

Józef Wiesław Rosłon

Soteriologiczny sens obrazu Bożego w człowieku

Collectanea Theologica 41/3, 5-27

1971

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.

O. JÓZEF WIESŁAW ROSŁON OFMConv., WARSZAWA

SOTERIOLOGICZNY SENS OBRAZU BOŻEGO W CZŁOWIEKU

Pierwsze przykazanie Dekalogu: „Będziesz czcił Jahwe Boga twego”, znajduje uzupełnienie w zakazie czynienia obrazów, posągów czy innych wizerunków Boga wzorowanych na świecie stworzeń: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby tego, co jest na niebie w górze, ani tego, co jest nisko, na ziemi, ani tego, co jest w wodach pod ziemią...” (Wj 20,4; zob. Wj 20,23; 34,17; Kpł 26,1 n.). Deuteronomista uzasadnia taki zakaz następująco: „Wystrzegajcie się pilnie — nie widzieliście bowiem żadnej postaci w dniu, gdy przemawiał do was Jahwe, Bóg wasz, na Horebie spośród ognia — byście nie postąpili niegodziwie i nie uczynili sobie rzeźby, obrazu żadnego bałwana, podobizny mężczyzny ani kobiety, podobizny jakiegokolwiek zwierzęcia, które jest na ziemi, podobizny jakiegokolwiek ptaka latającego po niebie, podobizny jakiegokolwiek zwierzęcia pełzającego po ziemi, ani podobizny ryby, która jest w wodach pod ziemią...” (Pwt 4,15—18; por. w formie krótszej w Pwt 5,8). Z kolei w tekście znajdujemy zakaz czczenia ciał niebieskich (w w. 19), po czym następują słowa: „A was Jahwe wziął, wyprowadził was z pieca do wytopu żelaza, z Egiptu, abyście byli narodem Jego dziedzictwa, tak jak dzisiaj jesteście” (Pwt 4,20).

Ten naród — dziedzictwo Jahwe jest obdarzony mianem umiłowanego, pierworodnego syna Jahwe: „To mówi Jahwe: Synem moim pierworodny jest Izrael. Mówię ci [słowa zwrócone do faraona], pozwól wyjść mojemu synowi, aby mi oddał cześć, bo jeśli zwlekać będziesz z wypuszczeniem go, to ja zesłę śmierć na twój syna pierworodnego” (Wj 4,22 n.). Prorok Ozeasz, również nawiązując do wyzwolenia z Egiptu, określił stosunek Jahwe do Izraela słowami: „Umilowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem i wezwałem syna mego z Egiptu” (Oz 11,1).

Wyżej podane myśli o nakazie czci jednego i jedyne Boga, czci bez użycia obrazów Jahwe, wykluczającej naśladowanie innych narodów w czczeniu ich bóstw, myśli o wybraniu i „odkupieniu” narodu przeznaczonego, by być dziedzictwem Bożym, o „stworzeniu”

tęgo narodu przez przymierze z Bogiem, oraz o zacieśnieniu z nim stosunku tak bardzo, że wyrazić się da w postaci relacji Ojciec — syn pierworodny, pomagają zrozumieć w szerszym kontekście soteriologicznym zaskakującą wypowiedź o obrazie Boga w człowieku, zachowaną nam w tradycji kapłańskiej. Są one bowiem jakby szkieletem czy rusztowaniem, na którym rozpięta została historia zbawienia ludzkości.

Owszem, wyżej wymienione trzy idee nawet ogniskują się w owej myśli o obrazie Bożym w ludziach, przy czym chodzi nie tyle i nie w pierwszym rzędzie o ludzi *in genere*, co przede wszystkim i wprost o naród wybrany. W ich kontekście dopiero obraz Boży w człowieku ukazuje się w całej pełni jako wybranie przez Boga, jako szczególne powołanie do uczestnictwa w dziejach zbawczych¹.

1. Zastosowanie terminu *selem* w Biblii hebrajskiej

a) U proroków

W rozważaniach nad terminem „obraz” (hebr. *selem*) wypada wyjść od tekstów „proroków młodszych”, a przede wszystkim od Amosa i Ezechiela. U nich bowiem pojawia się termin *selem* w kontekście zdecydowanie soteriologicznym. Trzeba jednak powiedzieć od razu, że ma on znaczenie pejoratywne. Określa się nim przedmioty odwołujące Izraela od czci Jahwe. Amos czyni wyrzuty Izraelowi, że popełniał bałwochwalstwo nawet w okresie „pierwszej miłości” do Jahwe — na pustyni: „... obnosiliście Sikkut, waszego króla, i Kijjum, obrazy wasze (*salmêkem*)...” (Am 5,26). Ezechiel

¹ Z literatury traktującej o „obrazie Bożym” w człowieku wymienić można następujące pozycje: J. Hehn, *Zum Terminus „Bild Gottes”*, w: *Festschrift E. Sachau*, Berlin 1915, 36 nn; ThW II, 387—396; IV, 750—762; W. Caspari, *Imago Divina*, w: *Reinh. Seeberg-Festschrift*, 1929, 208; Th. C. Vriezen, *La création de l'homme d'après l'image de Dieu*, OTS 2 (1943) 87—105; K. L. Schmidt, *Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament*, Eranos 15 (1947) 149—195; L. Köhler, *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1, 26*, Thz 4 (1948) 16—22; E. Lorse, *Imago Dei bei Paulus*, w: *Festschrift F. Delekat*, München 1957, 122—135; F. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, Berlin 1958; J. J. Stamm, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament*, Zollikon 1959; J. Jervell, *Imago Dei Gen. 1, 26 s. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960; H. Gross, *Die Gottesbildlichkeit des Menschen*, w: *Festschrift H. Junker*, Trier 1961, 89—100; E. Schlink, *Die biblische Lehre vom Ebenbilde Gottes*, w: *Pro veritate (Festgabe L. Jaeger und W. Stählin)*, Münster in W. — Kassel 1963, 1—23; St. Otto, *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit* Paderborn 1964; H. Wildberger, *Das Abbild Gottes*, Theol. Literaturzeitung 21 (1965) 245—259; 481—501; O. Lorez, *Grundlinien des alttestamentlichen Menschenbildes*, w: *Wort und Botschaft*, wyd. J. Schreiner, Würzburg 1967, 319—328.

stwierdza, że bałwochwalstwo miało miejsce i w czasach późniejszych, poprzedzających niewolę babilońską: „... (ze srebra i złota) uczynili sobie obrzydzenie budzące obrazy (*salmé*), swych bałwanów” (7,20); „wziąwszy ozdobne przedmioty z mojego złota i z mojego srebra, które ci dałem uczyniłaś sobie obrazy (*salmé*) mężczyzny i nierząd z nimi uprawiałaś” (16,17).

Tenże prorok wśród przykładów zdrady Jahwe i odstępstwa od Niego umieszcza też przymierza zawierane przez naród wybrany z Asyryjczykami, Egipcjanami i Babilończykami, twierdząc, że oni zniszczyli „oblubienicę Jahwe” i doprowadzili ją do stanu niewolnicy. Oto jeden z tekstów na ten temat: „W nierządzie swoim poszła nawet tak daleko, że gdy ujrzała na murze wymalowanych mężów, uczynione czerwoną farbą obrazy Chaldejczyków (*salmé kašdim*)... zapalała ku nim miłością nierządną, tylko poprzez obraz, jaki ujrzała jej oczy...” (Ez 23,14—16).

Zatem wyraz *selem* oznacza bałwany, bóstwo pogańskie, idolum, ale również wizerunek rzeźbiony lub malowany, wyobrażający bóstwo lub człowieka, któremu jednak oddawana cześć sprzeciwia się wierności dla Jahwe i stanowi naruszenie przymierza z Nim.

W księgach „proroków starszych” znajdujemy świadectwo na to, że *selem* oznaczało również wyobrażającą jakiś przedmiot lub jakieś stworzenie figurkę wotywną, składaną bóstwu (np. 1 Sm 6,5.11). W tych księgach przy tym przez *selem* rozumie się również wyobrażenia bóstw pogańskich (2 Krl 11,18 // 2 Krn 23,17; zob. Lb 33,52).

Nie wolno było czynić podobizn Jahwe, bo według uzasadnienia danego przez Deutero-Izajasza, nic nie może Jahwe dorównać ani Go wyobrazić: „Bo do kogo przyrównacie Boga i jakie podobieństwo (hebr. *d^emut*, zob. Rdz 1,26a) zastosujecie do Niego?” (Iz 40,18). Nieco dalej zaś czytamy: „Do kogo mnie przyrównacie, żebym się z nim zrównał? — powiada Święty” (Iz 40,25).

Co prawda w czasach Sędziów pewien Efraimita imieniem Mikaj^ehu (czyli „Któż jak Jahwe!”), w skrócie zwany Mika, uczynił sobie „dom Elohim” czyli prywatne sanktuarium, w którym miał srebrną rzeźbę i posażek odlany z metalu, ponadto efod i penaty domowe (tzw. *terafim*) i w ten sposób chciał uczcić Jahwe (Sdz 17,4 n.; 17,14.17.18.20). O jego szczególnej pobożności świadczy pragnienie, by autentyczny Lewita obsługiwał jego sanktuarium. Ucieszył się, gdy znalazł chętnego Lewitę: „Teraz wiem, że mi Jahwe będzie błogosławił, gdyż mam Lewitę za kapłana” (Sdz 18,13). Także Danici, którzy siłą odebrali mu owe przedmioty kultu i zabrali ze sobą Lewitę, urządzili sobie sanktuarium obsługiwane potem najprawdopodobniej przez potomków Mojżesza (w tekście masoreckim bowiem przerobiono tylko imię Mosze na Manasse przez nadwieszenie litery *nun* w spółgłoskach *mšh* — *mⁿšh*, stąd

lektor winien czytać: „Jonatar syn Gerszona syn Manassesza” zamiast „Mojżesza” — Sdz 18,30).

Złote cielce (czyli po prostu byki) wystawione przez Jeroboama w Dan i Betel (1 Krl 12,28—38) miały służyć czci Jahwe, podobnie jak cielec odlany za zgodą Arona pod górą Synaj (Wj 32,1—6). Co prawda H. T. Hobbink² sądzi, że były one pomyślane tylko jako piedestał dla niewidzialnego Jahwe, jeśli jednak nawet ich inspiratorzy żywili takie myśli, to Pismo św. upewnia nas, że w przekonaniu ludu byli to „Elohim, którzy wyprowadzili Izraela z Egiptu” (zob. Wj 32,4), całowano je i składano przed nimi ofiary uważając je najwyraźniej za uosobienie bóstwa (Jahwe). W późniejszych czasach oceniano powyższe wyobrażenia Jahwe jako „bogi cudze” (1 Krl 14,9), cześć im oddawaną uważano za przejaw kultu bałwochwalczego przeciwnego Jahwe (Ps 106,19—21; 2 Krn 11,13—15; 13,8—11; Oz 8,4 n.; 13,2). Król Jozjasz w czasie przeprowadzania reformy religijnej zniszczył wraz z ośrodkami i narzędziami kultu bałwochwalczego również sanktuarium w Betel (2 Krl 23,15), więc uważał je za sanktuarium bałwochwalcze. Wśród ludu przetrwał jednak kult obrazów bóstw, bowiem jeszcze Jeremiasz zwracając się do uciekinierów z Judy, którzy po zniszczeniu świątyni jerozolimskiej zatrzymali się w Egipcie (Jr 44,8), gani ich za tego rodzaju nadużycia oceniane jako bałwochwalstwo. Wobec takiej sytuacji i jednoznacznie ujemnego sensu terminu *selem*, niemożliwe byłoby głoszenie w sferach kapłańskich, jahwistycznych, w czasach królestwa czy w czasach niewoli, idei o jakimś *selem* Boga w człowieku bez obawy bałwochwalstwa.

Dopiero po niewoli babilońskiej zniknęły doszczętnie obrazy z kultu i to tak dalece, że Żydzi nie tylko wzdragali się przed czcią wizerunków Jahwe, ale, jak świadczy Józef Flawiusz³, przeciwstawiali się wprowadzeniu przez Rzymian do Jerozolimy jakichkolwiek wizerunków.

b) W Psalmach

Godne uwagi jest, że poza prorokami (starszymi i młodszymi) termin *selem* występuje tylko w dwóch psalmach: Ps 39,7 i Ps 73,20. Pierwszy z nich przypisywany Dawidowi i zadedykowany w tytule Jeditunowi, lewicie i śpiewakowi z czasów Dawida (1 Krn 16,41; 25,1; 2 Krn 5,12), drugi przypisywany jest w tytule Asafowi (1 Krn 16,5.37; 2 Krn 5,12), a więc pochodziłyby również z czasów Dawida. W obu tekstach psalmowych wyraz *selem* znaczy

² H. T. Hobbink, *Jahwebilder*, ZAW 47(1929)264 nn.

³ *Dawne dzieje Izraela „Antiquitates Judaicae”*. Poznań—Warszawa—Lublin 1962, 840 (księga 18, rozdz. 3, 1).

„cień”, „złudę”, coś niestałego, i to właśnie w odniesieniu do człowieka, zwłaszcza jako grzesznika, ujmowanego w swym stosunku do Boga: „człowiek jest zaiste tylko cieniem (obrazem? — *selem*), który przemija; zaiste, daremnie się szamoce; nagromadza, a nie wie, kto to otrzyma” (Ps 39,7) — zatem termin *selem* podkreśla znikomość ludzką. Podobnie w Ps 73, 20 jest mowa o tym, że los grzesznych ludzi jest tyle wart, co sen uludny: „Jak snem gardzi ktoś po obudzeniu, tak Ty, o Panie, gdy powstaniesz, wzgardzisz ich postacią (obrazem — *salmam*)”. W obu psalmach więc „obraz” — *selem* służy do wyrażenia myśli wręcz przeciwnej niż w Rdz 1,26a.27 o „obrazie Boga” w człowieku. Natomiast wydaje się, że w obu wspomnianych psalmach znaczenie terminu *selem* jest bardziej pierwotne niż w księgach proroków. Kto wie, czy nie stało się to znaczenie punktem wyjścia dla określania wizerunków bóstw jako właśnie czegoś bezwartościowego, jako „cienia” czy „złudy”. Nie jest jednak wykluczone, że w psalmach i u proroków chodzi o dwa źródłosłowy homonimiczne znaczeniowo zupełnie różne⁴.

W takiej sytuacji, jak dotychczas przedstawiona, trzeba sobie postawić z kolei pytanie, jak było możliwe, że w tradycji kapłańskiej aż czterokrotnie jest mowa o „obrazie Elohim” (*selem Elohim*) w ludziach, przy czym ten „obraz” pojmuje się w sensie dodatnim, używając przy tym przecież terminologii identycznej (*selem i demut*: Rdz 1,26 n.; 5,3; 9,6; — 1, 26; 5,1.3) jak ta, której w tychże kołach kapłańskich używano na określenie wizerunków bałwochwalczych⁵.

2. Geneza myśli o obrazie Bożym w człowieku

Być może droga, jaką tu obrano przy wyjaśnianiu postawionego zagadnienia jest nietypowa, ale wydaje się, że odpowiada ona narastaniu czy też rozwojowi myśli w dziejach, jak też i dziejom redagowania tradycji kapłańskiej. Po tej uwadze wstępnej można przejść do omawiania Ps 8, którego tytuł głosi, że jest to psalm Dawidowy. Dlatego zaś od tego psalmu najstosowniej będzie zacząć, że w nim dostrzega się wyraźnie podobieństwo myślowe z Rdz 1,26 —28, a nawet w ogóle z pierwszym rozdziałem księgi Rodzaju. Nie ma w tym psalmie terminu *selem*, bo też po tym, co wyżej było powiedziane o Ps 39 i 73 trudno się spodziewać, by w czasach Da-

⁴ Możliwe jednak, że mamy do czynienia z dwoma źródłosłowami jedno-brzmiającymi, bowiem w języku arabskim i etiopskim spotyka się pierwiastek *slm* ze znaczeniem „był ciemny”, „znajdował się w cieniu”, a w języku aramejskim i syryjskim pierwiastek *slm* znaczy „malował”, „rzeźbił”.

⁵ Zob. Lb 33, 52 (tradycja kapłańska); 1 Sm 6, 5, 11; 2 Krl 11, 18 || 2 Krn 23, 17; Am 5, 26; Ez 7, 20; 16, 17; 23, 14.

wida termin ów mógł być stosowany do człowieka w sensie pozytywnym, jako atrybut stawiający go w poprawnym stosunku do Boga przymierza.

Zastanowić się jednak trzeba, czy podobieństwo myśli w Ps 8 i w Rdz 1 upoważnia do pojmowania tego psalmu jako komentarza do Rdz 1,26—28 i do szukania w nim światła także dla lepszego zrozumienia „obrazu Bożego” w człowieku. H. J. Kraus⁶ dosyć chytrze wyszedł z tej trudności, powiadając, że niełatwo jest w egzegezie ustalić czas powstania Ps 8. Jeśli bowiem suponowałby on naukę charakterystyczną dla kodeksu kapłańskiego, przekazaną w Rdz 1, musiałby pochodzić z czasów po niewoli babilońskiej. Lecz możliwe, powiada wzmiankowy autor, że Ps 8 trzeba umieścić przed Rdz 1. Nie wyklucza wreszcie i trzeciej ewentualności, mianowicie hipotezy, że zarówno w Ps 8, jak i w Rdz 1 zostały utrwalone na piśmie tradycje uprzednie, które się uformowały i rozwiązały w Izraelu w różnych środowiskach. W takim razie można wybrać sobie, co kto woli.

Tymczasem wiele wskazuje na to, że 1° psalm ten jest Dawidowy, zatem powstał przed Rdz 1,26—27, 2° pozwala hipotetycznie odtworzyć początki myśli o obrazie Bożym w człowieku, oraz 3° daje klucz do płodnego w sensie teologicznozbawczym zrozumienia roli obrazu Bożego w kontekście Rdz 1. Przed uzasadnieniem powyższych twierdzeń wypada zastanowić się jaki to zestaw idei charakterystycznych dla Rdz 1 i dla Ps 8 pozwala dopatrywać się analogii w obydwu utworach.

W Rdz 1 ludzie występują w planach Boga Stwórcy jako ostatnie z Jego dzieł, powołane do bytu po wszystkich innych. Ponieważ zaś w opisie stwarzania dostrzega się gradację wzwyż co do doskonałości, ludzie stanowią najdoskonalsze z wprowadzonych na widownię stworzeń Bożych. Pojawienie się ich jest uroczyscie zapowiadane w w.26a: „Uczyńmy ludzi na nasz obraz według naszego podobieństwa” *b'esalmênu kid'emutenu*). Już w zapowiedzi nowego stworzenia wyrażono jego zwierzcinnie stanowisko wobec stworzeń uprzednich: „i niech sobie poddadzą ryby morskie, ptactwo niebieskie, zwierzęta domowe, wszystkie zwierzęta dzikie i wszelkie płazy pełzające po ziemi” (w.26b). Po stwierdzeniu, że zamiar Boży został wykonany (w.27), Bóg błogosławi ludzi, czyniąc ich płodnymi i poddając im wszystkie wyżej wymienione stworzenia. Kaze im też czynić ziemię sobie poddaną (w.28).

W Ps 8 również wysławia psalmista wzniosły majestat Boga jako Stwórcy, podziwia Jego dzieła: niebo, księżyc i gwiazdy, czym przypomina opis czterech dni stworzenia z Rdz 1, aczkolwiek bardzo skrócony. Następnie przechodzi do stwierdzenia, że tak wielki Bóg

⁶ H. J. Kraus, *Psalmen I*, Neukirchen³ 1966, 65—73.

jednak pamięta o człowieku. Psalmista określa człowieka hebrajskimi terminami *'enôsz* i *ben-'ādām*, a nie ogólnym wyrażeniem *'ādām* jak w Rdz 1. Ma więc na uwadze konkretnego człowieka, jednostkę, i to mężczyznę (hebr. *ben* = „syn”). Ten to człowiek konkretny, sam z siebie słaby i znikomy wobec Boga (*'enôsz*), został przez Boga tak wyniesiony, że stał się niewiele mniejszy od *'elōhim*. Stwórca ukoronował go „chwałą i czcią” (lub: „ozdobą, pięknem”). Dał mu władzę nad wszystkimi stworzeniami, które poddał pod jego stopy. Spośród tych stworzeń wymienia psalmista drobne bydło (owce, kozy), duże bydło rogate (krowy, woły) i duże zwierzęta dzikie, następnie ptaki i ryby morskie. Oznaczenia zwierząt są odmienne niż w Rdz 1, a także kolejność ich wymieniania jest różna.

Wspólna zatem dla obu tekstów idea sprowadza się ostatecznie do tematu wywyższenia człowieka ponad inne stworzenia, dzięki czemu może on nimi rządzić. To swoje stanowisko zawdzięcza zaś tylko Bogu, Twórcy tych wszystkich stworzeń: „... Twe niebo, dzieło Twych palców”, „księżyc i gwiazdy, które Ty utwierdziłeś” (w. 4); „obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich” (w. 7). Wyrażeniu „obraz Boży” z Rdz 1, 26 n. wydaje się, że w Ps 8 odpowiada najbardziej właśnie powiedzenie: „umniejszyłeś go niewiele od *'elōhim*, chwałą i czcią (lub: chwałą i pięknnością) ukoronowałeś go”.

Powstaje pytanie czy *'elōhim*, w psalmie oznacza Boga, czy też istoty należące do dworu Bożego, „aniołów”. W Rdz 1, 27 imię Boże brzmi *'elōhim*, więc bardziej narzuca się z tekstu, że chodzi o podobieństwo i obraz Boga — Stwórcy, przy czym to odniesienie do Boga w 1, 26 podkreślają sufiksy zaimkowe (obraz *n a s z*, podobieństwo *n a s z e*). Jednak i w tym tekście wydaje się bardzo zastanawiające użycie czasownika w liczbie mnogiej („uczynimy”), podczas gdy wszystkie inne czasowniki w Rdz 1 mimo pluralnego zakończenia imienia Bożego *'elōhim*, orzekają w liczbie pojedynczej (stworzył, widział, oddzielił, nazwał itd.). Stąd niektórzy egzegeci relację „obrazu” w człowieku odnoszą raczej do pojęcia „boskości”, do „sfery istot Bożych”, czy też do „aniołów” jako dworzan Bożych, a nie bezpośrednio do Boga, przy czym zaznaczają, że przecież pojęcie „dworu Bożego” nie jest Biblii obce (por. 1 Krl 22, 19 n.; Jb 1, 6 nn.; 2, 1 nn.; Iz 6, itd.). Tym bardziej w Ps 8 trudno byłoby uważać termin *'elōhim* za imię Boże skoro pojawia się on tylko w w. 6, a pozatem w całym psalmie imię Boże brzmi *JHWH* i *'adōnāj*. Byłoby więc co najmniej dziwne, gdyby psalmista zwracając się w całym utworze do Boga w formie „Jahwe Panie nasz” lub po prostu „Panie”, nagle miał o Nim mówić jako o *'elōhim*. Na tę trudność zwraca uwagę G. v o n R a d ⁷,

⁷ *Antico Testamento. Genesi (Capitoli 1—12)*, Brescia 1969, 67.

który sądzi, że w tym wypadku chodziło psalmiście o aniołów, a nie o Boga. Przyjmuje zresztą, że Ps 8 opiera się już na Rdz 1, 26 nn., więc traktuje ten psalm jako komentarz do wypowiedzi o „obrazie Boga” w Rdz 1. Twierdzi, że i tam jest mowa nie o obrazie Jahwe, lecz o podobieństwie ludzi do istot Bożych (aniołów). Na potwierdzenie tego zdania odwołuje się właśnie do formy 1. mn. w czasowniku „uczynmy” (1, 26), widząc w nim aluzję do narady Jahwe ze Swym dworem, oraz do Rdz 3,22 („człowiek stał się podobny do nas”). Podobnie inni współcześni egzegeci uważają, że w Ps 8 jest podkreślone podobieństwo do aniołów że nie można przyjąć też, by w Rdz 1, 26 n. dobrze obeznany ze swą religią i wierny Prawu Izraelita mógł twierdzić, że człowiek jest obrazem Boga w dosłownym sensie, skoro wiadomo, że nic stworzonego nie może przedstawić Stwórcy, lecz co najwyżej człowiek w pewnym stopniu może być uważany za obraz Boga, ograniczony zresztą tylko do podobieństwa do istot Bożych (aniołów) jako istot stworzonych⁸.

Być może w dalszym ciągu tych rozważań uda się tutaj zająć niezależne a uzasadnione stanowisko wobec tych twierdzeń. Dodać jeszcze trzeba, że dla wyjaśnienia genezy tej rzadkiej w Starym Testamencie myśli o człowieku jako „obrazie bóstwa” czy choćby „istot boskich” zwykło się odwoływać do tego, że jest to myśl nieobca w świecie starożytnym, spotykana zwłaszcza u Babilończyków⁹, ale też i u Rzymian¹⁰, że autor natchniony pojmował w tym wypadku człowieka jako reprezentanta Bożego wśród innych stworzeń mniej więcej tak, jak król w Babilonii był dla poddanych „obrazem Marduka”, żywym reprezentantem bóstwa¹¹.

Nie można tego rodzaju wywodom odmawiać wszelkiej racji, bo mają one uzasadnienie w tekstach, zawierają na pewno dużo słuszności. Można jednak zapytać, czy droga wychodząca od szukania podobieństw i od tworzenia analogii z literaturą obcą, a nawet w pewnym stopniu wrogą postawie religijno-moralnej i narodowej Izraela, jest najlepszą drogą do odtwarzania genezy i do zgłębiania sensu zwrotów i obrazów, pojęć i wątków myślowych biblijnych.

Można bezsprzecznie wierzyć w to, że autor, który w tradycji kapłańskiej uformował ostatecznie myśl o „obrazie Bożym” w człowieku, znał babilońskie czy egipskie idee o podobieństwie człowieka do bóstwa, czy o reprezentowaniu bóstwa przez władcę, ale wątpić wolno też, czy on rzeczywiście dawał się im inspirować i czy odczuwał wobec nich tyle entuzjazmu, co dzisiejszy odkrywca i ba-

⁸ Por L. R. Moran, *Cristo nella storia della salvezza*, Assisi 1969, 37; K. H. Scheelke, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, Bologna 1969, 118 n.

⁹ Np. w *Gilgamesz* I, 80 n.

¹⁰ Np. Owidiusz, *Metam.*, 1, 83.

¹¹ J. Hehn, *Zum Terminus „Bild Gottes”*, Berlin 1915, 36 nn.

dacz ułomków literatury starożytnej, jakimi obdarzyły naszą epokę znaleziska archeologiczne.

Natomiast zaryzykować można twierdzenie, że wiemy, iż autor natchniony utrwalający tradycje kapłańskie, znał Psalmy, zwłaszcza te autentycznie Dawidowe, i że ponadto miał okazje zastanawiać się nad nimi. Dlatego uzasadnione jest doszukanie się genezy myśli kapłańskiej o „obrazie Bożym” najpierw i przede wszystkim w Ps 8 (sponując za większością egzegetów i w oparciu o racje wewnętrzne, że jest on Dawidowy), a potem dopiero w innych źródłach, także babilońskich.

Zanim przejdzie się do wyjaśniania postawionych twierdzeń co do genezy „obrazu Bożego”, dobrze będzie jeszcze zwrócić uwagę na aktualnie podtrzymywaną opinię, że Rdz 1—3 stanowi spojrzenie Izraela z teraźniejszości dziejowej w przeszłość. Zatem opis raju jest etiologią historyczną. B. van Onna¹² uważa, że ponadto trzeba liczyć się z rzutowaniem dziejów Izraela w przyszłość, wobec czego Rdz 1—3 oznaczałoby też idealny stan oczekiwany w czasach eschatologicznych. Dobrze jest mieć na względzie oba te aspekty, najpierw jednak wypada zainteresować się pierwszym z nich: spojrzeniem Izraela wstecz na swoje dzieje i refleksją nad nimi.

a) Pierwsze elementy myśli o „obrazie Bożym”
w człowieku

Za punkt wyjściowy dla genezy myśli o „obrazie Bożym” śmiało można wziąć Ps 8, traktując go oczywiście jako utwór Dawida, w którym wyraziły się jego najbardziej osobiste i żywe przeżycia, rzec można przeżycia przełomowe. Z prostego pasterza, ostatniego z synów Jiszaja (1 Sm 16, 11: „Pozostał jeszcze najmniejszy, lecz on pasie owce”), upatrzony został przez Jahwe na króla i namaszczony przez Samuela. Zapewne ten wybór stanowił w jego życiu wielką i niezapomnianą chwilę: „Odtąd duch Jahwe wziął w posiadanie Dawida” (1 Sm 16, 13). Uczucia, jakie go przepełniały, gdy wspominał tę chwilę, to świadomość swej małości i tym większa wdzięczność za wybór Boży (2 Krn 17, 17). Chyba wolno zestawić te uczucia z uczuciami Pawła, kiedy spotkał Pana pod Damazkiem. Dla Pawła też ta chwila była punktem zwrotnym w życiu. Chyba bardziej uzasadnione jest zatem dopatrywanie się w Ps 8 nie jakiejś filozoficznej zadumy nad człowiekiem jako takim, ale właśnie wyrazu owych przeżytych uczuć Dawida, konkretnych przeżyć w związku z wyborem i powołaniem Bożym.

¹² B. van Onna, *Problem raju w świetle ewolucjonizmu*, Conc. II (1966—1967) 312—318.

Wspomniane było wyżej, że określeniem człowieka w Ps 8 jest termin *'enōš* wyrażający, zwłaszcza w poezji, małość człowieka w obliczu Boga, oraz drugi termin *ben-'ādām* — „syn ludzkości” czyli poszczególny człowiek, jednostka ludzka. Tymi terminami jakże łatwo mógł określić siebie właśnie Dawid, u którego uczucie wdzięczności i podziąku dla dobroci i wspaniałości Jahwe pogłębiło się jeszcze po prorocत्वie Natana: „Dom twój (czyli: twoja dynastia) i twoje panowanie będzie trwać przed obliczem moim na zawsze, twój tron będzie ustalony na wieki” (2 Sm 7, 13). O tym, że właśnie takie uczucia go przepełniały, świadczą słowa dziękczynno-pochwalnej modlitwy, jaką zaintonował po otrzymaniu obietnicy Bożej. Zaczyna się ona słowami: „Czymże ja jestem, Panie Jahwe, i czymże jest mój dom, że doprowadziłeś mnie aż tak daleko... (2 Sm 7, 18—29). Tenor tej modlitwy bardzo odpowiada tenorowi Ps 8.

Do wspomnień Dawida z własnych doświadczeń i przeżyć zaliczyć wypadnie wzmiankę o mocy, jaką Bóg okazał przez „dzieci i ssących”, by zawstydzić nieprzyjaciół i wrogów (w. 3). Pominięwszy paraboliczny sposób wyrażania się, wydaje się, że mieści się w tym powiedzeniu aluzja do walki „młodzieńca” (1 Sm 17,33) Dawida z Goliatem, a zapewne i do innych zwycięskich walk, zwłaszcza toczonych z Filistynami (zob. 2 Sm 21—22). Inny szczegół charakteryzuje dobrze Dawida jako pasterza od młodych lat, mianowicie skłonność do kontemplacji wspaniałości nieba, księżyca i gwiazd (w. 4). Zauważmy, że wymieniając różne rodzaje stworzeń Bożych, autor psalmu na pierwszym miejscu stawia właśnie ową drobną trzodę owiec i kóz, o której w związku z osobą Dawida często bywa wzmianka w Biblii (1 Sm 16, 11; 17, 28; 2 Sm 7, 8; Ps 78, 70). Obdarzenie władzą człowieka i położenie mu wszystkiego pod stopy może być z kolei nawiązaniem do godności królewskiej psalmisty, bowiem według tzw. „prawa królewskiego” (por. 1 Sm 8, 11—18; 9, 20) do króla należeć miało wszystko, co najlepsze w Izraelu. Wreszcie i porównanie człowieka do *'elōhim* mogło się Dawidowi nasunąć na myśl z przyjętej wobec niego terminologii dworskiej, której próbę daje powiedzenie kobiety z Tekoa: „wszak pan mój i król jest jak anioł Boży...” (2 Sm 14, 17). Także myśl o rybach przebiegających szlaki morskie nie mogła być obca Dawidowi, który stykał się z szlakiem, czy to przebywając u Filistynów, czy jako król utrzymując kontakty z Fenicjanami (1 Krn 22, 4; 2 Krn 2, 2).

W Ps 8 zatem dopatrzeć się można już pierwszych myśli o wielkim wyniesieniu „człowieka” a konkretnie biorąc — króla-pasterza, przez Boga i o okazaniu się dzięki niemu i jego dynastii zbawczych planów Bożych (pokonanie wrogów, wstawienie imienia Bożego na całej ziemi). Ponieważ myśli te przejawiają jeszcze osobiste przeżycia psalmisty i brak w nich śladów opracowania teologicznego,

uważać można ten psalm za pierwszy etap w powstawaniu idei „obrazu Bożego” w człowieku.

b) Dalszy rozwój idei „obrazu Bożego”

Dalszy etap w rozwoju myśli o „obrazie Bożym” w człowieku reprezentuje Ps 89, przypisywany w tytule Etanowi Ezrachicie, sławnemu mędrcom (1 Krl 5, 11), jednemu z trzech mistrzów muzyki z czasów Dawida (1 Krn 15, 17—18), pochodzący jednak raczej z czasów już po upadku Jerozolimy, po zniszczeniu świątyni i po usunięciu dynastii Dawidowej przez zwycięskich wrogów (ww. 39—46). Psalmista zastanawia się bowiem nad katastrofą, jaka dotknęła naród i dynastię, mimo że istniała obietnica Boża dana Dawidowi o trwaniu na zawsze jego potomków przy władzy. Jest to więc refleksja nad losem Izraela w świetle obietnic Bożych z 2 Sm 7, 8—16 (2 Krn 17). Autor stawia sobie pytanie, dlaczego mimo zapewnień o wierności i stałości Bóg tak postępuje, jakby złamał układ z Dawidem i jakby się go zaparł? Odpowiada sobie, że zapewne Bóg zagniewał się tylko do czasu, ale nie wiadomo jak długo ten gniew będzie trwał. Pragnie więc przypomnieć Bogu o Jego obietnicy wierności (czyli stałości postanowień). Chciałby jeszcze za swego życia oglądać dopełnienie obietnicy danej Dawidowi oraz ukróceniu buty nieprzyjaciół ubliżających sługom Boga (narodowi wybranemu), a tym samym i Bogu. Przypomina Bogu ponadto, że przecież życie ludzkie jest znikome i kończy się śmiercią: „Pamiętaj, jaki jest czas mojego życia, na jaką to znikomość stworzyłeś wszystkich ludzi” (Ps 89, 48).

Zatem każdy poszczególny człowiek jest stworzony jako coś znikomego, bynajmniej nie jako „obraz Boży”. Takie pojęcie o człowieku jako istocie znikomej i śmiertelnej normalnie spotyka się w psalmach. Jednak poza tym pojęciem człowieka znajduje się w Ps 89 coś charakterystycznego, mianowicie wśród wszystkich tak znikomych ludzi jeden człowiek-król został szczególnie wyróżniony przez Boga, a wyróżnienie to ma być udziałem także jego potomków.

Już w 2 Sm 7 i w 1 Krn 17 wyniesienie Dawida zostało ściśle powiązane z wybawieniem Izraela i z uczynieniem go ludem Bożym po „wykupieniu” z Egiptu. Niezwykła dobroć Boża okazana w wyniesieniu Dawida i zapewnieniu trwania u władzy jego potomków jest doniosłym aktem zbawczym Boga wobec Izraela. Zauważyć jednak trzeba, że w 2 Sm ani w 1 Krn w związku z obietnicą Natana nie padł ani razu termin „przymierze” (*b^erit*). Pouczające jest dokładne porównywanie dziękczynnej modlitwy Dawida w 2 Sm 7 i w 1 Krn 17. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że mamy przed sobą taki sam tekst, a jednak w Krn dokonały się pewne retusze,

podkreślające kierunek, w jakim zmierzała refleksja teologiczna po upadku monarchii. Otóż w Krn bardziej uwypukla się wielkość zbawczego czynu Bożego przez podkreślenie z jednej strony pochodzenia Dawida (zwl. w 1 Krn 17, 7): „Jam cię wziął z pastwiska od owiec” i w w. 16: „Kimże ja jestem, o Boże Jahwe, czym jest ród mój, żeś mnie przywiódł aż dotąd”, w w.17: „... ukazałeś mi poczet ludzi, których masz wywyższyć, lub według dopuszczalnego innego przekładu: „potraktowałeś mnie jak człowieka znamienitego stanu”¹³, tu uwypukla się bardziej aluzja do niskiego pochodzenia króla. Z drugiej strony podkreśla się wielkość i wspaniałość Dawida. W tekście Krn dodano słowa: „aby okazać wszystkie te wspaniałości” — chodzi o owe *magnalia Dei*, wielkie i wspaniałe czyny zbawcze, dokonane dla niego i przez niego. Tylko w tekście Krn zanotowano, że Dawid w modlitwie mówi do Boga o „chwale Jego sługi” czyli swojej chwale (1 Krn 17, 18 por z 2 Sm 7, 20).

W Ps 89 proces wysławiania Dawida jest dużo dalej posunięty, jego chwała przy tym ściślej jest związana z chwałą narodu wybranego i rzutuje na nią. Pojawia się już termin *berit* — „przymierze” na określenie obietnicy danej Dawidowi za pośrednictwem proroka Natana. Został więc Dawid włączony w szczególny sposób w przywileje, jakie płynęły z przymierza synajskiego. Wyrazem tego jest, że podobnie jak dotąd naród izraelski, tak i Dawid otrzymuje tytuł „pierworodny syn” Jahwe, wyniesiony ponad królów ziemi (w. 28). Zatem do jego osoby odniesiono z jeszcze większą emfazą to, co w 2 Sm 7 było obiecanie jego synowi Salomonowi, że „Bóg będzie mu Ojcem, a on będzie synem” (2 Sm 7, 14; 1 Krn 17, 13).

Uwagi godne jest jednak, że to wyniesienie Dawida poprzedzają na początku psalmu myśli o niezmierzonej wielkości i potędze Boga, który w walce pojętej na skalę kosmiczną poskramia żywioły jako swych przeciwników, napawa przerażeniem dwór niebieski (w. 8: Radę Świętych, zwaną w w. 6 Zgromadzeniem Świętych), z którym nie może się równać żaden z „synów Bożych” (w. 7).

Taki to właśnie potężny Bóg wyniósł Dawida jako bohatera w walce, jako wybranca z wybranego narodu (w. 20). Po to go wyniósł, by zwyciężał wraz z Bogiem, by był włączony w Boże czyny zbawcze w roli pierworodnego syna. Synem zaś stał się w szczególniejszy sposób przez przymierze zawarte z nim, jak ongiś z całym narodem, z inicjatywy Boga — więc jest to syn adoptowany prawnie tak, jak naród wybrany. Tu mamy rozwinięcie i uzasadnienie teologiczne słów Dawida z Ps 8, 6: „umniejszyłeś go nieco od *'elohim*. W Ps 89 czytamy, że *bené 'elim* — owi „synowie Boży” z dworu Jahwe, nie mogą się z Bogiem równać, cała Rada lub Zgromadzenie Świętych podziwia tylko Stwórcę ze drzeniem, natomiast Dawid

¹³ W tekście hebrajskim: *ure'itani ketôr hā'ādām hamma'ālāh*

jest wobec Jahwe „pierworodnym” i nazywa Go ojcem (w. 27; por. też Ps 2, 7: „synem moim jesteś, jam cię dziś zrodził”).

To jest drugi etap w rozwoju myśli o „obrazie Bożym”. Na tym etapie — refleksji teologicznej — przywileje i wielkie wyniesienie narodu wybranego ogniskują się i rozbłyskują szczególnym światłem w osobie wybranego króla-bohatera Bożego i syna Bożego. Przymierze synajskie było „zrodzeniem” narodu wybranego, przymierze z Dawidem natomiast „zrodziło” go dla Boga w sposób szczególniejszy niż każdego innego Izraelitę.

Jeśli król Babilonii był „obrazem Marduka”, co było zapewne wiadome wykształconym Izraelitom, to powyższe myśli o Dawidzie mogły doprowadzić do podobnej idei odnośnie Jahwe i świetlanej postaci króla oraz jego następców.

c) Znaczenie teologiczne „obrazu Bożego” w człowieku

Teologicznie doniosły jest aspekt, że to, co Bóg uczynił Dawidowi i jego potomstwu, jest ściśle związane z dziejami całego narodu tak, że stało się symbolem tego wywyższenia i błogosławieństwa, jakie miało spotkać cały naród w przyszłości.

Wrócić wypada na chwilę do myśli wypowiedzianej uprzednio, że prehistorię ujmuje się dziś jako dzieje narodu wybranego rzutowane nie tylko w przeszłość ale i w przyszłość. Jeśli przyszłość narodu rzutuje na rajskie opisy, to rzutuje i na Rdz. 1. Obraz idealnego króla-pasterza osnuty na jego myślach z Ps 8 i wzbogacony rozważaniami teologicznymi, w których staje się on symbolem idealnego Izraela z końca czasów, w dalszym etapie rzutowany w pradzieje, przemienia się w obraz człowieka-ludzkości (*'ādām*) wyniesionego ponad wszystkie stworzenia przez zbawczą dobroć Stwórcy, zaświadczoną już w przeżytej historii Izraela¹⁴. Uzasadnieniem takiego wyniesienia ludzi (czytaj w pierwszym rzędzie — Izraela) jest zyczliwość (*chesed*) i dobroć Boża, czyniąca z ludzi „obraz” tego Jahwe, który nie może mieć obrazów ludzką ręką uczynionych.

Dopiero wtedy, gdy już nie było otaczanych zakazaną czcią „obrazów” Jahwe w sanktuariach północnych, gdy same dzieje uporały się z kultem na wyżynach przez wiele wieków bezskutecznie zwalczanym, gdy nawet legła w gruzach legalna świątynia Jahwe, gdy nie stało arki przymierza ani żadnych symboli Boga, po sformuło-

¹⁴ W Nowym Testamencie Ps 8, 5—7 został zastosowany do Chrystusa w 1 Kor 15, 27 i obszernej w Hebr 2, 6—9: Chrystus jako Syn człowieczy był nieco mniejszy od aniołów, lecz obecnie jest ukoronowany chwałą i czcią, oraz wzięty do nieba jako Pan wszystkich stworzeń. W Jezusie Chrystusie, nowym Adamie, byt ludzki jest reprezentowany i zrealizowany w sposób wzorcowy. Zob. K. H. Schelkle, *dz. cyt.*, 144.

waniu i przestrzeganiu prawa o zakazie czynienia obrazów, można było przeciwstawić kultom pogańskim na wygnaniu jeden przez samego Stwórcę uczyniony „obraz” Boży — w wybranej ludzkości. Być może nawet myśl, że jeden „obraz” reprezentujący Boga przed całym światem, to jest owa od początku wybrana ludzkość — naród wybrany — miała wpływ na uzasadnienie zakazu czynienia innych obrazów.

O tym, że „obrazem Bożym” jest naród wybrany, mimo że termin „obraz” został odniesiony w Rdz 1 do pierwszej pary ludzkiej w zaranu dziejów, zdaje się dość wyraźnie świadczyć szereg szczegółów w tekstach, gdzie występuje zwrot *selem 'elōhim*. Przede wszystkim idea obrazu łączy się z ideą synostwa: „Adam miał sto trzydzieści llat, zrodził (syna) na podobieństwo swoje jako obraz (*bid^emutō k^esalmō*) i nazwał jego imię Szet” (Rdz 5, 3). Ponieważ w poprzednich wierszach autor przypomniał, że ludzie zostali stworzeni „na podobieństwo Boże” (*bid^emut 'elōhim*) jako mężczyzna i kobieta (Rdz 5, 1—2), zatem Szet przez swe urodzenie z Adama i Ewy otrzymał również owo podobieństwo Boże¹⁵. Wiersze lb. 2 stanowią powtórzenie tekstu Rdz 1, 26 a. 27, jednak z pewnymi odchyleniami, mianowicie bez zachowania rytmicznej formy charakterystycznej dla 1, 27, oraz z zastąpieniem powtarzanego tam terminu *selem* przez synonim *d^emut* („podobieństwo”): „W dniu, w którym stworzył Bóg człowieka, stworzył go na podobieństwo Boga: stworzył ich mężczyzną i kobietą, pobłogosławił ich i nazwał ich imię człowiek, w dniu, gdy ich stworzył”.

Zauważyć trzeba, że wzmianka o „obrazie” i „podobieństwie” do Boga poprzez rodzenie (synostwo) pojawia się właśnie przy urodzeniu Szeta, od którego miała się zacząć linia potomków Adama wybranych przez Boga. Wolno chyba przypuszczać, że ten element wyboru do udziału w dziejach zbawczych wiąże się z „obrazem”, a nie samo tylko naturalne pochodzenie człowieka od człowieka na drodze przekazywania życia ludzkiego. Przy urodzeniu bowiem pierwotnego syna, Kaina, też była zaangażowana, jeśli tak można powiedzieć, Boska siła przekazywania życia: „Otrzymałam mężczyznę z życzliwości Jahwe” (Rdz 4, 1), nie ma jednak wzmianki o „obrazie Bożym”. Także przy urodzeniu Abla nie ma takiej wzmianki, bo Abel nie miał odgrywać roli w dalszych dziejach zbawczych. Następnie powtarza się myśl o „obrazie Bożym”, gdy następuje wzmianka o „nowym stworzeniu”, o przymierzu Boga zawartym z Noem. Przymierze pociąga za sobą pokrewieństwo z Bogiem przymierza. I oto Bóg występuje w roli go'el — „mści-

¹⁵ Nie ma wystarczających racji, by dochodzić, dlaczego szyk obu terminów został przestawiony i by twierdzić, że co innego jest „obraz” niż „podobieństwo”, że Szet nie otrzymał „obrazu” Bożego a tylko „podobieństwo”, byż zaś jedynie „obrazem” swego ojca.

ciela" upominającego się o życie człowieka, bo człowiek jest Jego „obrazem” (Rdz 9,6). Nowa ludzkość, podobnie jak przy opisie pierwszego stworzenia, otrzymuje błogosławieństwo płodności na ziemi. W tym wypadku nie ma mowy bezpośrednio o panowaniu człowieka nad innymi stworzeniami. A zatem nie w owym panowaniu jest istota „obrazu” i „podobieństwa” do Boga, jak można byłoby sądzić z Rdz 1, 26—28. Panowanie jest skutkiem szczególnego wybrania do współpracy w planach Bożych.

Wszystkie trzy miejsca, gdzie występuje termin *selem* w sensie „obrazu Bożego” w ludziach, zalicza się do tradycji kapłańskiej. Zatem na wygnaniu lub już po wygnaniu babilońskim wskutek powtórnego odczytywania dawnych materiałów i nadawania im struktury teologicznej skryzlowało się takie sformułowanie wybrania czy też powołania człowieka do udziału w dziele zbawienia.

To byłyby już trzeci etap rozwoju myśli od osobistych przeżyć Dawida, poprzez poprzednie etapy, w których Dawid staje się reprezentantem i poniekąd wcieleniem umiłowanego pierworodnego syna Bożego — Izraela¹⁶, poprzez Noego, Szeta aż do pierwszych ludzi, których imię było *'ādām*. Podobną drogę ukazuje Łukasz w genealogii Jezusa, prowadząc ją poprzez Dawida, Noego, Seta aż do Adama, „który był Boga” („synem”, bowiem ciągle wskazuje, czym kto był synem — Łk 3, 23—38).

3. Sprecyzowanie myśli o „obrazie Bożym”

Jak zaś doszło w tradycji kapłańskiej do sprecyzowania tej myśli o wybraniu czy też powołaniu przez Boga, w postaci terminu *selem* — „obraz”, trudno dokładnie ustalić, jednak nieco przybliżyć się można do wyjaśnienia problemu, wzięwszy pod uwagę z jednej strony analogie w literaturze starożytnej, z drugiej zaś strony formę literacką wypowiedzi w Rdz 1, 26a. 27.

a) Analogie w literaturze obcej

W literaturze mezopotamskiej, w poemacie o Adapie, powiedziano, że „Ea stworzył (Adapę) jako model ludzi” (Adapa, w. 6). Tak przetłumaczył tekst E. A. Speiser w zbiorze J. B. Pritcharda

¹⁶ Zauważyć wypada, że Dawid reprezentuje dla późniejszych generacji całego Izraela; za jego winy osobiste ponosi karę cały naród, ale też przymierze z nim jest odnowieniem i zacieśnieniem przymierza z narodem, stałość dynastii Dawida jest gwarancją stałości i zbawienia Izraela, oczekiwany zaś w przyszłości potomek Dawida jest „nadzieją Izraela” (zob. Łk 2, 25; Dz 28, 20; 1 Tm 1, 1).

(ANET, 101 a). W takim rozumieniu tekst ów zbliżałby się raczej do Rdz 5, 3 niż do Rdz 1, 26 n. Jednak J. Jeremias rozumiał go nieco inaczej, mianowicie w ten sposób, że Adapa był „obrazem” boga Ea¹⁷. Wtedy powiedzenie byłoby analogiczne do biblijnego z Rdz 1, 26 n. Jeszcze bardziej zbliżonym treściowo tekstem jest staroegipski utwór zatytułowany przez tłumacza „Pouczenie dla króla Meri-Ka-Re”. Jest tam opis stworzenia człowieka, w którym między innymi są takie szczegóły: stwarzając ludzi bóstwo dało w ich nozdrza oddech życia; ludzie, którzy pochodzą z jego ciała, są jego obrazem; dla nich bóg-stworzyciel uczynił niebo i ziemię, rośliny i zwierzęta (dane im jako pokarm)¹⁸. Czy autor natchniony wykorzystał któryś z powyższych utworów, czy jakiś inny podobny, nie wiadomo.

b) Struktura literacka Rdz 1, 26a. 27 i 2, 7

Badanie literackiej struktury tekstu, w którym mieści się najważniejsza i podstawowa wypowiedź o „obrazie Bożym” prowadzi do przypuszczenia, że jest to utwór samodzielny, odrębny od kontekstu w jakim obecnie się znajduje. Przy czytaniu tekstu hebrajskiego bowiem z nieodpartą wprost siłą narzuca się podobieństwo w rytmie i układzie Rdz 1, 26a. 27 z Rdz 2, 7. Taki rytm i układ wyrazów (chiastyczny), jak w tych miejscach nie spotyka się ani w rozdz. 1 ani w rozdz. 2, ani nawet w Rdz 5, 1 n., gdzie sama myśl została powtórzona. Przypuszczenie, że oba miejsca stanowiły pierwotnie odrębny utwór o „stworzeniu ludzi”, wydaje się być uzasadnione¹⁹. Trudno jednak określić, czy powstał on w kręgach kapłańskich (na co zdaje się wskazywać słownictwo), czy wzięty został skąd inąd, czy może nawet zapożyczony z obcej literatury, o ile nie stanowił jej rodzimego naśladowstwa.

Po opuszczeniu w Rdz 2, 7 imienia Jahwe-Elohim, które to imię najprawdopodobniej dodano po rozdzieleniu utworu, gdy druga strofa została pozbawiona podmiotu, po usunięciu też wyraźnego dodatku w postaci nierytmicznego wiersza 1, 26b analogicznego do 1, 28, można Rdz 1, 26a uważać za resztkę pierwszej strofy lub za tytuł utworu dwustrofowego. Przyjąwszy drugą ewentualność mamy następujący utwór.

Tytuł: Uczynimy człowieka jako nasz obraz według naszego podobieństwa (= podobny nam).

¹⁷ J. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, Leipzig² 1916, 53.

¹⁸ Zob. ANET, 417, kol. d.

¹⁹ Zob. J. V. L. Roslon, *Creatio protoparentum (Gen 1, 26 s.; 2, 7) unicus hymnus?* VD 45(1967)139—149; 281—290.

Zwr. I: (ogólne cechy nowego stworzenia)

Przeto stworzył Bóg	człowieka na swój obraz
Na obraz Boga	stworzył go
Mężczyzną i kobietą	stworzył ich.

Zwr. II: (natura i ożywienie człowieka)

Atoli ukształtował człowieka	jako proch z ziemi
I wdmuchnął mu w nozdrza	tchnienie życia
I stał się człowiek	bytem żywym.

Pierwsza zwrotka nie tylko charakteryzuje nowy byt, ale też kreśli jego zadania, wyznacza jego cel: być obrazem podobnym Bogu. Druga zaś zwrotka nie tylko podaje sposób ożywienia nowego bytu, ale też podkreśla jego ścisłe i szczególne połączenie z Bogiem-Stwórcą: Boży oddech jest w jego nozdrzach. Zatem nie tylko jak każdy inny stwór żywy zawdzięcza samo życie Bogu, ale ponadto ma w sobie coś szczególnego z Boga — własny Boży oddech. Jeśli był to pierwotnie jeden utwór, potem podzielony, uformowanie z pyłu (raczej chyba z gliny lub z ziemi rozrobionej z wodą!) ziemi i udzielenie ożywiającego oddechu dotyczy zarówno mężczyzny jak i kobiety. Imię Boże w całym poemacie, to było ogólne imię *‘lôhim*, a nie specyficznie izraelskie (czy nawet hebrajskie) Jahwe. Termin *‘ādām* w całym utworze miał sens kolektywny. Zgodnie z wymogami języka przy pierwszej wzmiance miał postać niezdeterminowaną (*‘ādām*), przy następnych zaś — zdeterminowaną (*hā‘ādām*).

Badanie słownictwa²⁰ zachodzącego w Rdz 1, 26a. 27 i w Rdz 2, 7 pozwala wszystkie zachodzące rzeczowniki i czasowniki odnieść do czasów Ezechiela i Deutero-Izajasza, oraz umiejscowić ich używanie w środowisku kapłańskim. Słowa *jāsār* („ukształtował” Rdz 2, 7) i *bārā’* („stworzył” Rdz 1,27) łącznie z czasownikiem *‘āśāh* („uczynił” Rdz 1, 26a) występują we wzmiankowanym środowisku jako synonimy²¹ i należą do specyficznej terminologii zbawczej. Gdy idzie zwłaszcza o czasownik *jāsār* z Rdz 2, 7 rzekomo odbijający swym konkretnym znaczeniem od bardziej „filozoficznego” słowa *bārā’*, trzeba zauważyć, że w odniesieniu do czynności Boga nie wiele się od tego ostatniego różni, bowiem znaczy „powołać do istnienia”, „dać bytowanie”, i w tekstach z końca niewoli używa się go, gdy jest mowa o stworzeniu świata (Iz 45, 7), ziemi (Iz 45, 18), a nawet „ducha” (Zach 12, 1).

4. Rozpracowanie sapiencjalne myśli o „obrazie Bożym”

Autor księgi Eklezjastyk pochodzący z kręgów sapiencjalnych, komentując wypowiedzi o człowieku z księgi Rodzaju, położył na-

²⁰ Zob. J. V. Roslon, *art. cyt.*, 146—149.

²¹ Zob. Iz 43, 1; 45, 7; Iz 27, 11; Ps 95, 5.

cisk na to, że w człowieku przejawia się Mądrość Boża i ona właśnie uzdalnia człowieka do władania istotami niższymi od niego. W Syr 17, 3 czytamy, że „Bóg według siebie obdarzył ich (ludzi) mocą i według swego obrazu (*kat' eikóna autou*) uczynił ich”. Ta podwójna myśl została rozwinięta oddzielnie w dwóch kierunkach: w ujęciu stosunku człowieka do stworzeń i stosunku człowieka do Stwórcy. W pierwszym ujęciu autor stwierdza, że człowiek obdarzony mądrością może poznać swą wyższość nad innymi stworzeniami, w drugim zaś ujęciu, że człowiek jako „obraz Boży” może poznać wielkość dzieł Bożych.

Mądrość przejawia się konkretnie dla Izraelity w kierowaniu przez Boga dziejami narodu wybranego i w „zbawieniu” go od wrogów, oraz w nadaniu mu przez przymierze Prawa (Tory). Zwłaszcza w księdze Eklezjastyk uosobiona Mądrość Boża jest właśnie niczym innym jak Torą: „Tym wszystkim jest księga przymierza Boga Najwyższego, Prawo, które dał Mojżesz jako dziedzictwo dla plemion Jakuba...” (Syr 24, 23). Zatem ów „obraz Boży” pozwalający poznać Boga, doceniać wielkość Jego dzieł zbawczych, to powołanie do przymierza, zaliczenie do tych, co posiadają Prawo — wcieloną w Torę mądrość Bożą.

„Obraz Boży” jest nadal komentowany w duchu sapiencjalnym i pojawia się o nim wzmianka w księdze Mądrości. W księdze tej ludzie podzieleni zostali na wybranych „sprawiedliwych” i na bezbożnych grzeszników. Ci pierwsi kierują się mądrością Bożą, dlatego rozumieją tajemnice Boże, wiedzą, że „Bóg stworzył człowieka do niezniszczalności (*ep' aphtharsia*) i uczynił go obrazem (*eikóna*) Swego wiecznego trwania (*tes idías aidiótetos*). Przez zaś diabła śmierć weszła na świat, a podlegają jej ci, którzy mają z nim (diabłem) udział” (Mdr 2, 23 n.).

Trwanie w ciągu życia w sposób zdecydowany po stronie Boga, trzymanie się mądrości, prowadzi do wypełnienia pierwotnego planu Bożego wobec ludzi, zapewnia człowiekowi wieczne trwanie, jakie jest właściwe Bogu. Wyraz *eikón* — „obraz” nawiązuje niewątpliwie do Rdz 1, 26. n. Jednak nowym elementem jest wprowadzony przez autora księgi Mądrości termin *aidiotes* wyjaśniający pojęcie „obrazu”. Ponieważ częścią składową tego terminu jest przysłówek *aei* — „zawsze”, „wiecznie”, stąd wyraz ten znaczy „wieczność”. Jednak paralelna budowa zdania złożonego z dwóch stychów wskazuje na odpowiedniość znaczeń terminów *aphtharsia* i *aidiotes*. Ze względu więc na pierwszy z tych terminów („niezniszczalność”, „nieskazitelnność”) wydaje się słuszne tłumaczyć drugi raczej jako „wieczne trwanie”. Jest tu niewątpliwie podkreślona łączność „obrazu Boże-

go” w człowieku z pojęciem trwałego życia²². Człowiek jest o tyle „obrazem Boga”, o ile posiada w sobie życie nieśmiertelne. Jednak utracił je z winy diabła. Trzeba zauważyć, że o tej utracie tradycja kapłańska nie wspomina. To życie nieśmiertelne człowiek odzyskuje, gdy daje się kierować mądrością Bożą: „Przez nią będę miał nieśmiertelność (*athanasian*)” (Mdr 8, 13). O mądrości powiada autor w Mdr 7, 26, że jest ona „odblaskiem wieczystej światłości, czystym zwierciadłem działalności Boga, obrazem (*eikón*) Jego dobroci”. Działalność i dobroć Boga, której obrazem jest mądrość, to przeprowadzenie zbawczego planu Bożego wobec ludzi, a zwłaszcza w dziejach narodu wybranego, o czym autor obszernie traktuje w dalszej części Mdr od rozdz. 10.

Zwróćmy uwagę na powiązanie idei obrazu i mądrości z Bożą dobrocią. W modlitwie o mądrość wkłada autor księgi w usta króla Salomona takie słowa: „Boże ojców i Panie miłosierdzia, któryś wszystko uczynił Swym słowem i w mądrości Swojej stworzyłeś człowieka, by panował stworzeniom, co przez Ciebie się stały, by władał światem w świętości i sprawiedliwości, a w prawości serca sprawował sądy...” (Mdr 9, 1—3). Nie ma tu wzmianki o obrazie Bożym w człowieku, choć widać nawiązanie do Rdz 1, 26—28, ale za to przejawia się myśl, że w człowieku ma się odbijać owa mądrość i dobroć Boża, kiedy w panowaniu nad poddanym mu światem, będzie on podobnie jak Stwórca kierował się sprawiedliwością, świętością i prawością serca. Jeśli więc mądrość jest obrazem Bożej dobroci: to człowiek również okazuje w sobie obraz Boży, o ile objawia się w nim i poprzez niego owa Boża mądrość i dobroć.

5. „Obraz Boży” w człowieku w myśli teologicznej Nowego Testamentu

Owe wiersze z Mdr 7, 25 n. zostały w Nowym Testamencie zastosowane do Chrystusa (J 1, 9; Kol 1, 13; Hbr 1, 3). Jeśli bowiem przez Mądrość Bożą okazuje się zbawcze działanie Boże, czyli mądrość Boża przejawiana w kierowaniu dziejami ludzkości ku zbawieniu ludzi, to właśnie Chrystus jest tą Mądrością Bożą, która ma owładnąć całym światem i dopełnić zbawcze plany wobec ludz-

²² W tekście greckim istnieje różnica co do czytania drugiego stychu w. 23, mianowicie kod. B, S, A zamiast *aidiôtetos* mają *idiôtetos* — „właściwości”, zob. A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart⁵ 1952, 348; ponadto niektóre z kodeksów zawierają lekcję *homoiôtetos* — „podobieństwa”, nawiązującą do Rdz 1, 26: *kath' homoiosin* — „według podobieństwa”, tę lekcję przyjęto w Wulgacie: „Quoniam Deus creavit hominem inextiminabilem, et ad imaginem similitudinis suae fecit illum”. Jednak za lekcją przyjętą przez Rahlfsa przemawia najwięcej racji krytycznych. zob. J. Rosłon, *Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów księgi Rodzaju*, StThV 4(1966) f. 2, 285 n.

kości. Także prawdziwa mądrość człowieka polega na włączeniu się w Chrystusa i w dokonane przez Niego zbawcze dzieło. Stąd według nauki Pawła Chrystus ukrzyżowany jest „mocą i Mądrością Bożą” (1 Kor 1, 24), jest tą mądrością, „którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej” (1 Kor 2, 7).

Człowiek naśladuje mądrość Bożą opanowując świat po to, by „przyroda przez niego dostała chwały synów Bożych, godności i chwały dzieci Bożych” (Rz 8, 18—22), tej chwały, o której jest mowa już w Ps 8 i w Ps 89. Izrael został mianowicie wybrany przez Mądrość na to, by dla wszystkich narodów był obrazem Boga i objawieniem Jego zbawczej dobroci. Gdy zadania tego nie mógł z własnej winy dalej wypełnić jako całość, przyjął je „nowy Izrael” stworzony na „obraz” Bożej Mądrości zbawczej wcielonej w Jezusie Chrystusie. Jezus Chrystus odtworzył bezbłędnie drogę wyznaczoną ludziom przez Stwórcę, na której zagubił się „syn pierworodny” — Izrael.

Bowiem Izrael stawszy się z dobroci Bożej obrazem prawdziwego Boga dla innych narodów, polem szczególnego działania Mądrości Bożej, dał się skusić wężowi asyryjskiemu i wężowi babilońskiemu i krokodylowi egipskiemu (zob. Iz 27. 1), co obiecywali mu, że będzie „Bogiem”, gdy sobie sam według własnych koncepcji będzie układał dzieje (zob. napomnienia proroków przeciw układom, paktom, opieraniu się w polityce na Asyrii, Babilonie lub Egipcie), usiłując się zbawić bez pomocy Bożej własną tylko mądrością polityczną. W wyniku tego zamiast obiecywanego poznania co dobre i złe, przyszło uświadomienie sobie własnej nagości na gruzach Jerozolimy, świątyni i organizmu państwowego. Oblubienica Jahwe stała się obnażoną niewolnicą i została wygnana z raj (ziemi obiecanej, ziemi dziedzicznej Jahwe) do niewoli na ciężką i upokarzającą pracę (w pocie czoła!). Refleksje nad tym wypaczeniem planów Bożych snuli w wielu swych kazaniach prorocy, a znalazły one swój wyraz w opowiadaniach etiologicznych Rdz I—III.

Chrystus podjął drogę naprawy, zechciał przebyć wstecz całą trasę aż do Adama, który „był Boży” (Łk 3, 23—38). Rozpoczął tę mozolną drogę zaopatrzony w świadectwo Boże, jakie kiedyś otrzymał Izrael i jego reprezentant Dawid: „Ty jesteś moim Synem najmilszym, w Tobie mam upodobanie” (Łk 3, 22). W swej osobie ssprezentował nowego Izraela (zob. Mt 2, 15: „Z Egiptu wezwałem Syna mego”, por. Oz 11, 1). Podobnie jak tamten „syn Boży” — Izrael, tak i Chrystus stanął wobec pokusy, by jako „Syn Boży” działał na własną rękę, by od początku ułożył sobie sam dzieje niezależnie (Łk 4, 3. 9). Jednak przewyciężył pokusę, nie uległ, jak Izrael, lecz postanowił spełniać tylko wolę Ojca (J 5, 30 — 6, 38). Przez jej wypełnienie otworzył ludziom dostęp do raj: „Dziś będziesz ze mną w raj” (Łk 23, 43).

W szczególny sposób Paweł ukazał, jak rozwijała się ta droga powrotu dla ludzi do właściwego odtworzenia w sobie „obrazu Bożego” przez Chrystusa i w Nim. Chrystus jako Mądrość Boża był sam „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), a „bytując w Bożej postaci” (Flp 2, 7) nie dochodził na własną rękę Swoich praw do równości z Bogiem, czyli nie dążył do tego, by „być Bogiem” niezależnym od Ojca, jak pierwsi rodzice ludzkości, lecz włączył się posłusznie w zbawczy plan Boga Ojca, stając się dla chrześcijan wzorem zjednoczenia z Bogiem przez cierpienia a nawet przez śmierć. Rozumiemy więc dlaczego Apostoł tak wielką wagę przywiązuje do posłuszeństwa Chrystusowego i tak bardzo je eksponuje w swych pouczeniach i napomnieniach. Chrystus jako nowy wybrany Adam, przez wypełnienie planu Ojca, odtworzył „obraz Boży” czyli w pełni odpowiedział powołaniu i wybraniu Bożemu (Rz 5, 15—19). Ci, co zostali powołani do zbawienia, jak pierwsi ludzie, mają ten obraz Boży odnowiony w Chrystusie odtwarzać w swym własnym życiu (Rz 8, 29).

Adam przez zrodzenie przekazał Szetowi obraz Boży czyli zbawcze zamiary Boże wobec ludzkości, włączył go w ekonomię zbawczą. Jednak na skutek ludzkiej chęci „stania się Bogiem” niezależnym (tej chęci tak dobrze znanej Izraelitom z ich własnych dziejów!) ten obraz w życiu potomków Adama zatarł się w nieposłuszeństwie, w gmatwaniu planów Bożych. Nieodzowny więc był Jezus Chrystus, by odbył, jak wspomniane było wyżej, bezbłędnie drogę do realizacji planu Bożego w zjednoczeniu z Ojcem i jako nowy Adam, przez śmierć i zmartwychwstanie osiągnął nieskazitelność, nieśmiertelność, o jakiej pisał autor Mdr 2, 23. Apostoł powie o Chrystusie, że stał się „duchem ożywiającym”, „człowiekiem niebieskim” (1 Kor 15, 47—49).

Przekazując życie Boże, Jezus Chrystus czyni tych, co się z Nim zjednoczyli przez wiarę, synami Bożymi (Rz 8, 21—23; 3, 26), a zarazem przekazuje im obraz Boży jako obraz „człowieka niebieskiego” (1 Kor 15, 49), gwarantujący im zwycięstwo nad śmiercią (1 Kor 15, 54—57), nieśmiertelność, takie życie, jakie sam otrzymał i jakie miało być dane ludziom według zamiarów Bożych. To jest owo podkreślane przez św. Pawła „zewleczenie z siebie starego człowieka a przyobleczenie się w nowego” (Kol 3, 9 n.; Ef 4, 22—24), to jest owo „kształtowanie Chrystusa w sobie” (Gal 4, 19), to jest „nowe stworzenie” (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15), lub stworzenie „nowego człowieka” w Chrystusie (Ef 2, 10; 4, 24), o jakim pisze Apostoł.

Owo „nowe stworzenie” na obraz Boży ma się dokonać w nowej społeczności, bo Chrystus winien być efektywnie „pierworodnym wśród wielu braci” (Rdz 8, 29), „wszystkim we wszystkich”, gdy dzięki Niemu następuje zjednoczenie Greków i Żydów, obrzezanych

i nieobrzezanych, barbarzyńców, Scytów, niewolników i wolnych (Kol 3, 11), którzy staną się „wybrańcami Bożymi” (Kol 3, 12). A więc ów „obraz Boży” przede wszystkim odtwarza się w nowym Izraelu (por. wypowiedzi św. Pawła o „ciele mistycznym” Chrystusa) i jest równoznaczny z wybraniem (zob. Rz 8; 29 i in.) Bożym i powołaniem do nowej społeczności świętych. W takim ujęciu nie trzeba się uciekać do wyjaśnień że to „obraz istot Bożych”, podobieństwo człowieka do aniołów. Chodzi o obraz samego Boga Stwórcy w ludzkości, która ma być zbawiona czyli włączona w życie Boże, a przez nią i w każdym poszczególnym człowieku, członku wielkiej społeczności dzieci Bożych, bowiem jest to obraz i podobieństwo Boga jako Ojca w ludziach — Jego dzieciach.

Chyba odpowiednim zakończeniem powyższych rozważań będą słowa 2 listu Piotra (1, 10 n.): „Dlatego bardziej jeszcze, bracia, starajcie się mocnym czynić wasze powołanie i wybranie. To bowiem czyniąc, nie upadniecie nigdy. Dzięki temu obficie będą wam dane środki potrzebne, by wejść do wiecznego królestwa Pana naszego Jezusa Chrystusa”.

DE SOTERIOLOGICO SENSU IMAGINIS DEI IN HOMINE

Rationes, quae qualescumque imagines Dei sculpere seu pingere vetant, hae in Biblia Sacra inducuntur: quod nec creati quiddid Deum in se reflectere possit, nec populus israeliticus uti peculiaris hereditatis a Deo vocatione ditatus et pro filio sibi praedilecto selectus in cultu imaginum idololatro aliis nationibus sese immisci ut permittatur omnino impossibile sit. Attamen hisce salvis conspicitur ipsam Scripturam Sacram minime abhorre in traditione sacerdotali quae dicitur, ne imago Dei in hominibus detecta immo illa expressis verbis edicta sit. Quae concessio primo aspectu tam insolita cumque strictissimo imaginum exarationis vetito eviderenter inconcinnabilis ut recte explicetur, tres ideas secum colligatas invocare iuvat, quae sunt nimirum Dei Jahve unicitas inviolabilis, populi israelitici electio singularis necnon ipsius cum Deo foederis familiaritas intima relationi patris ad filium primogenitum simillima. Hisce adlectis contextus datur in quo idea imaginis Dei in homine proprio sensu soteriologico illucebit tamquam peculiaris electionis et ad participandum in historia salutis vocationis forma quaedam expressa.

Hebraicam imaginis notionem quod attinet quae *selem* dicitur, apud prophetas sic dictos priores et posteriores necnon in psalmis eam inveniri patet, in contextu tamen semper qui cultum idololatrum imaginumque venerationem vero cultu jahvistico prorsus contrariam indicat. Etiam quiddid sit vanum, caducum et instabile hac notione amplectitur.

Imaginis divinae in hominibus ideae primordia nonnisi tempora Davidica attingunt et primum in Ps 8, nempe in reflexione Davidis super electionem suam in regem promissionesque sibi tam insignes a Deo misericorditer perpetratas deteguntur. His in reflexionibus analogia quaedam datur cum sensu expresso in Gen 1, 26—28, ubi de elevatione hominis supra alias creaturas ac de potestate regendi eas dicitur. Ulterior huius ideae evolutio item in reflexione psalmistae Ps 89 latet qui supra sortem Israelis lamentatur simulac promissiones Davidis olim a Deo factas mente amara meditatatur (2 Sm 7, 8—16 et 2 Chr 17). Data iam perspectiva in qua populi infelicitas maxima consummata est visio Davidis idealizatur eiusque elatio peractae olim Israelis

redemptionis symbolum efficitur, etiam promissiones ei factae tamquam foedus novum cum populo aestimantur. Ipse demum David titulo filii Dei primogeniti ad instar populi electi adornatur.

Inde ulteriori progressu fit, ut reflexiones istae de fati Israel insimul cum idea regis tamquam populi repraesentantis summe elati ad formulam quandam conducunt in qua idea nova imaginis Dei in homine (melius dicendum: in hominibus seu in humanitate) efformatur, quae in Gen 1, 26 s. expressa est. Idea haec in traditione sacerdotali porro cum themate filiationis et electionis ad active participandum in rebus gestis salutis a Deo factae connectitur. Cuius ideae praecisio in ambitu traditionis sacerdotalis (Gen 1, 26 s.; 5, 3; 9, 6) in articulo praesenti cum duplici aspectu analogiae nempe cum litteris alienarum gentium necnon structurae litterariae Gen 1, 26 a. 27 et 2, 7 analyseos inspicitur. In conclusione apparet ideam probatam expressionem suam in sinu hymni cuiusdam originem hominum decantantis invenisse, qui tempore Ezechielis seu Deutero-Isaiae compositus esset.

Porro idea imaginis divinae in litteratura sapientiali elaborabatur et imprimis in Eccli 17, 3 et Sap 2, 23; 7, 26 elaborationis huius vestigia deteguntur. Idea ista ad Sapientiam Divinam applicatur quae in mundo regendo oeconomiamque divinam salvificam evolvendam elucet. Homo vero imago Dei dicitur, in quantum sapientia divina in vita sua dirigatur. Insimul ipsa afficiente immortalitatem sibi nanciscitur.

Paulus demum ideam ipsam suscipiens ad climacem perduxit, dum omnia de Sapientia Dei effata Jesu Christo applicuit, qui in seipso sane Divinae Sapientiae attributa insimul cum novi Adam novique populi Israel muneribus mirifice coniunxit. Homo quisquis qui fide sua in eius corpus mysticum incorporatur i. e. Israeli novo seu communitati salvificae adhaeret, in se iterum imaginem Dei revivisci permittit, quae est electio divina (Rom 8, 29) vitaeque divina immortalitate plena per Christum, et in Christo, et cum Christo.