

Eduard Christen

Człowiek jako obraz Boga i teologiczne znaczenie tego wyrażenia : rozważania nad antropologią teologiczną

Studia Theologica Varsaviensia 27/1, 5-14

1989

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EDUARD CHRISTEN

**CZŁOWIEK JAKO OBRAZ BOGA I TEOLOGICZNE
ZNACZENIE TEGO WYRAŻENIA****(Rozważania nad antropologią teologiczną)**

Treść: Wstęp; I. Człowiek jako imago Dei w Księdze Rodzaju; II. Przewrót w myśleniu Pawłowym; III. Interpretacje jednostronne — uproszczenia; IV. Znaczenie teologiczne.

WSTĘP

Temat „Człowiek jako obraz Boga” długo uważano za crux interpretum. W toku dziejów egegeci i dogmatycy przedstawiali bardzo różne interpretacje. Były też i takie okresy, kiedy o tym nie mówiono. Dziś jednak rośnie zainteresowanie tym tematem, prawdopodobnie dlatego, że od teologii coraz bardziej oczekuje się odpowiedzi na wiele kwestii antropologicznych.

Pojęcie imago Dei w Starym i Nowym Testamencie nie jest identyczne. Istnieje tu jednak ścisły związek.

I. CZŁOWIEK JAKO IMAGO DEI W KSIĘDZE RODZAJU

Istotne elementy starotestamentowej teologii podobieństwa znajdujemy w Księdze Rodzaju 1, 26n — we fragmencie pochodzącym z tradycji kapłańskiej P. W młodszym Opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 1, 1—2, 4a), którego podstawę stanowi schemat siedmiu dni (nakazy kultowe!), szóstego dnia zostaje stworzony człowiek (Adam): „A wreszcie rzekł Bóg: „*Uczyńmy człowieka na Nasz obraz (selem), podobnego Nam (demut). Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwie-*

rzętami pełzającymi po ziemi!" Stworzył więc Bóg człowieka na Swój obraz (selem), na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę." (Rdz 1, 26n)

Dla zrozumienia i uchwycenia teologiczno-antropologicznej relewancji imago Dei człowieka nie wystarczy przeanalizować wyrażenia „selem” i „demut”, ponieważ może być przecież wiele teorii obrazu. Jedynie uwzględnienie kontekstu prowadzi do wiarygodnej egzegezy.

a) Cały tekst Księgi Rodzaju 1, 1—2, 4a jest teologią stworzenia i próbuje dać odpowiedź na pytanie o początek: skąd pochodzi wszystko, co jest? Odpowiedź brzmi: Wszystko stworzył Bóg Izraela. Ponieważ zgodnie z tradycją kapłańską On jest Bogiem wszelkich nakazów kultowych oraz porządku religijnego kształtowania dziejów, w ten sam więc uporządkowany sposób będzie postępować jako Stwórca świata. Człowiek zostaje stworzony szóstego dnia jako „ukoronowanie i zakończenie” Bożego działania stwórczego.

b) Ponownie jakoś istoty ludzkiej uwydatnia wola Stwórcy, by uczynić człowieka na Swój obraz (selem). Pojęcie „obraz” zawiera pewną relację. To, że człowiek jest obrazem Boga, implikuje szczególną relację do Boga, więź z Nim. Chcąc uniknąć wszelkich błędnych interpretacji, autor dodaje „demut” tzn. „podobny”, nie taki sam — człowiek jest bowiem stworzeniem i nigdy nie będzie Bogiem (Rdz 3).

c) Z „selem” ściśle wiąże się zadanie panowania. Człowiek jako stworzenie pozostające w szczególnej relacji do Stwórcy przewyższa wszystkie inne stworzenia — relacja do innych istot żyjących zostaje mu zadana jako panowanie nad nimi. Ponieważ to zadanie człowieka opiera się wyłącznie na jego podobieństwie (tj. na jego więzi z Bogiem, Panem wszystkiego), nie może on panować autonomicznie. Podobieństwo aktualizuje się w spełnianiu zadania w świecie.

d) W Rdz 1, 27n z podobieństwem do Boga wiąże się w końcu jeszcze inna myśl: „być mężczyzną i kobietą”. Panowanie nad innymi stworzeniami ma być twórcze i rodzące życie. Tym samym w podobieństwie człowieka do Boga wyraża się Boże panowanie i kreatywność — i to tworzy podstawę godności człowieka. Księga Rodzaju 5, 1—2 potwierdza te wyniki egzegezy przez ten sam kontekst („stworzył mężczyznę i niewiastę”). Myśl o imago Dei w człowieku jako relacji do Boga, która określa relację do istot żywych, jest fundamentem godności ludzkiej i zobowiązuje do szacunku wobec życia ludzkiego: „... upomnę się o życie każdego u jego bliźniego. Kto

przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na wyobrażenie Boga." (Rdz 9, 5c—6)

Podsumowując możemy stwierdzić: w Starym Testamencie imago Dei człowieka rozumiane jest nie jako statyczna definicja istoty ludzkiej, lecz jako wyraz jego „istotnych relacji”, przy czym „relacja do Boga” jest relacją zasadniczą, określającą „relację do świata”.

II. PRZEWRÓT W MYŚLENIU PAWŁOWYM

Fragmety z Księgi Rodzaju pochodzące z tradycji kapłańskiej i dotyczące imago Dei różnie interpretowano w starotestamentowej literaturze mądrościowej, a następnie u Filona z Aleksandrii i gnostyków. Część tych interpretacji znacznie odbiega od siebie. Wątek imago Dei podejmuje w Nowym Testamencie literatura Pawłowa. Pojawiają się w niej jednak tak całkowicie różne tradycje, że nie sposób mówić o spójnej i zwartej nauce św. Pawła o imago Dei. Mimo to nie ulega wątpliwości: przeważnie rozwija apostoł myśl o imago Dei w kontekście chrystologii i historii zbawienia. A jaki jest tego rezultat?

1. Dla Pawła nie tyle człowiek-Adam, co Chrystus Jezus jest obrazem i podobieństwem Boga. Należy tu uwzględnić dwa fragmenty, a mianowicie 2 Kor 4, 4 i Kol 1, 15 — równie istotny jest też Hbr 1, 3.

a) W 2 Kor 4, 4 Paweł konstatuje z żalem, że nie wszystkich, którym głosi, „oślnił (...) blask Ewangelii chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga." (... ton fōtison euaggeliou tēs doxēs tou Christou, hos estin eikōn tou Theou); ponieważ wielu „umysły zaślepił bóg tego świata”. Ewangelia jest nowiną o doxa Bożego i wywyższonego Pana. Doxa samego Boga zabłysła w Nim i jawi się w świecie jako eikōn Boga. Oba pojęcia wyjaśniają chrystologiczne Objawienie. Dla naszego pełnego wiary poznania oznacza to: kto poznaje Chrystusa, ogląda „obraz Boga” i „Bożą chwałę” w Nim.

b) Według Kol 1, 15 Chrystus jest „obrazem Boga niewidzialnego — Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (... eikōn tou Theou tou aratou, prōtotokos pasēs ktiseōs). W całym hymnie Kol 1, 15—20 interesująca jest koncentracja Bożego działania stwórczego i odkupieńczego w Jezusie Chrystusie; On jest Kosmokraterem i Odkupicielem, Bóg jest w Nim obecny w całej Swojej pełni (w. 19). Dlatego pełnia „Boga niewi-

działnego” jawi się w Chrystusie tak, że jest On dla nas wiarygodnym „obrazem Boga” i jako „Pierworodny wobec każdego stworzenia” ma nad nim władzę. Chrystus re-prezentuje Boga w stworzeniu. Gmina ma poznać, że nie jest zdana na jakieś siły kosmiczne, lecz że Bóg działa (kreatywnie i odkupieńczo) w i przez Swój „eikōn—Chrystusa” i cały świat ma w Swoim ręku. Jako „Pierworodny wobec każdego stworzenia” Imago-Chrystus wskazuje na zmartwychwstanie i zapowiada nowe wieczne bytowanie i życie dla całego stworzenia. c) Tę samą eikoniczną chrystologię przedstawia Hbr 1, 3, chociaż nie ma w nim wyrażenia eikōn: „... przemówił do nas przez Syna, Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat.” (w. 2). Następne zdanie uzasadnia, dlaczego to „Objawienie w Synu” przewyższa wszystkie objawienia proroków: „*Ten (Syn), który jest odbłaskiem Jego chwały* (apaugasma tēs doxēs) *i odbiciem Jego istoty* (charaktēr tēs hupostaseōs) ...” Terminy charaktēr i apaugasma są paralelami treściowymi i zastępują ostatecznie eikōn.

Jezus Chrystus jest pośrednikiem działania stwórczego i odkupieńczego Boga — co przedstawiają wszystkie wspomniane fragmenty. Jego Ewangelia jest wiarygodna dlatego, że w Nim samym ujawnia się blask Bożej „doxa” (2 Kor 4, 4; Hbr 1, 3) i w „obrazie” czyni On widzialnym „Boga niewidzialnego (Kol 1, 15). Te chrystologiczne predykaty wyjaśniają teologię Objawienia. Chrystus ujawnia nam „obraz” Boga. Dlatego Chrystusowe „bycie-obrazem-Boga” można rozumieć jedynie jako wyraz Jego „objawieniowej funkcji”: Chrystus jako „obraz Boga” pozostaje w istotowej relacji do Boga i dlatego Jego relacja do świata jest odkupieńczym pośrednictwem. 2. Obok tych fragmentów są teksty odnoszące się do imago Dei człowieka: są to: Kol 3, 10; Rz 8, 29; 1 Kor 15, 49.

a) Według Kol 3, 1 ochrzczeni razem z Chrystusem „powstali z martwych” do nowego życia. Po oznajmieniu Zbawienia następuje nakaz Kol 3, 1nn), by żyć zgodnie z nową sytuacją zbawczą. Człowiek ochrzczone w Chrystusie stał się nowym człowiekiem, którego obowiązują nowe zasady zachowania, np. wzajemne okłamywanie godne jest potępienia, „*boście zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego ...*” (Kol 3, 9—10a). Nowy człowiek „*odnawia się ku głębszemu poznaniu (Boga), według obrazu* (kat'eikona) *Tego, który go stworzył.*” (3, 10b). Ochrzczone odnawia się za pośrednictwem Chrystusa. Należy uwzględnić jednak pewną isto-

tną różnicę: Chrystus jest eikōn tou Theou (2 Kor 4, 4), gdy tymczasem ochrzczeni są i będąc odnawiani kat' eikona (Kol 3, 10, też Ef 4, 24). Stają się „obrazem obrazu”.

b) obok kontekstu parenetyczno-etycznego istnieje w literaturze Pawłowej jeszcze kontekst eschatologiczny: Podobieństwo człowieka do Boga otwiera perspektywę eschatologiczną. Zmartwychwstanie Chrystusa zapoczątkowuje spełnienie naszego zbawienia i obdarza nas nadzieją zmartwychwstania (1 Kor 15, 35nn). Oczywiście teraz nosimy jeszcze „obraz ziemskiego (człowieka)”, Adama, zyskamy jednak „obraz (człowieka) niebieskiego” (1 Kor 15, 49). W liście do Rzymian Paweł dodaje dla wyjaśnienia: „*Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by stali się na wzór obrazu Jego Syna* (summorfus tēs eikonos tou huiou autou), *aby On był pierworodnym między wielu braćmi.*” (Rz 8, 29)

c) Przemiana w nowego człowieka następuje „za sprawą Ducha Pańskiego” (2 Kor 3, 18). Teraz już dzięki „zwróceniu się do Pana” zasłona odsłania się ochrzczonego (2 Kor 3, 16). „*My wszyscy z odsoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu.*” (2 Kor 3, 18). W posługiwaniu Ducha” (2 Kor 3, 8) dana jest nadzieja (2 Kor 3, 12), aby kiedyś w sensie eschatologicznym, ostatecznym „*stali się na wzór obrazu Jego Syna*” (Rz 8, 29). Wtedy „obraz (człowieka) niebieskiego” przyćmi ostatecznie „obraz ziemskiego (człowieka)” (1 Kor 15, 49). Duch Pański stymuluje ten proces przemiany w obraz Chrystusa; ten sam Duch doprowadza do eschatologicznego finału, kiedy w zmartwychwstaniu także i somatyczny człowiek zostanie odmieniony. To ten Duch, „*co wskrzesił Chrystusa z martwych*”, teraz w nas mieszka i „*przywróci do życia*” nasze „*śmiertelne ciała*” (Rz 8, 11; Ef 1, 17—20). Dlatego ciało w swojej doskonałości jest sōma pneumatikon (1 Kor 15, 44 n).

3. Na koniec tych wskazówek do Nowego Testamentu pozwolę sobie jeszcze na trzy uwagi:

1. To, co tutaj przedstawiłem, nie jest całkowitą egzegezą, lecz streszczeniem jej najistotniejszych rezultatów.

2. W omówieniu tym przedstawiłem najpierw wymiar chrytologiczny, a następnie antropologiczno-etyczny i eschatologiczny nauki o imago. W rzeczywistości nie sposób ich oddzielić. Zwłaszcza odłączenie etycznego nakazu od perspektywy eschatologicznej nie jest zgodne z Pawłowymi naukami o

imago Dei. Egzegetyczne rozwikłanie tego splotu nie jest możliwe.

3. Zarówno kontekst chrystologiczny jak i antropologiczno-etyczny znajduje pewien oddźwięk we wczesnym Kościele. Uwagę zwraca tu pneumatologiczne kuriozum: Duch Św., który stymuluje przemianę człowieka „na wzór obrazu (...) Syna”, sam zostaje nazwany „doskonałym obrazem doskonałego Syna” — po raz pierwszy przez św. Grzegorza Cudotwórcę. Atanazy i Cyryl z Aleksandrii przyjmują tę pneumatologiczną wersję nauki o imago.

III. INTERPRETACJE JEDNOSTRONNE — UPROSZCZENIA

W tradycji imago Dei człowieka pozostaje tematem teologii i przepowiadania. Na szczególną uwagę zasługuje nowotestamentowa wypowiedź: Chrystus jest prawdziwym obrazem Boga, a człowiek jest, wzgl. powinien stać się, „obrazem obrazu” Chrystusa. Dla wielu Ojców Kościoła Logos w swoim bóstwie jest doskonałym obrazem Boga, a nie jako verbum incarnatum. Wylania się tu nowa koncepcja antropologiczna: nie całość cielesno-duchowa człowieka, lecz jedynie „wyższy człowiek” tzn. jego nous czyli mens ukształtowany jest na wzór obrazu Chrystusa. Imago Dei promieniuje co najwyżej pośrednio na ciało i to, co cielesne. „Spirytualizacja” w sensie „odmaterializowania” imago w człowieku zyskuje wielki wpływ na średniowieczną teologię. Nawet teolodzy nowożytności nie zawsze mogą stawić czoła temu trendowi. Dzisiejsi egzegeci są jednak na ogół co do tego zgodni, że podział istoty ludzkiej na „dwie statyczne części” — ducha i ciało — nie odpowiada myśleniu biblijnemu tradycji kapłańskiej.

W historii teologii rozwinęła się jeszcze inna interpretacja jednostronna. W teologii imago wyraźnie wyczuwa się scholastyczne myślenie w kategoriach „statycznych bytów i substancji”. Myśląc w ten sposób stajemy przed szczególnym pytaniem: czy przez grzech człowiek utracił czy też nie utracił imago Dei? Pytanie to rozpętało burzę dyskusji między teologami protestanckimi i katolickimi. Teologia scholastyczna określiła imago Dei jako „przyrodzony atrybut”, niezbywalny i zakotwiczony w „istocie człowieka”. Natomiast teolodzy protestanczy obstawali przy tym, że grzech wymazał imago Dei w człowieku albo pozostawił jedynie „resztki” — ponieważ imago Dei jako „nadprzyrodzona” łaska jest „dodatkiem” do „natury” i „istoty” człowieka. Polemiki te były zbyt jedno-

stronne. Schemat „przyrodzony-nadprzyrodzony” okazał się z biegiem czasu zbyt statyczny. W oparciu o ten schemat nie sposób było ująć istoty biblijnego określenia „człowieka jako obrazu Boga”. W Rdz 1, 26n i w chrystologiczno-historiozbawczych fragmentach Nowego Testamentu założeniem jest człowiek jako dynamiczny podmiot działania i jako taki pozostaje w relacjach, w których „doskonali swoją istotę i zgodnie z nią żyje”.

IV. ZNACZENIE TEOLOGICZNE

Przed dogmatyką staje interesujące zadanie. W oparciu o kategorię „relacji” i pojęcie „dynamicznej podmiotowości i osobowości” można rozwinąć naukę o imago Dei, płodną dla chrystologii i teologicznej antropologii jak również dla innych traktatów dogmatycznych.

1. Człowiek jako „byt w relacji”

Egzegeci zdecydowanie stawiają na relację między człowiekiem a Bogiem. To „coram Deo” określa relację osobową. Gdziekolwiek człowiek doskonali swoją istotę jako osoba, myśli, planuje, działa, czyni to „przed Bogiem”. Z punktu widzenia teologii stworzenia musi oznaczać to: człowiek jest stworzony przez Boga jako „partner dialogu”. Innymi słowy: Bóg wzywa człowieka i oczekuje od niego odpowiedzi w zachowaniu (Rdz 1, 26n).

Teologiczna kategoria „podobieństwa do Boga” wyraża „dialogalne bycie” człowieka. Jako stworzenie człowiek wprowadzony jest w świat i określany przez podwójną relację — do Boga i do świata. Dlatego należy zdefiniować człowieka jako „byt w relacji”. Jeżeli człowiek w sposób filozoficzny definiowany jest jako „byt statyczny i samoistny”, to relację do Boga można zrozumieć jedynie jako akcydentalną. W teologii taka ontologia nie jest moim zdaniem możliwa do przyjęcia, ponieważ zagraża ona teologii stworzenia u samych jej podstaw. Z teologicznego punktu widzenia człowiek jest tym, czym jest, przede wszystkim ze względu na relację zależności od Boga Stwórcy. Jako stworzenie „coram Deo” postawiony zostaje w relacji do świata i w tej relacji należy go pojmować. Innymi słowy: więź człowieka z otoczeniem złączona jest istotowo z zależnością człowieka jako stworzenia od Boga. Wypowiedź „człowiek jest obrazem Boga” odwołuje się właśnie do tej nierozwiązalnej jedności między re-

lacją do Boga i do świata. Człowiek „stawia Boga jako obraz” przed światem i w świecie, ponieważ pojmuje swoje działanie w świecie jako zadanie dane przez Boga i dlatego tę relację do Boga przyjmuje za kryterium.

2. Grzech jako zaprzeczenie imago Dei

Człowiek grzeszy w zasadzie już wtedy gdy kreuje sam siebie na absolutny podmiot swojej relacji do świata i zrywa istotową jedność relacji do Boga i świata. Skutkiem tego staje się grzesznikiem a jego działanie w świecie i ze światem — grzechem. Ani stwórczo-ontologiczna relacja zależności od Boga, ani relacja do świata nie przestają tym samym istnieć, ale opcja i czyny człowieka im się przeciwstawiają. „Podmiot absolutny” pozostaje w sprzeczności z jednością relacji przez to, że albo neguje albo sam normuje i określa relację do Boga. Założeniem tej absolutyzacji, z punktu widzenia teologii, jest „iluzoryczna ontologia” i nieprawdziwość rozumienia samego siebie.

Skutkiem „absolutyzacji samego siebie” jest absolutna autonomia w zachowaniu: człowiek sam sobie wyznacza normy i zasady swojego działania. Dlatego też nie może przekazać światu „obrazu i odbicia Boga”, ale jedynie „obraz i odbicie samego siebie”. Pozostawiane przez niego ślady człowieka tracą potencjalność transcendencji i imago Dei. Grzech jest trwałą próbą urzeczywistnienia w miejsce imago Dei imago hominis. Innymi słowy: grzech zmierza ku „byciu człowiekiem bez Boga”, od-dziela to, co w rzeczywistości jest złączone, a mianowicie bycie człowiekiem i odniesienie do Boga.

Od tych rozważań przechodzimy do pozytywnego wniosku, że prawdziwe bycie człowiekiem zawiera relację do Boga, oznacza to: prawdziwe bycie człowiekiem jest „byciem coram Deo” — nigdy jego zaprzeczeniem. Jeżeli więc człowiek w działaniu wychodzi od takiego rozumienia samego siebie, stawia świat w relacji do „obrazu Boga” i eo ipso do „obrazu prawdziwego bycia człowiekiem”.

3. Wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie jako zasada imago Dei

Paweł, świadomy sprzecznego z sensem działania grzechu (Rz 1, 18nn), nie mówi już: człowiek jest „obrazem Boga”; Chrystus jest wiarygodnym Jego obrazem (2 Kor 4, 4; Kol 1,

15; Hbr 1, 3). Inkarnacja jako intensivum Objawienia jedno- czy bycie Bogiem i bycie człowiekiem (unio hypostatica!) i łą- czy je w jeden eikōn tou Theou. Jako Słowo wcielone i isto- ta Boga Jezus Chrystus jest też nowym Adamem (Rz 5, 15) — t y m człowiekiem w którym „obraz Boga” urzeczywi- stnia się w niezmaconej postaci i w którym „relacja do Bo- ga” stała się absolutną miarą bycia człowiekiem.

Chrystus ucieleśnia praobraz Boga w człowieku. Przez chrzest zostajemy odnowieni z łaski Chrystusa (indikativus) i w dynamicznym procesie odniesieni do Chrystusa. Tak, sta- jemy się o tyle obrazem Boga, o ile odpowiadamy na we- zwanie Chrystusa i poddajemy się Jego przyciąganiu. Wiara i naśladowanie Chrystusa są procesem „kształtowania obrazu Boga w nas” — procesem umiejscowionym w przestrzeni i czasie, kierowanym przez Ducha Św. Chrystusa, zadany m nam jednak jako codzienne posłannictwo — permanentnym „zwle- kaniem z siebie dawnego człowieka z jego czynami” i „przy- oblekaniem nowego” (Kol 3, 9).

4. Teologia imago jako uzasadnienie etyki

Nakaz gorliwego naśladowania imago Dei w Chrystusie od- nosi się do życia ziemskiego. W świetle tego procesu kształto- wania w człowieku imago można uzasadnić etykę chrześcijań- ską — etykę zasadniczo wykluczającą etykę jedynie osiągnąć i sukcesów. Z całą powagą żąda się ludzkiego działania, celu nie osiąga się jednak przez „sukces ludzkich osiągnąć”. Od- nowa i przemiana w imago Dei zgodnie z imago Christi jest eschatologicznym określeniem i darem Boga (Rz 8, 29). „Za sprawą Ducha Pańskiego” (2 Kor 3, 18) upodobniamy się do obrazu Boga w Chrystusie — ale później zostaniemy odmienieni do egzystencji zgodnie z obrazem zmartwychwsta- łego Chrystusa.

Nadzieja i perspektywa eschatologiczna są dla etyki, której założenie stanowi teologia imago, integralną częścią fundamen- tu samej etyki. Głęboki sens kryje się w złączeniu w tekstach Pawłowych o imago tego, co parenetyczno-etyczne i tego, co eschatologiczne. Przez to Paweł wskazuje na etykę uwzględ- niającą perspektywę eschatologicznej przemiany. Jest to „ety- ka nadziei”, która mocą wiecznego sensu z całą powagą trak- tuje „Teraz” w tym świecie.

przełożyła Magdalena Kurkowska

Der Mensch als Abbild Gottes und dessen theologische Relevanz

Zusammenfassung

Das Thema „Der Mensch als Abbild Gottes“ galt lange als *crux interpretum*. Heute wächst das Interesse an diesem Thema, weil wächst auch das Interesse an der theologischen Anthropologie.

Das Alte Testament versteht die *Imago Dei* des Menschen als Ausdruck für seine „wesentlichen Relationen“, wobei die „Relation zu Gott“ primär ist und die „Relation zur Welt“ massgebend bestimmt. Die paulinische Literatur entwickelt den *Imago*-Gedanken im Kontext der Christologie und der Heilsgeschichte. Für Paulus ist nun nicht der Mensch-Adam ohne weiteres das „Ebenbild Gottes“, sondern Christus Jesus. Zwei Stellen, nämlich 2 Kor 4, 4 und Kol 1, 15, sind hier zu beachten — gleichwertig ist auch Hebr 1, 3. Daneben gibt es Texte, die sich auf die *Imago Dei* des Menschen beziehen. Es sind: Kol 3, 10; Röm 8, 29; 1 Kor 15, 49. In diesen Texten sind die christologische, die anthropologisch-ethische und die eschatologische Dimension nicht zu trennen.

Die *Imago Dei* des Menschen bleibt in der Tradition ein Thema der Theologie und der Verkündigung. Besondere Beachtung findet die neutestamentliche Aussage: Christus ist das wahre Bild Gottes und der Mensch ist bzw. soll „Bild des Bildes“ Christi werden.

Der Dogmatik ist eine interessante Aufgabe gestellt. Mit der „Relation“ und dem Begriff der „dynamischen Subjektivität und Personalität“ kann eine *Imago Dei* Lehre entwickelt werden, die für die Christologie und die theologische Anthropologie, aber auch für andere dogmatische Traktate, fruchtbar wird.