorificazione dell'amore divino. Egli rivela la gloria di Dio in tutta la sua vita. Il periodo prepasquale della vita di Gesù Cristo rimane solo un'introduzione e un preludio all'azione decisiva che si effettua nel mistero pasquale della morte e risurrezione di Gesù, l'insuperabile

¹⁰⁸ GL, s. 93.

¹⁰⁹ Tamże, s. 56.

¹¹⁰ H7, s. 200–201; Credo, s. 44–45.

rivelazione della gloria di Dio che a lode e gloria della sua grazia realizza nel Figlio fedelmente fino alla fine il suo progetto salvifico. La nostra ricerca si concentra sul mistero della croce visto come un momento particolare della manifestazione della gloria dell'amore divino. Vengono spiegati alcuni aspetti del mistero della morte di Cristo sulla croce, come segue: la vita di Cristo nella prospettiva della croce; prendere su di sé da parte di Cristo sulla croce della collera di Dio causata dal peccato del mondo; la croce come giudizio di Dio sul peccato; la questione della sostituzione vicaria realizzata sulla croce; la croce come evento trinitario; l'offerta che Cristo fa di se stesso sulla croce; la croce come epifania della gloria di Dio; lo scandalo della croce come mistro della saggezza di Dio. In tutta la nostra ricerca viene particolarmente sottolineato il momento della gloria che penetra l'avvenimento della croce. Nella teologia di Balthasar già la croce piena di gloria che irradia dal Crocifisso, visibile per solo con gli occhi della fede.