

# Tadeusz Dola

---

## Krzyż odpowiedzią Boga na grzech człowieka

---

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 44/2, 347-356

---

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. TADEUSZ DOLA

Uniwersytet Opolski

Wydział Teologiczny

## KRZYŻ ODPOWIEDZIĄ BOGA NA GRZECH CZŁOWIEKA

Zmaganie się z pytaniem o sens krzyża Chrystusa towarzyszy chrześcijańskiej myśli od początku. Wbrew, zdawać by się mogło, oczywistemu osądowi, że dramat ukrzyżowania Jezusa z Nazaretu uwłaczał godności i sprzeciwiał się rozsądkowi człowieka, że przeczył dobroci i wielkości Boga, chrześcijanie głosili orędzie o krzyżu Chrystusa, który jest dla nich znakiem mocy i mądrości Bożej (por. 1 Kor 1,17-25) oraz powodem do chluby (por. Ga 6,14). Teologiczna refleksja nad tajemnicą krzyża rozpatruje śmierć Jezusa w kontekście ludzkiego grzechu. Krzyż postrzegany jest jako boska reakcja na grzech. Bóg przez krzyż wyzwala człowieka z grzechu i wskazuje mu drogę osiągnięcia zbawienia. Taki sposób spojrzenia na krzyż pojawia się też w tekstach Jana Pawła II. Poniższe rozważania inspirowane będą w wielu punktach myślą papieską.

### 1. *Amor sui usque ad contemptum Dei*<sup>1</sup>

Krzyż widzieć można jako kulminację dziejów zbawienia, których początki opisane zostały w Księdze Rodzaju. Ważną rolę odegrała w nich decyzja pierwszego człowieka, w której została zakwestionowana i zburzona relacja, jaką Bóg ustanowił pomiędzy sobą jako Stworzycielem a człowiekiem jako swoim stworzeniem. Relacja ta wyrażona została m.in. w przykazaniu, jakie Bóg dał człowiekowi „w ogrodzie Eden”: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać do woli, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2,16n). Wydarzenie, które doprowadziło do przekroczenia tego przykazania i które tym samym zachwiało ustanowiony przez Boga porządek stworzenia, przedstawione zostało w Księdze Rodzaju w formie dramatycznego obrazu. Jego bohaterami są kobieta, mężczyzna i Szatan. Kobieta staje przed pokusą ominięcia Bożego nakazu zabraniającego zrywania owoców z drzewa poznania dobra i zła. Chcąc ją nakłonić do tej decyzji, Szatan ucieka się do zniekształcenia Bożego nakazu i przypisania Bogu nieuczciwych wobec człowieka intencji. Sugeruje najpierw kobiecie, że Bóg zakazał spożywania owo-

<sup>1</sup> Miłość siebie aż do negacji Boga. Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 28. Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 14.

ców ze wszystkich drzew ogrodu. Kobieta koryguje podpowiedź Szatana. Zdaje się jednak nie zauważać zamysłu skrytego w jego wypowiedzi, by podważyć aurytety Boga i wzbudzić do Niego nieufność. Wprost zamysł ten widoczny jest w skierowanej do kobiety zachęcie spożycia owocu oraz w zapewnieniu, że wbrew słowom Boga spożycie zakazanego owocu nie przyniesie żadnych negatywnych konsekwencji; wręcz przeciwnie, dzięki zerwaniu owocu człowiek upodobni się do Boga, będzie bowiem znał dobro i zło. Szatan pokazuje Boga jako zazdrosnego stróża swojej wiedzy, dzięki której ma przewagę nad człowiekiem. To nie jest Bóg, który kierowany dobrocią i miłością stwarza człowieka na swój obraz, czyniąc go partnerem w panowaniu nad stworzonym światem, ale zawistny Demiurg panujący nad człowiekiem. Człowiek może jednak – zgodnie z podpowiedzią Szatana – wyzwolić się spod Jego panowania, jeśli posiadzie boską wiedzę, jeśli tak jak Bóg będzie znał dobro i zło (por. Rdz 3,5).

Sformułowanie: „znać dobro i zło” domaga się wyjaśnienia. Najpierw trzeba zauważyć, że występuje ono nie tylko w opisie pierwszego grzechu człowieka. W różnych kontekstach przybiera zmieniające się zabarwienia znaczeniowe. Wśród nich szczególnie przydatne dla interpretacji tej formuły użytej w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju jest jej rozumienie wskazujące na posiadanie wszechwiedzy o świecie; takiej wiedzy, która przysługuje wyłącznie istotom wyższym lub samemu tylko Bogu<sup>2</sup>. Idąc dalej tym torem znaczeniowym można mówić, że tylko Bóg wie o tym, co dobre i złe, ponieważ On ustala cały porządek rzeczy i określa, co jest z nim zgodne, a co mu się sprzeciwia zarówno w sferze bytowej, jak i moralnej. Te spośród istot stworzonych przez Boga, które cieszą się wolnością, mogą poddać się ustaleniemu przez Boga porządkowi bądź też – korzystając z daru wolności – postąpić wbrew niemu. Ktoś, kto lekceważy Boże ustalenia, układa świat według siebie, stawia się tym samym w miejscu Boga, ponieważ tworzy własny porządek rzeczywistości, ignorując czy wręcz burząc ten, który został zaplanowany przez Boga; neguje Boży zamysł, uznając swój za lepszy. Biblia wyraziła to w obrazowych słowach: „(...) niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy” (Rdz 3,6). Człowiekowi się wydaje, że skonstruowana przez niego koncepcja kształtowania świata jest ciekawsza, atrakcyjniejsza i przynosząca więcej satysfakcji niż ta, którą otrzymał w spadku od Boga. Człowiek nie odrzuca Boga, ale nie zgadza się z Jego widzeniem świata i siebie. Zdaje się dostrzegać w Bogu zagrożenie dla budowania własnych wizji istnienia świata i obecności w nim człowieka. Bóg staje się w jego mniemaniu konkurentem, któremu nie zależy na rzeczywistym dobru człowieka. On „wie, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3,5). Ten tekst z Księgi Rodzaju bliski jest każdemu, kto chciałby

---

<sup>2</sup> Por. O. Wahl, *Erkennen*. II. *Biblich*: 1. *Im Alten Testament*, w: LThK<sup>3</sup>, kol. 775n; H. Renckens, *Erkenntnis von Gut und Böse*, w: BL<sup>2</sup>, kol. 416n; G. v. Rad, *Teologia Starego Testamentu*, t. B. Widła, Warszawa 1986, s. 130.

tworzyć świat zgodnie z własnymi założeniami, bez konieczności liczenia się z jakimkolwiek autorytetem istniejącym poza nim.

Sprzeciw człowieka wobec Boga, który miał miejsce na początku ludzkich dziejów, otworzył drogę do wprowadzania i powiększania obszaru zła w świecie. Za sprawą człowieka świat, który został stworzony przez Boga jako dobry (Rdz 1,12.18.21.25.), a nawet bardzo dobry (Rdz 1,31), zatracą swą pierwotną harmonię i staje się terenem zmagania się dobra ze złem. Szatanowi udaje się znajdować w człowieku sojusznika w burzeniu pierwotnego dobra całego stworzenia. Analizując upadek Adama, Augustyn upatruje jego przyczynę w braku ufności człowieka w Bożą dobroć i pysznym upodobaniu w sobie samym. W grzechu człowieka stają naprzeciw siebie dobroć Boga, który uczynił człowieka wolnym i rozumnym, i pycha człowieka zapatrzzonego w siebie; grzech to konfrontacja miłości Boga, obdarzającego człowieka najwyższym dobrem, i miłości własnej człowieka, odrzucającego dobrodziejstwa Bożej łaski przez upodobanie w sobie. Konsekwencją grzechu – stwierdza Augustyn – jest powstanie dwu państw: „Dwojaka tedy miłość dwojakię państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta (*amor sui usque ad contemptum Dei*); niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta (*amor Dei usque ad contemptum sui*). Ziemskie – w sobie chwały szuka, niebieskie – w Panu”<sup>3</sup>. Pyszne zapatrzenie człowieka w siebie wyraża się w ziemskim państwie żądzą panowania nad innymi, przekonaniem o własnej potędze i mądrości oraz zabieganiem o własne dobro.

Analizując upadek Adama w świetle myśli augustyńskiej, Karol Wojtyła widzi w nim zwrot w dziejach człowieka i świata. Świat przestaje być terenem współpracy człowieka z Bogiem, a zaczyna być coraz bardziej terenem sporu między człowiekiem a Bogiem, „terenem zaspokajania pychy człowieka zamiast szukania chwały Stwórcy”<sup>4</sup>. Taki stosunek człowieka do Stwórcy wiąże się ściśle z widzeniem Boga, w którym jawi się On jako „ograniczenie” człowieka, „a nie źródło wyzwolenia i pełni dobra”<sup>5</sup>. Bóg utrudnia, a nawet uniemożliwia pełny rozwój człowieka; zamyka przed nim przestrzenie, w których człowiek mógłby rozwinąć zawarty w nim naturalny potencjał i osiągnąć doskonałość. W tej pierwszej negacji Boga w imię miłości własnej człowieka nie dochodzi jeszcze do całkowitego odrzucenia Boga i zakwestionowania Jego istnienia. Nie jest to radykalny ateizm, a jedynie decyzja, by nie podporządkować się Bożemu nakazowi. Po jego przekroczeniu pierwsi ludzie dostrzegają swój błąd, co uwidacznia się w ich zachowaniu i rozmowie z Bogiem (Rdz 3,7-13). Pierwszy grzech sprowadza na człowieka i całe stworzenie negatywne konsekwencje, nie doprowadza jednak do całkowitej negacji Boga, także w sferze istnienia<sup>6</sup>. Trudno znaleźć w dalszych ludzkich dziejach

<sup>3</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tł. W. Kubicki, XIV, 28 [*Pisma Ojców Kościoła*, red. J. Sajdak, t. 12], t. 2, Poznań 1934, s. 401.

<sup>4</sup> K. Wojtyła, „Znak, któremu sprzeciwić się będą”. *Rekolekcje w Watykanie. Rzym-Watykan-Stolica Apostolska, 5-12 III 1976*, Poznań-Warszawa 1976, s. 32.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 1986, nr 38.

<sup>6</sup> Por. K. Wojtyła, „Znak, któremu sprzeciwić się będą”..., s. 34.

ślady zdecydowanego odrzucania istnienia Boga czy całkowitego braku idei Boga. Pewne przejawy poglądów ateistycznych można wprawdzie spotkać na obrzeżach wierzeń religijnych, które są powszechne w przestrzeni i czasie; pojedynczy filozofowie głoszący materialistyczny ateizm pojawiają się w starożytności, jednak dopiero w epoce nowożytnej zaczęto konstruować radykalne koncepcje ateistycznej wizji świata, znajdujące szersze grono zwolenników.

Kontekst mentalnościowy sprzyjający rozwojowi idei ateistycznych zaczyna się kształtować od czasów Kartezjusza. Według Jana Pawła II, to właśnie Kartezjusz był filozofem, który „stał się początkiem nowej epoki w dziejach myśli europejskiej”. To on „zainaugurował wielki zwrot antropocentryczny w filozofii”<sup>7</sup>. Kartezjańskie *Cogito, ergo sum* (myślę, więc jestem) zainspirowało do uprawiania filozofii, której punktem wyjścia był człowiek poznający rzeczywistość z własnej, subiektywnej perspektywy. Filozofia klasyczna stawiała istnienie w punkcie wyjścia filozoficznych dociekań. Istnienie warunkowało myślenie. Byt istniejący obiektywnie, niezależnie od poznającego podmiotu, odkrywany jest w procesie poznawczym; byt jest czymś pierwotnym w relacji do myślenia. Kartezjusz zmienił tę relację. Pierwszeństwo przyznał myśleniu. I tak tradycyjna filozofia bytu zaczęła przekształcać się w filozofię myślenia. W pierwszej – istnienie decydowało o myśleniu, w drugiej – istnienie uwarunkowane jest przebywaniem w sferze ludzkiej świadomości. Filozofowanie zmierza w stronę antropocentrycznej absolutyzacji rozumu, który staje się autonomicznym sędzią rozstrzygającym w sposób ostateczny o istnieniu i prawdzie. To istnieje, co da się pomyśleć. Założenia skrajnie racjonalistyczne objęły wszystkie sfery ludzkiego życia. Dotyczyć miały nie tylko teoretycznego myślenia, ale i działania. Przyznanie rozumowi ludzkiemu absolutnego autorytetu wykluczyło jakąkolwiek pozaludzką instancję, która mogłaby stanowić dla niego konkurencję. Takie stanowisko myślowe nie było w stanie zaakceptować istnienia Boga. W świecie, który jest racjonalny i możliwy do przeniknięcia rozumem, Bóg jest niepotrzebny, a nawet mógłby zagrażać autonomii człowieka. Jeśliby nawet Bóg istniał, należy myśleć i działać tak, jak gdyby Boga nie było. Augustyńskie *amor sui usque ad contemptum Dei* przyjęło postać antropocentrycznego zachwyty człowieka nad geniuszem własnego umysłu, dla którego okazuje się zbyteczne istnienie Boga, ponieważ rozum jest w stanie rozwiązać wszelkie zagadki egzystencji i tak uporządkować świat, by był on całkowicie poddany człowiekowi, zapewniając mu szczęśliwe życie, które nie będzie ograniczane w wolnym i naturalnym rozwoju.

Klasycznym przykładem filozofa, według którego idea Boga odbierała człowiekowi jego wielkość i autonomię, był Ludwik Feuerbach. Napisał on słowa, które uznać można za rozbudowany wariant formuły augustyńskiej charakteryzującej postawę człowieka odrzucającego Boga w imię miłości własnej: „(...) musimy w miejsce miłości boga uznać miłość człowieka za jedyną, prawdziwą religię, w miejsce wiary w boga krzewić wiarę człowieka w siebie samego, w swe własne

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 55, por. s. 47n; por. tenże, *Pamięć i tożsamość*, s. 16n.

siły, wiare, że los ludzkości nie zależy od istoty znajdującej się poza nią lub ponad nią, lecz zależy od niej samej, że jedynym diabłem człowieka jest sam człowiek: człowiek prymitywny, zabobonny, egoistyczny i zły, ale też jedynym bogiem człowieka jest sam człowiek”<sup>8</sup>. Człowiek – który prawdziwie siebie pokocha, uwierzy w siebie – dojdzie do przekonania, że Bogiem, w którego dotychczas wierzył jest on sam. W ten sposób wyzwoli się od skonstruowanych przez siebie religijnych urojeń, odkryje własną tożsamość i swoje miejsce w świecie.

Z jeszcze większą zajadłością atakuje ideę Boga Fryderyk Nietzsche. W religii, zwłaszcza w chrześcijaństwie, dopatruje się największego zła dla człowieka. Chrześcijaństwo niszczy prawdziwą miłość i wszelką nadzieję życia. Krzyż Chrystusa, stanowiący centrum tej religii, jest dla Nietzschego znakiem sprzysiężenia „przeciw zdrowiu, piękności, pomyślnemu udaniu się, waleczności, duchowi, dobroci duszy, przeciwko samemu życiu...”<sup>9</sup>. By odzyskać prawdziwą wolność, człowiek powinien wyzwolić się od chrześcijańskiego krzyża, a także od innych wartości głoszonych przez chrześcijaństwo. Należy odrzucić krępujące człowieka zasady moralności i postępować według własnego uznania, zgodnie z tym, „co serce podpowie”, a w każdym razie „poza dobrem i złem” w tradycyjnym rozumieniu wywodzonym z Bożych przykazań<sup>10</sup>. Bóg, szczególnie ten, w którego wierzą chrześcijanie, sprzeciwia się szczęściu człowieka. Chcąc być szczęśliwym, człowiek powinien wyzbyć się wiary w Boga i dojść do przekonania, że sam może zająć Jego miejsce. Będzie to spełnienie największych pragnień i ambicji, które nosi w sercu: „jeśliby bogowie byli, jakżebym ja zniósł, abym bogiem nie był! Przeto nie ma bogów”<sup>11</sup>. Tęsknota za tym, by być jak Bóg, każe Nietzschemu wykreować ideę nadczłowieka, który miałby urzeczywistnić marzenia o niczym nieograniczonej wielkości<sup>12</sup>.

Poglądy Feuerbacha i Nietzschego znajdowały w ich czasach spore grono zwolenników. Również współcześnie przeciw wobec Boga – który reklamowany jest jako postawa bliska człowiekowi postępowemu, otwartemu na nowe odkrycia naukowe, po prostu człowiekowi rozumnemu – cieszy się niemałą popularnością. Niektóre idee, a nawet dosłowne sformułowania Feuerbacha i Nietzschego, powielane są przez współczesnych propagatorów ateizmu<sup>13</sup>. Ich analiza pokazuje, że są one rozbudowanym, wzbogaconym o historyczne i współczesne doświadczenia człowieka wariantem pokusy, przed którą stanął pierwszy człowiek: być jak Bóg. Grzech pierwszego człowieka, który uwierzył bardziej Szatanowi niż Bogu, godząc się na przedstawioną przez niego koncepcję Boga przeciwnego dobru człowieka, zapoczątkował dzieje ludzkiej negacji Boga. W imię troski o własny

<sup>8</sup> L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953, s. 318.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Antychryst. Przemiana wszystkich wartości*, tł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 103.

<sup>10</sup> Tenże, *Poza dobrem i złem*, tł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905, s. 246.

<sup>11</sup> Tenże, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tł. W. Berent, Warszawa 1912, s. 100.

<sup>12</sup> Tamże, s. 7nn.

<sup>13</sup> Zob. np.: R. Dawkins, *Bóg urojony*, tł. P. J. Szwajcer, Warszawa 2007.

nieskrępowany rozwój i chęci otwarcia możliwości całkowitego decydowania o sobie człowiek odrzucił Boga i postawił siebie w Jego miejsce. Przez całą historię świata, a w szczególności w ostatnich stuleciach, człowiek ulegał pokusie ujętej przez Augustyna w formule: *amor sui usque ad contemptum Dei*. Mimo obecnych ciągle w ludzkich dziejach postaw i inicjatyw ateistycznych, Bóg stale wychodzi naprzeciw człowiekowi, usiłując przekonać go do siebie. Buduje w tym świecie rzeczywistość, którą opisać można skrótowo augustyńskim *amor Dei usque ad contemptum sui*.

## 2. *Amor Dei usque ad contemptum sui*<sup>14</sup>

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że Bóg stale dążył do tego, by przekonać człowieka, że nie stanowi dla niego zagrożenia. Objawiając siebie, pokazywał, że jest wręcz przeciwnie, wszelkie Jego działania służą ludzkiemu dobru. U podstaw takiej wizji Boga leży biblijny opis początków świata. Poświadczą on, że człowiek jest kimś wyjątkowym wśród wszystkich istot. W całym dziele stworzenia jest szczególnie uprzywilejowany, na co wskazują słowa o podobieństwie do Boga i powierzeniu mu przez Boga zadania panowania nad stworzonym światem (Rdz 1,26-28). Księga Rodzaju podpowiada, że Bóg czyni człowieka swoim partnerem w świecie; ma on współdziałać z Bogiem w rozwijaniu i udoskonalaniu stworzenia.

Sprzeciw człowiekowi wobec Bożych zamierzeń zdaje się radykalnie burzyć stosunek Boga do człowieka. Człowiek odrzuca Bożą propozycję wspólnego budowania zapoczątkowanego przez Boga dzieła stworzenia. Zawiódł boski eksperyment wyposażenia człowieka w wolność i oczekiwania, że człowiek, korzystając z tego wyjątkowego daru, podejmie w sposób nieprzymuszony współdziałanie z Bogiem w kształtowaniu świata, który miał stawać się rzeczywistością bosko-ludzką. Decyzją człowieka na scenie świata otwarła się szersza przestrzeń dla obecności i aktywności Szatana, który, zyskując zaufanie człowieka, nakłonił go do negacji Boga w imię rzekomej afirmacji siebie. Zamiast być sprzymierzeńcem Boga, człowiek uwierzył Szatanowi i doszedł do przekonania, że powinien zerwać zadzierzgnięte w samym stworzeniu Przymierze z Bogiem i stanąć wobec Niego nie w pozycji partnera, ale konkurenta. Uznał, że zdolny jest decydować o tym, co dla niego jest dobre, a co złe.

Przywołana wcześniej refleksja augustyńska zawiera stwierdzenie, że już u samych początków, w momencie grzesznej decyzji człowieka, cała rzeczywistość uległa rozdwojeniu. Powstało państwo ziemskie i państwo niebieskie<sup>15</sup>. To ostatnie scharakteryzowane zostało przez Augustyna formułą *amor Dei usque ad contemptum sui*. Z kontekstu wynika, że w określeniu „miłość Boga” Augustyn wskazuje na Boga jako przedmiot ludzkiej miłości. W państwie niebieskim

<sup>14</sup> Miłość Boga aż do negacji siebie. Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 28.

<sup>15</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XVI, 28.

człowiek oddaje chwałę i cześć Bogu, jest Mu całkowicie poddany, kocha Boga, i to do tego stopnia, że gotów jest dla tej miłości pogardzać sobą, a nawet zanegować samego siebie.

Tak opisana miłość zdaje się sprzeciwiać godności człowieka. Trudno zrozumieć Boga, który oczekuje od człowieka, by pogardzał sobą, sprzeciwiał się samemu sobie, negował siebie ze względu na miłość do Boga. Pojmowanie miłości jako negacji siebie dla Boga ukształtowała chrześcijańska tradycja, kiedy usiłowała wniknąć w tajemnicę miłości Boga do człowieka, której wyjątkowym przejawem jest krzyż Chrystusa<sup>16</sup>. Próby wyjaśniania miłości do Boga, która pojmowana jest jako gotowość całkowitego poświęcenia, a nawet negacji siebie dla Boga, odwołują się właśnie do boskiej postawy miłości do człowieka, w której Bóg, pragnący zapewnić szczęście swojemu stworzeniu, daje siebie człowiekowi, licząc się z tym, że zostanie przez niego odrzucony, wzgardzony i zabity na krzyżu.

Objawiona w Synu Bożym, zwłaszcza Jego śmierci krzyżowej, miłość Ojca jest doprowadzonym do ostateczności sprzeciwem Boga wobec grzechu człowieka, którego istotą jest miłość siebie aż po negację Boga. Śmierć Syna Bożego na krzyżu jako sposób przeciwstawienia się Boga grzechowi wywołuje u człowieka spontaniczny protest. Złagodzić go może spojrzenie na krzyż w świetle całych dziejów zbawienia, a szczególnie jego usytuowanie w tajemnicy życia trójjedynego Boga<sup>17</sup>. Dzieje świata i człowieka biorą swój początek w Bogu. Ich rozwój i trwanie także w Bogu znajdują uzasadnienie. Ukazana przez Jezusa Chrystusa prawda o trynitarnym życiu Boga rzuca światło na bosko-ludzkie relacje od początku naznaczone grzesznym sprzeciwem człowieka wobec Boga.

Miłość Boga do człowieka – wyrażająca się w gotowości oddania Syna przez Ojca, by wyzwolić człowieka z grzechu, i decyzji Syna, w której wyzbywa się On postaci boskiej, by przyjąć człowieczeństwo i oddać życie za zbawienie świata – wypływa z trynitarnej miłości Ojca do Syna w Duchu Świętym. Boskie działania, w których Ojciec daje Syna światu i wraz z Synem wylewa na ludzi Ducha, są odsłonięciem wewnątrzboskich relacji. Wyrażają odwieczne i nieustanne przekazywanie przez Ojca swego bóstwa Synowi w akcie zrodzenia. Wszystko to, co posiada Ojciec, należy również do Syna (por. J 17,10). Rodząc Syna, Ojciec wyzbywa się samego siebie, wszystko daruje Synowi. Nie oznacza to jednak unicestwienia, ponieważ istotą Boga jako Ojca jest rodzenie Syna. Bóg jest Ojcem, kiedy rodzi Syna, oddając mu siebie samego i niczego nie zachowując dla siebie. H. U. v. Balthasar interpretuje boski akt ojcowskiego oddania jako wewnątrzboską kenozę<sup>18</sup>. W akcie tym widzieć bowiem trzeba z jednej strony potęgę Boga, który jest w stanie darować wszystko, co posiada, pozostając Bogiem, a jednocześnie niemoc i bezsilność, ponieważ Ojciec niczego nie pozostawia dla siebie, ale wszystko ofiaruje Synowi. Ojcowskie wyzbycie się siebie znajduje odpowiedź

<sup>16</sup> Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 15.

<sup>17</sup> Jedną z takich prób jest teologia H.U. v. Balthasara; por. *Theodramatik*, t. 3: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 295-337.

<sup>18</sup> Tamże, s. 303.



w postawie Syna, który, przyjmując wszystko od Ojca, oddaje Ojcu na powrót to, co od Niego otrzymał. W bóstwie Ojca i Syna, uwidaczniającym się we wzajemnym całkowitym oddaniu się sobie, ma również udział Duch Święty. Tak samo jak Ojciec i Syn, nie istnieje dla siebie, ale jest osobową Miłością udzielającą się Ojcu i Synowi. Treścią trynitarnego życia jest Miłość, która znajduje wyraz w całkowitym zwróceniu siebie samego ku drugiemu. Osoby boskie istnieją przez to, że wyzbywając się siebie, wzajemnie oddają się sobie.

W tych wewnątrztrynitarnych relacjach otwiera się nieskończona przestrzeń dla zaistnienia rzeczywistości pozaboskiej. Stworzony przez Boga świat znajduje uzasadnienie w motywowanej miłością boskiej gotowości dawania siebie innym, a przez to liczenia się z możliwością rezygnacji z tego, co zdaje się być wyłącznie boskie. Wewnątrzboska kenozą warunkuje kolejne działania trójjedynego Boga, które niosą z sobą ryzyko doznania bezsilności i uniżenia. Za takie boskie kenotyczne akty Balthasar uznaje stworzenie świata i człowieka jako istoty wolnej, Przymierze zawarte z Izraelem, a wreszcie krzyż Chrystusa<sup>19</sup>.

Stwarzając człowieka, Bóg obdarza go wolnością. Dzięki temu darowi człowiek powodowany miłością, która jest odbłaskiem stwórczej miłości Boga, jest w stanie skierować się całą swą egzystencją do Boga w wolnym akcie oddania się swemu Stwórcy. Człowiek stworzony na obraz Boga odzwierciedla w tej postawie wzajemną relację osób boskich, afirmując w wolności boską propozycję udziału w trójjedynym życiu. Będąc istotą wolną, człowiek może jednak nie zaakceptować swego naturalnego skierowania ku Bogu, zawierającego się w jego podobieństwie do Stwórcy; w swej wolności jest w stanie odwrócić się od Boga i odrzucić Jego zaproszenie do udziału w boskim bytowaniu. To zlekceważenie Bożego zaproszenia uwidacznia bezsilność Boga wobec stworzenia; Stwórca doświadcza kenotycznej niemocy, którą znosi w imię miłości do człowieka, któremu dał udział w boskiej wolności.

Mimo zanegowania przez człowieka już u początków stworzenia boskiego zamysłu stwórczego, Bóg, kierując się miłością, ponawia próbę zwrócenia człowieka ku sobie, oczekując od niego wolnej decyzji zawierzenia siebie swemu Stwórcy. Zawiera w tym celu Przymierze z Noem, Abrahamem, narodem wybranym. Wchodząc z Izraelem w Przymierze, Bóg składa obietnicę opieki nad narodem. I choć Izrael wielokrotnie łamał Przymierze, dla Boga – który jest Bogiem wiernym – Przymierze pozostaje nierozzerwalne. Bóg w swej miłości do ludzi podjął w wolności postanowienie o samoograniczeniu. Obdarowywanie ludzi miłością i dobrocią nie ma u Boga granic. Dlatego Bóg nie przymusza Izraela do zachowania zobowiązań płynących z zawartego Przymierza, respektując jego wolność. Wobec nieposłuszeństwa narodu, Bóg okazuje się bezsilny. Nieskończona potęga miłości Boga zderza się ze sprzeciwem człowieka, okazując swą niemoc. Paradoks objawiającej się światu mocy, a jednocześnie bezsilności Boga osiąga swą kulminację w krzyżu Chrystusa.

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 305n.

Aktem samoograniczenia Boga w Jego wielkości było już wcielenie, w którym Syn Boży wyzbył się swej Bożej postaci i przyjął postać sługi. Był to początek, stanowiący jednocześnie ontologiczną podstawę, objawiania się w Chrystusie miłości Boga, która skłania do oddania siebie innym, poświęcenia się dla dobra drugich, godząc się nawet na zatrącenie siebie ze względu na innych, na poniesienie śmierci, „i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,8). Postawa wyzbywania się siebie, by być dla innych, jest podstawową zasadą istnienia Jezusa Chrystusa<sup>20</sup>. Widoczna jest w słowach i gestach Jezusa. Swój punkt szczytowy osiąga na krzyżu oraz w wydarzeniach go poprzedzających. Wyprzedzeniem krzyża, będącym równocześnie jego wyrazistą zapowiedzią, jest Ostatnia Wieczerza, w czasie której Jezus rozdaje uczniom chleb, wypowiadając słowa: „Bierzcie, to jest Ciało moje”, a następnie podaje kielich z winem i mówi: „To jest moja Krew (...), która za wielu będzie wylana” (Mk 14,22-24). Gesty „rozdania” ciała i krwi oraz towarzyszące im słowa są dobitnym znakiem gotowości oddania całego siebie, swego życia do dyspozycji innych. Jezus nie pozostawia niczego dla siebie, wyzbywa się nawet swego życia z miłości do Boga i ludzi. Pozwala, by rozporządzano nim do końca. Gesty i słowa z Wieczernika nabierają dramatycznego realizmu, gdy następnego dnia Jezus zostaje pojmany, poddany okrutnej kauce i ukrzyżowany. Na krzyżu dokonano się ostateczne objawienie Boga jako miłości, która, pragnąc dobra drugiego, posuwa się do rezygnacji z siebie i wyzbycia się siebie aż do końca: *amor Dei usque ad contemptum sui*<sup>21</sup>.

Miłość, która doprowadziła Chrystusa na krzyż, była jednocześnie uniecznieniem grzechu. Czyn Chrystusa stanowił przeciwieństwo do czynu Adama. Chrystus w swym człowieczeństwie ukazał się jako drugi Adam (por. Rz 5,12nn), który nadał ludzkim dziejom nowy kierunek. Nowy Adam przyjął wobec Boga tę postawę, której Stwórca oczekiwał od początku od pierwszego człowieka. Kierując się miłością i całkowitym posłuszeństwem do Boga jako swego Ojca, Chrystus, Syn Boży, w ufnym zawierzeniu nieskończonej miłości i dobroci Ojca oddaje Mu się do końca, nie zostawiając niczego dla siebie. W tym boskim synowskim oddaniu uczestniczy też człowieczeństwo. Chrystus posłuszny jest Ojcu nie tylko jako Syn Boga Ojca, ale także jako człowiek. Posłuszne poddanie się Ojcu jest zgodne z Bożą sprawiedliwością, a ponieważ jest dziełem dokonany przez Boga-Człowieka, przynosi usprawiedliwienie całemu światu (Rz 5,12-21).

Na krzyżu spotyka się z sobą miłość Ojca, który posłał Syna dla zbawienia świata, z miłością Syna, który oddaje siebie Ojcu i ludziom. Miłość Syna posiada wymiar boski, ale jako miłość Boga wcielnego jest jednocześnie miłością ludzką, która wprowadzona została w świat boski przez osobową jedność człowieczeństwa i Bóstwa w Jezusie Chrystusie. Na krzyżu miał miejsce najdoskonalszy akt nie tylko miłości boskiej, ale też miłości człowieka do Boga, bo była to miłość

<sup>20</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowska, Kraków 1970, s. 201-204; H. Schürmann, *Jesu ureigner Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg im Br. 1975<sup>2</sup>, s. 121-155; A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 285-294.

<sup>21</sup> H.U. v. Balthasar, *W pełni wiary*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 212.

aż do ostatecznej negacji siebie. Wskazana została tym samym każdemu człowiekowi droga udziału w dokonanym przez Chrystusa usprawiedliwieniu. Augustyńska formuła: *amor Dei usque ad contemptum sui* otrzymała na krzyżu potrójny sens. Śmierć krzyżowa była dziełem miłości Boga, który tak „umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3,16); była aktem miłości Chrystusa Syna Bożego, który siebie oddaje Ojcu za grzechy świata; oraz miłością Chrystusa Człowieka, który odkrywa w Bogu kochającego Ojca i przyjmuje posłusznie Jego wolę gotów oddać Mu wszystko, nawet życie. Grzech jako pyszne, egoistyczne upodobanie siebie posunięte aż do pogardy i odrzucenia Boga znalazł więc odpowiedź w krzyżu Chrystusa, na którym miłość Boga dotyka granic niedostępnych myśleniu ludzkiemu: Bóg umiera z miłości do człowieka.

## **DAS KREUZ ALS GOTTES ANTWORT AUF DIE SÜNDE DES MENSCHEN**

### **Z u s a m m e n f a s s u n g**

Die im Artikel geführten Erwägungen stützen sich auf die im Augustinus Werk *De civitate Dei* (XIV, 28) enthaltene Opposition zwischen der in der Formel *amor sui usque ad contemptum Dei* (die bis zur Verachtung Gottes gesteigerte Selbstliebe) ausgedrückten Haltung und der als *amor Dei usque ad contemptum sui* (die bis zur Verachtung seiner selbst gehende Gottesliebe) bezeichneten Haltung. Die erste Formel bestimmt das Wesen der menschlichen Sünde, die zweite drückt die Antwort Gottes auf den freien Akt des menschlichen Widerspruchs dem Schöpfer gegenüber aus. Die Sünde tauchte in der Welt auf, als Adam der Versuchung erlag, wie Gott zu werden und wie Er Gut und Böse zu erkennen (Gen 3,5). Das Gegenteil dieser sündigen Haltung war die gerechte Tat des zweiten Adam – Christus, der Gott Vater gehorsam sich selbst bis zum Tod, und zwar dem Tod am Kreuz, erniedrigt (Flp 2,8). Die im Kreuz Christi anwesende grenzenlose Liebe Gottes dem Menschen gegenüber ist seine Antwort auf die menschliche Entscheidung der Verneinung Gottes im Namen der Liebe des Menschen zu sich selbst.

Słowa kluczowe: krzyż, grzech, miłość, uniżenie, stworzenie

Keywords: cross, sin, love, humiliation, creation