

# Janusz Aptacy

---

## Człowiek jako stworzenie i obraz Boga w nauce Oliviera Clémenta

---

Collectanea Theologica 75/1, 69-95

---

2005

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JANUSZ APTACY, ŁOMŻA

## **CZŁOWIEK JAKO STWORZENIE I OBRAZ BOGA W NAUCE OLIVIERA CLÉMENTA**

Olivier Clément, zaliczany dzisiaj do czołowych przedstawicieli prawosławia, to filozof, teolog, historyk i publicysta francuski, który od niewiary przeszedł do wiary w wydaniu prawosławnym. W swoich rozważaniach poświęca on dużo miejsca refleksji nad Kościołem, jego naturą i miejscem we współczesnym świecie. Zajmuje się także trynitologią, pneumatologią i chrystologią. Najbardziej jednak interesuje go człowiek w zaistnieniu i egzystowaniu, natura człowieka, jego obciążenia wynikające zarówno z grzechu pierworodnego, jak też z różnych ateistycznych prądów filozoficznych. Człowiek w refleksji O. Clémenta, to człowiek osadzony w historii, obciążony jej determinizmami i różnymi systemami totalitarnymi, ale jednocześnie pragnący wyzwalać się z tych obciążeń, pragnący i poszukujący szczęścia oraz pełni człowieczeństwa.

Refleksja na temat człowieka jako stworzenia Bożego wydaje się szczególnie pożyteczna w dzisiejszych czasach, kiedy człowiek żyje w świecie pełnym sprzeczności. Z jednej strony podkreśla się godność człowieka i jego prawa, z drugiej natomiast, odziera się go z tej godności i podstawowych praw przez urzeczowienie i instrumentalizację. Człowiek w nauce i technice, będąc często tylko pozornym podmiotem, staje się w rzeczywistości przedmiotem, a nawet ofiarą własnych osiągnięć. Poza tym, ludzie mający władzę przypisują sobie prawo do decydowania o życiu i śmierci innych. Człowiek ma godność niezależnie od tego, czy ktoś z ludzi mu ją przyzna, czy też nie; owa godność wynika z faktu stworzenia „na obraz i podobieństwo” Boże.

Człowiek jako stworzenie „na obraz” Boga pozostaje w ścisłym związku z Bogiem, ale uformowany z ziemi jest także związany ze światem materii. Skupia więc w sobie to, co duchowe, i to, co materialne. W swojej strukturze cielesno-duchowej człowiek wchodzi

w osobowe, a więc świadome i dobrowolne, relacje z Bogiem i stworzeniem. Prawdziwym „ludzkim obliczem Boga” jest Jezus Chrystus i tylko w Nim każdy człowiek może rzeczywiście odnowić swoje „oblicze”. Nauka Oliviera Clémenta na te tematy jest bogata i obiecująca, dostarcza wiele trafnych ujęć i rozwiązań.

### Człowiek jako stworzenie Boże

Olivier Clément niejednokrotnie stwierdza, iż człowiek nie wystarcza sam sobie i nie może osiągnąć swojej pełni bez zwrócenia wzroku w kierunku tego „Nieznajomego”, który go stworzył i powołał<sup>1</sup>. W refleksji nad człowiekiem jako stworzeniem Bożym, nie można używać – jego zdaniem – terminów statycznych, banalnych. Nie powinno się przeciwstawiać stworzenia jego Stwórcy, lecz – jak pisze – „należałoby uświadamiać sobie fakt, że stworzenia istnieją tylko dzięki Stwórcy, w tej woli stwórczej, która czyni stworzenia innymi niż Bóg; stworzenia bez Boga nie mogą istnieć”<sup>2</sup>. Bóg kontemplował w sobie wszystkie rzeczy, zanim zaistniały, w myśli ogłądał ich obrazy i każdy byt otrzymał od Niego swoje istnienie w określonej chwili, zgodnie z odwiecznym zamysłem i wolą Bożą – przewidziany i chciany w swym bycie przez Stwórcę, według swego pierwotnego obrazu i modelu<sup>3</sup>.

We współczesnej teologii przez stworzenie (łac. *creatio*) rozumie się: w sensie czynnym – tylko Bogu właściwe działanie, w którym ma swe źródło wszelki byt, jako nieistniejący z siebie<sup>4</sup>; w sensie biernym – to, co zostało stworzone (pojedynczy byt lub ich całość) i Bogu zawdzięcza swe istnienie i naturę<sup>5</sup>. Oznacza to, że wszystko to, co istnieje: świat w całym swym bycie, a w szczególności człowiek – w swym istnieniu, trwaniu i działaniu – zależą ostatecznie od osobowego Boga, jako swego Źródła<sup>6</sup>. Stwórczy akt Boga jest takim działaniem, które przewyższa wszelkie inne działanie bytów stworzonych.

<sup>1</sup> Zob. O. Clément, *Questions sur l'homme*, Paris 1972, s. 29; wyd. włoskie: *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991<sup>3</sup>, tłum. A. Crespi.

<sup>2</sup> *Tamże*, s. 29; por. też: KDK, 36.

<sup>3</sup> Zdanie to O. Clément zaczerpnął z: Jan Damasceniński, *De fide orthodoxa* 1, I, c. IX, PG 34, 838a.

<sup>4</sup> Zob. T. Wiłski, *Stworzenie*, w: *Katolicyzm A-Z*, Łódź 1989, s. 353-354.

<sup>5</sup> *Tamże*, s. 353.

<sup>6</sup> *Tamże*.

Stworzenie słowem, aktem woli „z niczego”, oznacza, że żadne inne „tworzywo” (np. odwieczna, niezależna od Boga materia) ani nikt inny, jak tylko Bóg, jest pierwszym i ostatecznym źródłem wszelkiego bytu. O. Clément, pisze: „Stworzenia bazują na woli stwórczej Boga, która jest diamentowym pomostem między głębią nieskończoności Boskiej a otchłanią nicości stworzeń<sup>7</sup>. Nicość przez samą definicję nie jest czymś. Pojęcie to stwierdza, że stworzenie, a więc również człowiek, nie istnieje z siebie samego, lecz Bóg stanowi jego początek, centrum i cel. To Bóg, zgodnie z tym co mówił Paweł do Ateńczyków, daje człowiekowi „życie, ruch i byt” (por. Dz 17, 18)<sup>8</sup>.

Włodzimierz Łoski, w swojej *Teologii dogmatycznej*<sup>9</sup> pisze: „Świat został stworzony z Bożej woli. Jest on innej natury niż Bóg. Istnieje poza Bogiem nie co do miejsca, ale co do natury<sup>10</sup>. Te proste sformułowania prowadzą do bezdennej tajemnicy, jaką jest tajemnica bytu Bożego, stworzonego, rzeczywistość bytu zewnętrznego w stosunku do Bożej wszechobecności, wolnego w relacji do Bożej wszechmocy, całkowicie nowego, co do swojej wewnętrznej treści, przed obliczem Troistej Pełni, jednym słowem, jest to rzeczywistość czegoś innego niż Bóg, niezniszczalna, ontologiczna kondensacja kogoś innego<sup>11</sup>.

Jedynie chrześcijaństwo, a mówiąc ściślej Objawienie judeo-chrześcijańskie, dysponuje absolutnym pojęciem tego, co stworzone. Księga Rodzaju mówi o stworzeniu świata (Rdz 1, 1-2, 4a; Rdz 2, 4b-24)<sup>12</sup> jako o fakcie, ale nie uściśla, w jaki sposób to stworzenie nastąpiło. Biblia Hebrajska ma poczucie ogromnego dystansu, jaki dzieli Stwórcę od stworzenia<sup>13</sup>. Księga Rodzaju używa czasownika

<sup>7</sup> O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 31.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 29.

<sup>9</sup> W. Łoski, *Dogmatičeskoie bogoslovie*, Bogoslovskie Trudy 8/1972, s. 129-183. Posługujemy się tu tłumaczeniem polskim: *Teologia dogmatyczna*, Białystok 2000, s. 33-37.

<sup>10</sup> W. Łoski opiera się na nauczaniu św. Jana Damascyńskiego, W tłum. polskim fragment ten brzmi następująco: „Wszystko jest odległe od Boga, nie przestrzenią – rozumie się – lecz naturą. (...) U Niego nie powstaje nic i nie ginie, bo On nie podlega zmianie lub przemianie i nie można Mu przypisywać przypadłości. Dobro, bowiem, należy do Jego istoty”; Św. Jan Damascyński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969 (PSP 11), s. 58.

<sup>11</sup> W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, s. 33.

<sup>12</sup> Wszystkie polskie teksty biblijne zostały wzięte z Biblii Tysiąclecia, Poznań 1980<sup>3</sup>.

<sup>13</sup> Zob. *Bóg Żywy, Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 21-26. Katechizm został opracowany przez zespół wiernych prawosławnych we Francji, przedmowę napisał Olivier Clément.

bara', który jest właściwy tylko działalności Boga. W 2 Księdze Machabejskiej znajduje to rozwinięcie w słowach: „Proszę cię synu, spojrzij na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg, i że ród ludzki powstał w ten sam sposób” (2 Mch 7, 28).

Myśl stworzenia „z niczego” (łac. *ex nihilo*) – twierdzą prawosławni – jest obca starożytnej filozofii: Grecy – według nich – znali pojęcie najwyższego rzemieślnika, którego nazywali Demiurgiem; miał on wyprowadzić ład (*kosmos*), który odkrywamy w przyrodzie, z pierwotnego chaosu. Ten rzemieślnik miał jednak zaprowadzić ład w materii, która już istniała<sup>14</sup>. Bóg w tradycji judeochrześcijańskiej natomiast to ten, który mówi i rzeczy zaczynają istnieć. Jego słowo ustanawia ich byt<sup>15</sup>. Stworzenie „z niczego” jest dogmatem wiary, opartym na biblijnym fundamencie.

Stwórca akt Boga jest fundamentem nauki o człowieku. Jedynie w powiązaniu z nim można zrozumieć, kim jest człowiek i jaka jest jego istota. To właśnie bytowa relacja do Boga stanowi najgłębszy wymiar istoty ludzkiej<sup>16</sup>. W swojej twórczości, Clément nie rozpatruje kwestii pochodzenia człowieka od strony przyrodniczej. Pisze natomiast o ontologicznej spójności między Bogiem i człowiekiem, upatrując w niej źródło powołania człowieka oraz uwarunkowanie jego życia wewnętrznego: „...człowiek nie może istnieć bez Boga ani też poza Nim. Człowiek zapuszcza korzenie swego życia w Jedynym Żyjącym. Niektórzy przywódcy duchowi islamu twierdzą, że pierwszy krzyk nowo narodzonego dziecka i jęk człowieka konającego komponują i proklamują Imię Boga. Każde bicie serca człowieka jest swoistym wyznaniem wiary”<sup>17</sup>. Wszystko, co istnieje, wskazuje swym bytem na transcendentny horyzont, mający istnienie w sobie. Podstawowym zadaniem człowieka jest dążenie do tego horyzontu. Relacja między Stwórcą i stworzeniem jest ponadczasowa, a jednocześnie realizuje się w czasie. Człowiek jako stworzenie jest nierozzerwalnie związany w swym istnieniu ze Stwórcą. Prawda ta oparta na fundamencie biblijnym (Rdz 1,27; 2, 7) była nieprzerwanie komentowana przez Ojców Kościoła, szczególnie

<sup>14</sup> Zob. *tamże*, s. 21.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 22.

<sup>16</sup> O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 31.

<sup>17</sup> *Tamże*.

przez Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu i Symeona Nowego Teologa. Pisali oni o człowieku w formie nie tylko teologicznej i mistycznej, ale także poetyckiej.

O. Clément tłumaczy, że Bóg stworzył świat, różne stworzenia; niebo i ziemię, słońce, księżyc, wody, drzewa przynoszące owoce, różnego rodzaju zwierzęta. Wszystko to powstało dzięki słowu Boga. Bóg mówił i wszystko powstawało. Człowiek jednak zaistniał w sposób szczególny, jakby w następstwie *consilium* Trójjedynego Boga: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26a). Tylko w człowieku Bóg umieścił swój obraz i uczynił człowieka królem stworzenia: „Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1, 26b). Także w drugim opisie stworzenia (Rdz 2, 4b-24) ukazuje się szczególny sposób zaistnienia i istnienia człowieka. Podczas gdy do stworzenia innych bytów Pan Bóg nie używał żadnej istniejącej materii, to do stworzenia człowieka użył prochu ziemi, a więc związał człowieka z resztą stworzenia: „...wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7). Bóg zaangażował się w sposób szczególny w stworzenie człowieka i w jego powiązanie z resztą stworzenia.

Myśl tę rozwija *Katechizm Kościoła Prawosławnego*: „Kiedy czytamy w tekście, że Bóg ulepił człowieka z ziemi, możemy sądzić, że nasza więź z całym stworzeniem ma wielkie znaczenie; jesteśmy ulepieni z jednej gliny, należymy do jednego stworzenia, stanowimy z nim jedno (imię mężczyzny *Adam* pochodzi od hebrajskiego słowa *adama* – ziemia)<sup>18</sup>.

*Katechizm Kościoła Prawosławnego* podkreśla, iż stworzenie człowieka „z ziemi” oznacza: ze wszystkiego, co ziemia zawiera, tj. całej przyrody. Człowiek jest uwieńczeniem stworzenia, streszcza w sobie i zawiera pozostałe stworzenie. Bóg ożywił go swym własnym tchnieniem, Duchem, napełnił go swą obecnością: „Owa obecność samego Boga, który oświeca człowieka, promieniując na niego światłością swojego Oblicza, odróżnia człowieka od wszystkich innych stworzeń. Owa obecność Boga, owo Tchnienie Boga

<sup>18</sup> *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 27.

rzutuje na człowieka obraz Boga i nadaje człowiekowi piękno, «koronę chwały», czyni z niego króla stworzenia i odpowiedzialnego za całe stworzenie<sup>19</sup>. Z jednej strony człowiek jest związany z całym stworzeniem, a z drugiej – jakby administratorem wszechświata. Został umieszczony w ogrodzie, aby go uprawiał i doglądał (por. Rdz 2, 15), a także strzegł. Człowiek otrzymał polecenie nadania imion wszelkim istotom żywym (por. Rdz 2, 19) i czynienia ziemi sobie poddaną (por. Rdz 1, 28).

O autentycznej królewskości człowieka Olivier Clément pisze: „Człowiek, którego Księga Rodzaju przedstawia jako kapłana i króla stworzenia, zobowiązany do tego, aby nadać imię bytom żywym, to znaczy objawić ich istotę duchową, aby przemienić ją w ofiarę; tenże człowiek został błędnie pojęty, jako wprawdzie władca całej natury, ale tylko w znaczeniu dekoracji albo niewyczerpanego źródła energii nie duchowych, tylko ekonomicznych i mechanicznych. Król-kapłan został sprowadzony do tyrana, który pretenduje do zewnętrznego władania ziemią i w końcu wyczerpie jej zasoby; zniekształci tę ziemię i zniszczy ją<sup>20</sup>”.

Łatwo zauważyć, iż w tej wypowiedzi Clément prowadzi antropologię w kierunku ekologii. Jest ona w tym miejscu antropologią funkcyjną; wypływa z zadania, jakie Bóg wyznaczył człowiekowi w momencie stworzenia: „Dzisiaj ekologia przypomina o wielu ryzykach, nadaje wartość czasowi życia i jego rytmom, stara się zawiązać na nowo pakt między ziemią a dzisiejszym społeczeństwem technologicznym<sup>21</sup>”.

W nauce dotyczącej stworzenia w ogóle, a człowieka w szczególności, należy podkreślać nierozwalny związek człowieka z Bogiem i całym stworzeniem. Kochać życie, oznacza wyczuwać najwyższą łaskę, która nie pozwala żyć człowiekowi bez Boga, bo życie jest nierozłącznie związane z łaską Bożą<sup>22</sup>. Łaska niestworzona (*gratia increata*), wynika z samego aktu stworzenia. Człowiek otrzymuje jednocześnie życie i łaskę. Łaska, pisze O. Clément, jest obecna przede wszystkim w samym fakcie istnienia<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 28.

<sup>20</sup> O. Clément, *Wstęp w: L'oeil de feu*, Paris 1994.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 7.

<sup>22</sup> Por. tenże, *Questions sur l'homme*, s. 31. Należy tu podkreślić, że teologia prawosławna ma nieco inne pojęcie i rozumienie łaski niż teologia katolicka.

<sup>23</sup> *Tamże*.

Pisząc, że łaska jest obecna już w samym fakcie istnienia, Clément nie rozróżnia jasno natury i łaski. Naturą w myśli katolickiej nazywa się człowieka we właściwych mu, pochodzących ze stworzenia, strukturach istnienia i działania; przez naturę rozumie się to, co charakteryzuje człowieka w porządku stworzenia. Natomiast łaska wprowadza porządek zbawienia, jest też wewnętrznym oddziaływaniem Boga na człowieka. Określa te cechy istnienia i działania ludzkiego, które nie wynikają z natury człowieka<sup>24</sup>.

Olivier Clément, kontynuując refleksję na temat stworzenia, przytacza słowa Grzegorza z Nazjanzu, o „rzucie boskości”<sup>25</sup>, o tym, że Duch Święty stanowi źródło ludzkiej egzystencji. Duch nie tylko „unoszą się” nad wodami, ale też skupia się na egzystencji osobowej człowieka, gdzie życie wszechświata ma swój szczyt i gdzie samo siebie przewyższa. Z tego względu powołanie człowieka polega na stawianiu się w sposób świadomy i dobrowolny istotą celebującą owo misterium. Człowiek naprawdę naturalny to ten, który uznaje siebie samego za stworzenie, niesione łaską; stworzenie powołane do zjednoczenia się ze swoim Stwórcą. Człowiek nie może być neutralny. Nowoczesny humanizm mógł rozkwitnąć tylko dlatego, że był zainspirowany przez Objawienie chrześcijańskie, które jest objawieniem Bogo-człowieczeństwa. „Śmierć Boga” musi bezwzględnie prowadzić do śmierci człowieka i utraty wszelkich możliwości<sup>26</sup>.

### Człowiek istotą cielesno-duchową

Dzisiejszy człowiek usiłuje na nowo odzyskać kontakt z ziemią, z którą jest związany od początku przez to, że z niej został wzięty; pragnie zatrzymać się, zaczerpnąć tchu, odkryć na nowo bogactwo swego ciała. Ciało to, wg współczesnych myślicieli, jedyne bogactwo, jakie pozostało człowiekowi po wielu złudzeniach i rozczarowaniach różnych filozofii, usiłujących oderwać go od Boga lub nawet negujących istnienie Boga<sup>27</sup>. Chrześcijaństwo jest religią wcielenia i zmartwychwstania ciała. W Składzie Apostolskim wyznaje się

<sup>24</sup> Zob. A. Zuberbier, *Zagadnienie natury człowieka i łaski*, w: *Katolicyzm A-Z*, s. 67-68.

<sup>25</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *De anima*, PG, XXVII, 452.

<sup>26</sup> O. Clément *Questions sur l'homme*, s. 31.

<sup>27</sup> Tenże, *Corps de mort et de gloire. Petite introduction à une théopoétique du corps*, Paris 1995, s. 10; wyd. polskie: *Ciało śmiertelne i chwalebne. Wprowadzenie do teopoetyki ciała*, Warszawa 1999.



zmartwychwstanie ciała i oczekiwanie na wieczne życie zarówno ducha jak i ciała<sup>28</sup>. Niektóre techniki relaksacyjne, pochodzące z krajów odległego Wschodu, uważa się za ratunek przed odcieleśniającymi technikami zinstrumentalizowanego rozumu, dla którego ciało jest tylko nieobecnością, albo jedynie coraz dogłębniej poznawanym zespołem współdziałających układów, mówiąc językiem medycznym. Nieporozumienia te każą wracać do korzeni zagadnienia, jakimi są Biblia i Tradycja chrześcijańska.

### Biblijne a helleńskie ujęcie złożenia duszy i ciała

W Biblii, jak już to przedstawiliśmy w pierwszym punkcie, człowiek jest ukazany jako stworzenie Boże (por. Rdz 1, 27 n.; 2, 7), któremu zostało przydzielone uprzywilejowane miejsce we wszechświecie (zob. Ps 8, 6-9). Człowiek jest całością, nie jest „złożeniem” ciała i duszy: te terminy nie oznaczają dwu części, ale dwa sposoby istnienia całego człowieka<sup>29</sup>. Człowiek nie „ma” duszy, ale „jest” duszą, to znaczy jest bytem żyjącym; nie „ma” również ciała, ale „jest” ciałem, to znaczy bytem, który przemija, ale ma nadzieję<sup>30</sup>. Czasem ciało i dusza są w Biblii przywoływane oddzielnie (por. Ps 84, 3), jednak nie w znaczeniu dwu części, ale jako dwa aspekty ludzkiej egzystencji; stanowią dwa równoznaczne pojęcia, które w poezji hebrajskiej przeplatają się wzajemnie, według tego, co nazywamy w łacinie *parallelismus membrorum* (zob. Ps 63, 2)<sup>31</sup>.

Olivier Clément oczywiście zna tę prawdę i uczy, iż biblijne rozróżnienie ciała i ducha nie ma nic wspólnego z helleńskim dualizmem duszy i ciała, mimo wielu historycznych pomyłek, które przedstawiały chrześcijaństwo jako „platonizm dla ludu”<sup>32</sup>. Biblijne pojęcie ciała (hebr. *basar*) odpowiada całemu człowiekowi, niepodzielnie widzialnemu i niewidzialnemu<sup>33</sup>. Według niego, „w Biblii człowieka określa się jako ciało ożywione, albo duszę żyjącą. Człowiek nie ma duszy, człowiek jest duszą żyjącą; nie ma ciała, jest ciałem ożywionym. Organy fizjologiczne symbolizują, jakby uciele-

<sup>28</sup> Tamże, s. 10.

<sup>29</sup> Zob. hasło: *Antropologia*, w: *Piccolo dizionario biblico*, Cinisello Balsamo (MI) 1998, s. 32-33.

<sup>30</sup> Tamże, s. 33.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Zob. O. Clément, *Corps de mort et de gloire*, s. 10.

<sup>33</sup> Por. tenże, *La dimension corporelle de la vie spirituelle*, Sources Vives 34/1990, s. 60-70.

śniają dany wymiar *psyche*<sup>34</sup>. „Wnętrznosci” (*rahamim*), a szczególnie macica, oznaczają współczucie, miłosierdzie: to, co matka czuje do swojego dziecka z głębi ciała. „Nerki” oznaczają tę sferę, w której powstaje pragnienie. „Serce” – najbardziej centralny ośrodek człowieka – to miejsce, w którym dokonują się podstawowe wybory<sup>35</sup>. Sentymenty, uczucia są umiejscowione szczególnie w wątrobie i nerkach<sup>36</sup>.

Arystoteles ujmował człowieka w ramach tzw. teorii hylemorfizmu (gr. *hyle*, „materia”; *morfe*, „forma”)<sup>37</sup>. Według tej teorii, każdy byt materialny złożony jest wewnątrznie z dwóch różnych, niesprowadzalnych do siebie elementów: materii, pojmowanej jako tworzywo podlegające określeniu, oraz formy jako czynnika określającego. Ani materia, ani forma nie są czynnikami bytowo samodzielnymi, lecz elementami, które wzajemnie do siebie odniesione tworzą dopiero jeden samodzielny ontycznie byt<sup>38</sup>. Materia jest „pierwszym substratem, z którego rzecz powstaje w sposób nieprzypadkowy”, forma natomiast – „rzeczywistością rzeczy, ich aktem”. Forma, więc aktualizuje materię i dlatego musi być uznana za zasadę tego, co rzeczywiste. Odnosząc to ogólne, właściwe teorii hylemorfizmu, pojęcie do opisu ontycznej struktury człowieka, Arystoteles widzi w materii wprawdzie niezbędny do określenia tej struktury element, jednak uważa, że tym, co o odrębności i specyfice człowieka stanowi, co urzeczywistnia go jako byt szczególnego rodzaju, jest spełniająca rolę formy dusza. Arystoteles sądził, że znalazł odpowiedź na pytanie, dotyczące psychofizycznej jedności człowieka<sup>39</sup>. Wyodrębnił, bowiem w strukturze ontycznej człowieka dwa różne elementy: materialny, stanowiący o jedności człowieka ze światem przyrody, oraz formalny, czyli określający, stanowiący o odrębności i transcendencji człowieka wobec przyrody<sup>40</sup>.

Przytoczenie poglądów Arystotelesa na cielesno-duchowe złożenie człowieka jest potrzebne ze względu na istotę problemu. Wschodni ojcowie Kościoła, do których z reguły odwołują się teo-

<sup>34</sup> Tenże, *Corps de mort et de gloire*, s. 10.

<sup>35</sup> Tamże, s. 11.

<sup>36</sup> Zob. hasło: *Antropologia*, w: *Piccolo dizionario biblico*, s. 33.

<sup>37</sup> Por. hasło: *Człowiek*, w: *Katolicyzm A-Z*, s. 61-70.

<sup>38</sup> Tamże, s. 62.

<sup>39</sup> Tamże, s. 63.

<sup>40</sup> Tamże.

logowie prawosławni, byli przeważnie platonikami i przeto inaczej niż w filozofii arystotelesowskiej pojmowali stosunek duszy do ciała w człowieku. Stanowisko ich podziela także O. Clément, który właściwie odcina się w tym względzie od myśli pogańskiej Greków. Uczy on o braku jakiegokolwiek związku między biblijnym ujęciem złożenia ciała i ducha a helleńskim dualizmem duszy i ciała. Chodzi mu głównie o platońskie przeciwstawianie duszy ciału i ciała duszy<sup>41</sup>.

Ciało to nie gorsza część człowieka, lecz cały człowiek w relacji do świata, innych ludzi i do Boga: „Ciało jest to cały człowiek, lecz w ograniczoności stworzenia. Jeżeli człowiek jest istotą cielesną, to znaczy, że jest istotą ograniczoną, nie jest Bogiem. Z tego względu ciało, to człowiek w swej kruchej wolności. Wszystko rozgrywa się w odniesieniu do Boga, dzięki któremu człowiek stał się istotą żywą, i który ożywia człowieka «strumieniem boskości», jak mówił Grzegorz z Nazjanzu”<sup>42</sup>.

Również P. Evdokimov, pisze, że aby zrozumieć antropologię biblijną, trzeba przede wszystkim odrzucić wszelki dualizm – zarówno greckiej myśli klasycznej, jak nowożytnego kartezjanizmu – dualizm duszy i ciała, jako dwóch skłóconych ze sobą nawzajem substancji, w którym „ciało jest grobem duszy”, według platońskiej gry słów: *soma* („ciało”) i *sema* („grób”)<sup>43</sup>.

Ojcowie apostołscy jednoznacznie stwierdzali, że cały człowiek, w swej duszy i w ciele, został stworzony na obraz Boga. Także Ireneusz z Lyonu pisał, iż: „Człowiek, jako dzieło ukończone, jest całością stanowiącą jedność złożoną z duszy, która przyjmuje Ducha od Ojca, i z ciała, z którym stanowi jedno”<sup>44</sup>.

Idąc ich tropem, Clément wyjaśnia, że duch człowieka nie jest dowolnym elementem konstrukcji w pojęciu ezoteryków, lecz głębokim sercem, w którym człowiek skupia i otwiera ciało stworzone (swoje ciało w jedności z ciałem świata), aby zostało ożywione Duchem Bożym, Boskim Tchnieniem<sup>45</sup>. Św. Paweł, pisze, że nawet ciało może stać się „duchowe”. Jeżeli natomiast czło-

<sup>41</sup> Zob. W. Tatarakiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1998, s. 89-92.

<sup>42</sup> O. Clément, *Corps de mort et de gloire*, s. 12.

<sup>43</sup> Zob. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1989, s. 49.

<sup>44</sup> Św. Ireneusz, *Przeciw herezjom*, V, 6, 1.

<sup>45</sup> O. Clément, *Corps de mort et de gloire*, s. 12.

wiek szuka swojej tożsamości wyłącznie w samym sobie, bez odniesienia do Boga, wówczas ciało oznacza zamkniętą, przypieczętowaną przez śmierć skończoność stworzenia odłączonego. Wówczas sam duch staje się „cielesny”. W tej perspektywie dialektyka ciała i ducha ukazuje się jako dualizm egzystencjalny, a nie ontologiczny<sup>46</sup>.

Według O. Clémenta, ciało człowieka nie jest ani rzeczą, ani narzędziem; ciało to człowiek dla świata i innych<sup>47</sup>. Ciało jest tym, przez co człowiek w danej chwili działa: „Żaden uczony nie może wyjaśnić, dlaczego, jeżeli w danej chwili chce, człowiek może podnieść rękę, uczynić krok do przodu i do tyłu. Ciało odsyła do istnienia całego człowieka. Doświadczenie cielesności objawia się jako doświadczenie bezpośredniości będącej obecnością”<sup>48</sup>. To właśnie dzięki ciału człowiek doświadcza swojej odrębności od innych istot żywych i swej samotności.

Jan Paweł II w katechezach na temat teologii ludzkiego ciała uczy, że człowiek jest ukonstytuowany w ten sposób, iż należy do świata widzialnego, uczestniczy w widzialności świata stworzonego i doświadcza samotności: „Ciało, przez które człowiek uczestniczy w widzialności świata stworzonego, unaocznia mu zarazem to, że jest sam. Inaczej nie mógłby dojść do tego przeświadczenia, o którym mówi nam tekst (por. Rdz 2, 20), gdyby mu tego nie uświadamiało, poniekąd nie unaoczniało również jego własne ciało. Właśnie na nim świadomość samotności mogłaby się przede wszystkim załamać, mógłby na podstawie doświadczenia swego ciała ów człowiek *‘adam* dojść do wniosku, że jest zasadniczo podobny do innych istot żyjących (*animalia*), a jednak czytamy, że do takiego wniosku nie dochodzi; dochodzi natomiast do przeświadczenia, że jest sam”<sup>49</sup>.

Nauka ta jest bliska poglądom O. Clémenta. Wspólne jest również autorom zwracanie uwagi na konieczność osobowej komunii, dzięki której człowiek wychodzi z samotności i znajduje się na drodze osobowego rozwoju.

<sup>46</sup> *Tamże*, s. 13.

<sup>47</sup> *Tamże*.

<sup>48</sup> *Tamże*, s. 14.

<sup>49</sup> Giovanni Paolo II, *Maschio e femmina li creó*, Città del Vaticano 1980; wyd. polskie: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981, s. 32.

## Język ciała

W człowieku, który został stworzony na obraz Boga, ale upadł, ciało równocześnie wyraża i zakrywa osobę. Clément pisze: „Ciało jest nie tylko przedmiotem z tego świata, ale jest objawieniem osoby, językiem ducha, w pewnym sensie spoczywa w duchu. Jest żyjącym słowem osoby, które odsyła do całej egzystencji człowieka. Doświadczenie cielesności jest doświadczeniem obecności. Ciało to nie tylko narzędzie, ale w pewnym sensie to jestem ja sam w odniesieniu do świata i do innych ludzi”<sup>50</sup>.

W człowieku upadłym, lecz zarazem królewskim i śmiertelnym, ciało równocześnie wyraża i kryje osobę w taki sposób, że między nią a jej ciałem istnieje tragicznie dwuznaczna relacja tożsamości i odrębności<sup>51</sup>. Ciało wyraża osobę. Nie jest jedynie przedmiotem z tego świata, lecz jest kimś, wyrażeniem, językiem osoby<sup>52</sup>. „Jest tchnieniem niosącym myśl, przechodzeniem i równowagą, które budują czas i przestrzeń”<sup>53</sup>.

Ciało człowieka jest samym człowiekiem, a jednocześnie nim nie jest. Jakże często bowiem ukrywa osobę, zamiast ją objawiać. Między głębokie „ja” człowieka a jego cielesne istnienie wślizgują się: mętność, opór, ryzyko ugrzęźnięcia. Wstydlivość dobrze wyraża ten rozdźwięk. Symboliczny opis z Księgi Rodzaju mówi: „Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2, 25). Człowiek rozpoznaje, a równocześnie nie rozpoznaje siebie w swoim ciele. Rozpoznaje, bo w przeciwnym razie nie czerwieńliby się pod spojrzeniem drugiego człowieka, gdyż nie rumienimy się z powodu tego, co jest nam nieznane, obce. Jednocześnie człowiek lęka się, by jego osoba nie ujawniała się tylko przez ciało, boi się, by nie ugrzęznąć w tym, co najbardziej bezosobowe i co wiąże się przede wszystkim z zachowaniem gatunku<sup>54</sup>. Czuje wyraźnie, że to spojrzenie drugiego człowieka, które spoczęło na nim, albo przypadkowo, albo w rozbijającym, czysto biologicznym porywie, nie jest tym pełnym ufności spojrzeniem, pod

<sup>50</sup> O. Clément, A. Rouet, *Il Signore è per il corpo*, Monastero di Bose 1995, s. 3.

<sup>51</sup> O. Clément, *Corps de mort et de gloire*, s. 10.

<sup>52</sup> *Tamże*, s. 10.

<sup>53</sup> *Tamże*.

<sup>54</sup> *Tamże*, s. 13.

którym mógłby w pełni niewinnie istnieć. Jest to spojrzenie kogoś obcego, kto pogardza lub pragnie, albo jedno i drugie, a więc spojrzenie, które oddziela od człowieka jego prawdziwą tożsamość. Korzystanie z tego spojrzenia zawodowo (np. w prostytucji) albo z chęci przypodobania się czy zachłanności, czy po to, by wzbudzić pożądanie, wywołuje prawdziwy rozpad człowieka. Dlatego u większości ludzi rodzi się dążenie do zakrycia dużej części ciała, a odkrycie tylko tych jego fragmentów, które bezpośrednio wyrażają osobę, np. dłonie i twarz<sup>55</sup>. Prawdą jest jednak, że pewna dziecięca i młodzieńcza nagość pozostaje przyobleczona w światło, i, wg interpretacji żydowskiej, objawia pierwotną cielesność duchową<sup>56</sup>.

O. Clément prowokuje porównanie jego wywodów z nauką Jana Pawła II, który mówiąc o godności ciała ludzkiego i o braku poczucia wstydu u prarodziców wyjaśnia, że ich nagość oznaczała całą prostotę i pełnię tego widzenia, przez które ujawniała się „czysta” wartość człowieka, „czysta” wartość ciała i płci<sup>57</sup>. Nagość oznacza tu pierwotne dobro Bożego widzenia: „Sytuacja – na którą pierwotne objawienie ciała, a w szczególności Rdz 2, 25 wskazuje tak zwięźle, a zarazem tak sugestywnie – nie zna wewnętrznego pęknięcia i przeciwstawienia między tym, co po ludzku osobowe, a tym, co w człowieku stanowi płęć”<sup>58</sup>. Stanowiska te są sobie bardzo bliskie.

Być istotą cielesną, podkreśla Clément, oznacza być podatnym na pożądanie, zranienie, zniszczenie, być wystawionym na torturę i gwałt, ponieważ przez upadek człowiek utracił ową pierwotną niewinność i Boże widzenie niewinnej nagości. Dla każdego człowieka drugi człowiek jest w konfrontacji niepokonanym obliczem, które stawia pytania i nakazuje udzielić odpowiedzi. Niektórzy odpowiadają, to znaczy stają się odpowiedzialni. Inni zabijają, albo torturują, aby trudną relację przemienić w posiadanie, kiedy to przez ciało usiłuje się wydrzeć człowiekowi jego tajemnicę<sup>59</sup>. Według Clémenta: „Tortura jest cierpieniem, które człowiek zadaje sam sobie, w szale poczucia winy i w szale unicestwiania; przez to samo jest przede wszystkim torturą zadawaną innym w celu pogwałcenia ich

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 50.

<sup>58</sup> Tamże, s. 50.

<sup>59</sup> O. Clément, *Corps de mort et de gloire*, s. 17.

tajemnicy, zniekształcenia ich twarzy zadającej pytanie, podającej w wątpliwość, w gruncie rzeczy świadomie czy nieświadomie, w celu unicestwienia w nich obrazu Boga<sup>60</sup>.

Ciało jest językiem osoby wyrażającym jej stan wewnętrzny, jej ducha. Widać to najwyraźniej w doświadczeniu starzenia się i cierpienia. W zależności od wewnętrznego nastawienia człowieka i od jego postawy wobec cierpienia i śmierci, ciało może stawać się lekkie i przejrzyste, albo zwiędłe i mętne<sup>61</sup>. Według Clémenta, cierpienie jest w człowieku czymś dlań obcym. Jeżeli jego intensywność nie staje się zbyt wielka, to przypomina ono człowiekowi o jego ograniczoności i fakcie bycia stworzeniem. Niektórzy ludzie, przez przeżywanie swego cierpienia razem z cierpieniem Chrystusa zamieszkuje swoje cierpiące ciało niby celę klasztorną. Jeżeli jednak cierpienie staje się bardzo dotkliwe, wówczas czyni ciało nieprzyjacielem, obsesją człowieka. Człowiek zamyka się w sobie, jest wsłuchany wyłącznie w swoje ciało, staje się więźniem tego ciała, które staje się kimś obcym<sup>62</sup>: „Krańcowe cierpienie czyni z ciała grób, według platońskiej gry słów, o której wspominaliśmy, albo, co gorsza, salę tortur. Kiedy człowiek dochodzi do «stanu ryczącego zwierzęcia», nie może już znieść żadnego uwznioślającego słowa<sup>63</sup>”.

Ciało wyraża w człowieku całą dwuznaczność świata. Świat, z jednej strony, jest stworzeniem Bożym, dobrym, błogosławionym, a ciało w prostocie przyjemności jednoczy się z celebracją wszechświata, z wielkimi błogosławieństwami Bożymi z Księgi Rodzaju: „I widział Bóg, że było dobre” – *tob*, znaczy „dobre i piękne”. Jednak świat jest również przybytkiem śmierci, wszystkich kosmicznych, historycznych i codziennych form śmierci. Ciało – świat jawi się wówczas, jak to określa św. Paweł, jako „ciało śmiertelne”: „Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wiedzie ku] tej śmierci?” (Rz 7,24)<sup>64</sup>.

Człowiek – wg Clémenta – jest na świecie przez swoją rzeczywistość cielesną, którą przerasta. Okazuje się niepokonany, powołany i ustanowiony w taki sposób, że jeżeli trzeba, może poświęcić swoje ciało dla spraw ducha. Człowiek realizuje się jako powołanie oso-

<sup>60</sup> *Tamże*, s. 17.

<sup>61</sup> *Tamże*, s. 15.

<sup>62</sup> *Tamże*.

<sup>63</sup> *Tamże*.

<sup>64</sup> *Tamże*, s. 16.

bowe, „oddając swoje życie za przyjaciół”, usiłuje się „przebić” przez różne uwarunkowania, które zmienia dzięki swoim wysiłkom. W głębi siebie nosi nie tylko pragnienie, którego nic tu na ziemi nie może zaspokoić, lecz także tajemniczą jedność, która przez całe życie łączy, integruje momenty czasu i „pył ziemi”<sup>65</sup>. Z tych wszystkich względów nie można twierdzić, że ciało oddziela człowieka od Boga, od drugiego człowieka i świata. Nie można przecież być oddzielnym przez to, czym się jest, co jest częścią człowieka. To nie ciało dzieli, lecz kłamstwo, w które ciało zostało wciągnięte, pisze Clément. Być istotą cielesno-duchową, oznacza być związanym z ziemią i ze wszystkim, co ziemia oznacza, a więc z całym światem materialnym, a jednocześnie przerastać swoją cielesność w nieustannym dialogu z Bogiem. Przez ten dialog i komunie z Bogiem człowiek, jako kapłan i król wszechświata, składa Bogu w ofierze to wszystko, co stworzone, i przez tę ofiarę uświęca i przemienia cały wszechświat.

### Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga

Filozofia grecka określała człowieka mianem mikrokosmosu. W stwierdzeniu tym dawała szkicową odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek i w jaki sposób przewyższa otaczający go świat. W nauce stoików, wyższość człowieka nad kosmosem wynika z faktu, że człowiek ogarnia kosmos i nadaje mu sens: kosmos, bowiem jest „wielkim człowiekiem” (*makroanthropos*), a człowiek „małym kosmosem” (*mikrokosmos*). Idea mikrokosmosu pojawia się także u wschodnich Ojców Kościoła. Św. Grzegorz z Nyssy pisze: „Nie ma niczego zadziwiającego w tym, że człowiek jest obrazem i podobieństwem kosmosu, ziemia bowiem przemija, nieboskłon się zmienia i wszystkie ich twory są tak samo efemeryczne, jak i trwające”<sup>66</sup>.

Olivier Clément podkreśla fakt, iż człowiek jednoczy w sobie to, co widzialne, i to, co niewidzialne, to, co ziemskie i to, co niebieskie, słowem, reasumuje w sobie cały wszechświat<sup>67</sup>. Prawdziwą wielkość człowieka stanowi wszakże nie fakt, że reasumuje w sobie całe stworzenie, ale że został stworzony „na obraz Boga” (Rdz 1,

<sup>65</sup> Zob. tamże.

<sup>66</sup> Cyt. za: W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, s. 52.

<sup>67</sup> O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 42.



27). Człowiek jest centrum duchowym wszechświata. Jako mikro-kosmos skupia w sobie wszechświat, a jako obraz Boga, transcenduje go, nadaje mu znaczenie i zawiera go<sup>68</sup>.

Zdaniem P. Evdokimova, współcześni antropolodzy są zgodni, co do określenia człowieka jako istoty usiłującej wyjść poza własne możliwości, zwróconej ku temu, co ją przewyższa<sup>69</sup>. Clément dodaje: „Człowiek, podobnie jak Bóg, jest egzystencją osobową; nie jest ślełą naturą, tak jak skała czy drzewo. Człowiek musi uzupełniać, wyrażać, udoskonalać swoją naturę świadomie i z pełną odpowiedzialnością: musi odpowiedzieć Bogu, który go wzywa. Obraz Boga nie jest czymś w człowieku, ale jest jednocześnie aspiracją jego natury i wolności jego osoby”<sup>70</sup>.

### Człowiek jako obraz Boga

Nauczanie biblijne, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz (Rdz 1, 27) było nieodłącznym elementem hebrajskiej i chrześcijańskiej antropologii. Jego treść wszakże nie została nigdy do końca określona<sup>71</sup>.

W tradycji patrystycznej słowo „obraz” ma wiele znaczeń i interpretacji, często nawet u jednego autora<sup>72</sup>. Tak np. Klemens Aleksandryjski w *Słowie zachęty do pogan* stosuje wyrażenie „na obraz” w odniesieniu do umysłu człowieka (*nous*), natomiast w *Wychowawcy* łączy je ze zdolnością do rozmnażania<sup>73</sup>. Grzegorz z Nyssy zaś w *O dziewictwie* widzi intelekt i wolną wolę jako istotne atrybuty tego, co jest „na obraz”, natomiast w rozprawie *Stworzenie człowieka* pojęcie to odnosi do wielości cielesnych i duchowych darów, którymi Bóg obdarował człowieka<sup>74</sup>. Bogatą i dynamiczną koncepcję „obrazu” można

<sup>68</sup> Tenże, *Occhio di fuoco. Eros e kosmos*, Monastero di Bose 1997, s. 43.

<sup>69</sup> P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, Kraków 1996, s. 31.

<sup>70</sup> O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 42.

<sup>71</sup> A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 2, Tübingen 1909<sup>4</sup>, s. 134-135.

<sup>72</sup> Por. G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle Tradycji Prawosławnej*, Lublin 1997, s. 23.

<sup>73</sup> Klemens Aleksandryjski, *Protreptikos 10*, PG 8, 212C-231A, GC 1, 71; tenże, *Paidagogos 2, 10*, PG 8, 497B, GCS 1, 208.

<sup>74</sup> Zob. Grzegorz z Nyssy, *O dziewictwie 12*, PG 46, 369C; tenże, *Stworzenie człowieka 5 i 16*, PG 44, 137 AB i 184 B; W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera ascetica*, t. 8, 1, Leiden 1952, s. 298.

znaleźć także w nauczaniu Grzegorza Palamasa<sup>75</sup>. Zachowuje on jednak rozróżnienie między „obrazem Boga”, a tym, co jest „na obraz Boży”. Podkreślał to już Orygenes, w celu skorygowania rażącego błędu Celsusa: obrazem Boga jest Jego jedyny Syn, natomiast człowiek jest stworzeniem ukształtowanym „na obraz Boży”<sup>76</sup>.

Dla Ojców Kościoła „obraz” jest konstytutywnym pierwiastkiem istoty ludzkiej, a nie pojęciem wzorcowym lub instrumentalnym<sup>77</sup>. Człowiek stworzony na obraz Boga jest, podobnie jak Bóg, osobą i dlatego podlegając mechanizmom i prawom tego świata nie wystarcza sam sobie: „Wewnątrz swej świadomości, w sercu swego doświadczenia człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że nie jest fenomenem tylko z tego świata. Oczywiście wie, że jest w pewnym sensie rzeczą, która podlega prawom kosmosu. Rodzi się i niszczeje, podlega śmierci i mechanizmom życia społecznego i psychologicznego. Jednakże w swoim żywym doświadczeniu człowiek odkrywa siebie jako osobę ożywioną światłem, łaską, która pochodzi skądinąd; osobę, której dążenie, rzeczywistość, dziwna przejrzystość przewyższa wszelkie prawa i mechanizmy i może je modyfikować”<sup>78</sup>.

Człowiek jako obraz Boga jest nie tylko indywidualum ludzkiej natury, odniesionej do Boga-Stwórcy; człowiek jest przede wszystkim osobą, nie dającą się sprowadzić do wspólnych atrybutów ludzkiej natury. W. Łoski wyjaśnia, że stan osoby przysługuje każdej ludzkiej istocie na mocy jej jedynej i niepowtarzalnej relacji do Boga, który stworzył człowieka „na swój obraz”<sup>79</sup>.

Ten personalny moment antropologii, odkryty dzięki myśli chrześcijańskiej, sam jeszcze nie wskazuje na partycypację, a mniej jeszcze na *syngeneia* („pokrewieństwo”) z Bogiem, ale tylko na analogię: tak jak Bóg jest nie tylko naturą, lecz komunią osób, podobnie człowiek jest osobą, a nie jakąś „ślepą naturą tylko”<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> G. I. Mantzaridis, *Przeobstwienie człowieka*, s. 23.

<sup>76</sup> „Obrazem Bożym jest Pierworodny wszelkiego stworzenia, Samo Słowo, Sama Prawda, Sama Mądrość, która jest obrazem Jego dobroci, człowiek natomiast został stworzony na obraz Boży”; Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 6, 63, GCS 2, 133; PG 11, 1393B, tłum. S. Kalinowski, Warszawa 1986<sup>2</sup>, s. 327. Rozróżnia to również Filon z Aleksandrii; por. H. Merki, *Omoiosis theo. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952, s. 73.

<sup>77</sup> Zob. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, s. 31.

<sup>78</sup> O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 42.

<sup>79</sup> Zob. V. Lossky, *A imagine e somiglianza di Dio*, Bologna 1967, s. 175-177.

<sup>80</sup> „L'homme n'est pas une nature aveugle”; O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 42.

To, że człowiek jest osobą, tzn. obrazem osobowego Boga, daje mu wolność wobec siebie samego jako jednostki, istniejącej w naturze ludzkiej. Kiedy mówimy o obrazie w odniesieniu do osoby, musimy pamiętać, że odnosi się to do Boga. Osoba nie mogłaby być naprawdę „obrazem” lub „na obraz”, nie mogłaby objawiać Boga, gdyby nie miała możliwości asymilacji Boga<sup>81</sup>. Człowiek ma w sobie boskie atrybuty wynikające z samego faktu stworzenia „na obraz”.

Obraz jest do tego stopnia konstytutywny, że „stworzenie” jest równoznaczne z daniem „uczestnictwa”. Człowiek został stworzony jako istota uczestnicząca, w swej strukturze predysponowana do oświecenia jej *nous*, oświecenia przynoszącego wrodzony dar teognozji, czyli poznania Boga<sup>82</sup>. To właśnie, rzeczywistość bycia stworzonym odróżnia głównie przebóstwionego człowieka od Boga, który stworzył człowieka: „Boskość nie została stworzona, człowiek zaś istnieje dzięki aktowi stworzenia”<sup>83</sup>. Kultura duchowa ascetów przedstawia ich życie jako sztukę dopatrywania się w każdym „obrazu Boga”<sup>84</sup>.

Człowiek nie jest ślepą naturą. Jego związek z kosmosem nie prowadzi go do „de-indywidualizacji” i „kosmizacji”, i tym samym do roztopienia się w jakiejś bezosobowej boskości. Przeciwnie, ma on możliwość „personalizowania” świata<sup>85</sup>. Człowiek nie zbawia się dzięki światu i nie osiąga swojego szczęścia dzięki gwiazdom. Świat natomiast doznaje w człowieku ocalenia, ponieważ człowiek jest hipostazą całego kosmosu.

Clément, czerpiąc z teologii Orygenesusa, dokonuje rozróżnienia między obrazem Boga, którym jest Jego Jednorodzony Syn, a człowiekiem, który jest stworzony „na obraz Boga”. Obraz Boga – Syn – to *Logos*, a człowiek to *loghikôs*. Człowiek (*loghikôs*) jest duchowym centrum wszechświata. Człowiek skupia w sobie wszechświat (jest mikrokosmosem) i jednocześnie, jako stworzony „na obraz Boży” ten wszechświat transcenduje. Świat odnajduje w nim swoją

<sup>81</sup> Zob. V. Lossky, *A imagine e somiglianza di Dio*, s. 176.

<sup>82</sup> O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 42; zob. też: P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, s. 32. Podobny pogląd prezentuje E. Ozorowski, *Obraz Boży, w: Człowiek – osoba – pleć*, Łomianki 1998, s. 23-30.

<sup>83</sup> P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, s. 32.

<sup>84</sup> O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 43.

<sup>85</sup> Pogląd ten propaguje szeroko P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, s. 33.

wartość<sup>86</sup>. Człowiek jest hipostazą, osobą, ale nie w sensie psychologicznym czy socjologicznym, niewychodzącym poza poziom indywidualny, lecz w sensie trynitarnym, w jedynym sposobie istnienia. Człowiek jest powołany do tego, aby stawać się hipostazą kosmosu, nadawać mu sens. Człowiek stanowi połączenie tego, co boskie, z tym, co ziemskie i dzięki temu przez niego może rozchodzić się łaska na całe stworzenie<sup>87</sup>. Człowiek, *loghikôs*, jest kapłanem i królem wszechświata, który zbiera *logoi* („znaczenie”, „sens”) rzeczy, aby to wszystko ofiarować *Logosowi* i w ten sposób „przyzwolić na rozprzestrzenianie się chwały od tego, co nieskończenie małe, ku temu, co nieskończenie wielkie<sup>88</sup>.”

O tym, że człowiek jest „na obraz Boga” świadczy, m.in. jego świadomość śmierci. Człowiek jest jedyną istotą, która wie, że umrze i odczuwa śmierć jako zjawisko przeciwne naturze<sup>89</sup>. Również miłość, którą człowiek daje i przyjmuje, jest więcej niż instynktem, może trwać ponad instynktem, może się ofiarować: „Czułość jest autentycznym progiem innego świata”<sup>90</sup>. Człowiek dostrzega i zachwyca się pięknem, które może stać się narzędziem magicznego posiadania, ale może też być obfitością i wdzięcznością, głębią człowieka przenikającego wiecznością<sup>91</sup>. Człowiek ma również sumienie, świadomość moralną, która w pewnym sensie odrywa go od reakcji czysto instynktowych, sprowokowanych lękiem, albo potrzebą posiadania niewolników i nieprzyjaciół, by uciec przed ukrytym lękiem śmierci<sup>92</sup>. Potrzeba wolności, prawdy, dobra świadczy o tym, że człowiek pochodzi z Bożego porządku rzeczywistości. Potrzeba ta jest jakby zapisem transcendencji. Człowiekowi jest za ciasno na świecie, ponieważ jest magnetycznie przyciągany przez nieskończony model<sup>93</sup>. Pojawia się pytanie: Dlaczego Bóg stworzył człowieka tak tragicznie wolnego, tak tragicznie odpowiedzialnego, nałożył na niego tak wielki ciężar, który jest ciągle składany u stóp różnych bożków? Odpowiedź chrześcijańska jest jednoznaczna. Clément pi-

<sup>86</sup> Zob. O. Clément, *L'oeil de feu*, s. 43.

<sup>87</sup> *Tamże*, s. 44.

<sup>88</sup> *Tamże*.

<sup>89</sup> O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 42.

<sup>90</sup> O. Clément, E. Behr-Sigel, *Maschio e femmina li creó*, Monastero di Bose 1996, s. 5.

<sup>91</sup> *Tamże*, s. 6.

<sup>92</sup> *Tamże*.

<sup>93</sup> *Tamże*.

sze: „Bóg stworzył człowieka wolnym, ponieważ powołuje go do przeobstwienia, do stanu bożo-ludzkiego, w którym jego człowieczeństwo (przemienione) znajduje swe dopełnienie. Wezwanie to wymaga wolnej odpowiedzi. Zjednoczenie, które wynikałoby tylko ze zwykłego ożywienia, byłoby automatyczne, niegodne egzystencji osobowej, której to zjednoczenie pragnie”<sup>94</sup>.

Być obrazem Boga znaczy być stworzonym do wolności i do miłości świadomej, i odpowiedzialnej. Człowiek jest w stanie rzeczywistości kochać Boga, ponieważ może Go odrzucić. Księgą-kluczem Pisma Świętego powinna być tu Pieśń nad pieśniami, długie, wzajemne poszukiwanie się. Zdaniem Clémenta: „Bóg szuka człowieka o wiele bardziej niż człowiek szuka Boga”<sup>95</sup>.

To, że człowiek jest stworzony na obraz Boga potwierdza jego rzeczywistość osobowa. Cechy takie, jak myślenie, mądrość, miłość, wrażliwość na piękno, są u człowieka odbiciem cech Bożych. Bezpośrednią pochodną Bożego obrazu w człowieku jest wolność i możliwość swobodnego decydowania o sobie. Obraz w człowieku jest rzeczywistością ontyczną, obiektywną, wynikającą z samego aktu stworzenia. Od człowieka w dużej mierze zależy, czy korzystając z możliwości decydowania o sobie, otworzy się na Bożą łaskę, aby obraz mógł stawać się coraz większym podobieństwem.

### Od obrazu do podobieństwa

Biblijne terminy „obraz” i „podobieństwo” z Rdz 1, 26-27 traktuje się zwykle synonimicznie. Teologia zachodnia nie kładzie, w większości przypadków, akcentu na ich rozróżnienie. Natomiast u wschodnich Ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich terminy te to dwa różne i komplementarne określenia człowieka w jego bycie i działaniu. Razem wzięte wyrażają ontologię i dynamikę ludzkiego istnienia. Temat ten podejmują współcześni teologowie prawosławni, do których należy Olivier Clément. Pisze on, że człowiek nie jest jedynie moralnym odwzorowaniem tego, co boskie; pochodzi on bowiem z *genos*, z „rodu Bożego” (por. Dz 17, 29). Człowiek jest „spokrewniony z Bogiem” i z natury swej jest podobny do Boga, co predestynuje go do *theosis*, przeobstwienia, najści-

<sup>94</sup> Zob. O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 44.

<sup>95</sup> *Tamże*, s. 45.

ślejszego zjednoczenia się z Bogiem<sup>96</sup>. Chrystus przywrócił człowiekowi tę moc działania, którą utracił on przez grzech pierworodny<sup>97</sup>. Zwłaszcza sakramenty chrztu i bierzmowania odnawiają „podobieństwo czynne”, wyzwalając w człowieku działanie Bożego obrazu, który stanowi całość w najwyższym stopniu świętą i nie może doznać żadnego zniekształcenia. Człowiek swoim postępowaniem może jednak pozbawić go wymowy i oddziaływania, zależnych od wolnego wyboru człowieka. W. Łoski słusznie pisze o obiektywnej zależności między wyborem dobra lub zła a wyborem podobieństwa lub niepodobieństwa Bożego. Chodzi tu o aktualizację i odkrywanie obrazu lub o jego przysłonięcie: „W ten sposób człowiek, wybierając dobro lub zło, realizuje podobieństwo lub niepodobieństwo Boże, ponieważ osoba jest nierozłącznie złączona z naturą, w niej istniejącą i dlatego każda niedoskonałość, każde «niepodobieństwo» natury będzie ograniczać osobę, przyćmi «obraz Boży»”<sup>98</sup>.

Nauka ta wynika z biblijnej treści obrazu i podobieństwa. Człowiek, wg Biblii, został stworzony na obraz Boga (Rdz 1, 27). Człowiek cały, w cielesno-duchowym przejawie swego istnienia, a nie tylko ze względu na zdolność podejmowania decyzji, jest obrazem Boga i jest przeznaczony do tego, żeby być na ziemi znakiem wzniosłości i prawa Boga do panowania nad całym stworzeniem<sup>99</sup>. Biblijne pojęcie obrazu zwraca myśl – zgodnie z wyobrazeniami Izraela – w zupełnie innym kierunku: podobnie jak obraz, posąg bożka uchodził za widzialny przejaw (niewidzialnego) bóstwa i za coś, co je reprezentuje. W Egipcie np. królowi przysługiwała władza z tej racji, że widziano w nim żywy „obraz Boga”. W Rdz 1, 26-28 człowiek jako „obraz”, (czyli ziemski reprezentant) Boga jest powołany do tego, aby panował nad wszystkimi rybami, ptakami, zwierzętami ziemi, tzn. by podporządkował sobie całą resztę stworzenia<sup>100</sup>. Bóg wie-

<sup>96</sup> *Tamże*, s. 32.

<sup>97</sup> „C'est dans la perspective de la divino – humanité que Dieu a créé l'homme. Le destin tout entier de l'humanité est christologique”; *tamże*, s. 50.

<sup>98</sup> W. Łoski cyt. za: B. Petrà, *La chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, Bologna 1998, s. 53.

<sup>99</sup> Por. A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 860; zob. też: B. Petrà, *La chiesa dei Padri*, s. 51-54.

<sup>100</sup> Zob. hasło: *Obraz*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 983; zob. też: P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 73; V. Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, s. 163.

dział, że jego reprezentant będzie stale narażony na ataki wrogich Mu mocy (Rdz 9, 6), nie pozbawił go jednak swego obrazu nawet wtedy, gdy człowiek zgrzeszył (por. Rdz 5,3). Księga Mądrości (2,23), znajdująca się pod wpływem filozofii greckiej, szuka uzasadnienia podobieństwa Bożego w istotowych przymiotach człowieka i znajduje go w przeznaczonej mu nieśmiertelności<sup>101</sup>. Św. Paweł prezentuje wypowiedź, która określa wieczną mądrość jako obraz i odbłask Boga i odnosi ją do Chrystusa (2 Kor 4,4; Kol 1,15). Chrystus jest obrazem Boga – obrazem, który (w sensie dawnego pojęcia obrazu) jest doskonałym samoobjawieniem niewidzialnego Boga w widzialnej postaci (por. J 14, 6)<sup>102</sup>. Zarazem jest On także obrazem, według którego człowiek został stworzony na początku, przez który teraz jest skutecznie odnowiony, a kiedyś zostanie dopełniony<sup>103</sup>.

Obraz, będący rzeczywistością obiektywną, przejawia się w subiektywnym podobieństwie. Od chwili upadku pierwszy człowiek stracił możliwość wyrażania się przez podobieństwo. Człowiek nie jest w stanie osiągnąć tego za pomocą swoich naturalnych możliwości: „Uchowawszy się przed skażeniem, obraz postradał swą efektywność”<sup>104</sup>.

O. Clément ściśle wiąże antropologię obrazu z jego chrystologią. Człowiek – wg niego – został stworzony na obraz Chrystusa – ludzkiego oblicza Boga i to tylko dzięki Chrystusowi, obraz, jakim jest człowiek, może odzyskać na nowo swoją efektywność<sup>105</sup>. Jest to zgodne z nauką św. Pawła. Tylko Chrystus jest doskonałym człowiekiem i obrazem współistotnym Ojcu. Tylko wcielenie Syna, który stał się archetypem człowieka, nadaje sens stwierdzeniu, że człowiek został stworzony „na obraz” Boga, *kat'eikóna*. Tylko w Jezusie każdy człowiek może odkryć i odnowić swoje prawdziwe oblicze:

<sup>101</sup> Zob. hasło: *Obraz*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 983.

<sup>102</sup> „Fakt, że człowiek został uformowany na obraz Boży oznacza, że został uformowany na obraz Chrystusa i tylko w Chrystusie człowiek znajduje własną prawdę”; O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 49.

<sup>103</sup> *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 983-984; zob. też: O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 49.

<sup>104</sup> *Tamże*, s. 34.

<sup>105</sup> *Tamże*, s. 49.

<sup>106</sup> *Tamże*.

„Oblicze Chrystusa jest nierozłącznie obliczem Boga w człowieku i obliczem człowieka w Bogu”<sup>106</sup>.

Patrząc na człowieka w Chrystusie, Clément zagłębia się w meandry wolności ludzkiej jako potwierdzenia podmiotowości człowieka. Misterium wolności polega na tym, że człowiek może być partnerem Boga, Jego przyjacielem, synem, ale też przeciwnikiem aż do całkowitego Jego odrzucenia. Wolność jest darem Boga i przez to dobrem, które urzeczywistnia się w wyborze dobra. Celem wolności jest dążenie do tego, by dobro rzeczywiście przynależało do tego, kto je wybiera. Bóg nie pragnie pozostać właścicielem stworzonego przez siebie dobra – człowieka. Oczekuje od człowieka czegoś więcej niż czysto naturalnej, ślepej więzi, pragnie, aby człowiek świadomie zaakceptował swoją naturę, aby nią kierował – jako dobrem – w sposób wolny, z dziękczynieniem przyjmował życie i świat jako dary Bożej miłości<sup>107</sup>. Istoty osobowe są apogeum stworzenia, ponieważ mogą ze swego wolnego wyboru i z łaski stawać się Bogiem<sup>108</sup>. Stwarzając osobę, Boża wszechmoc realizuje pewne radykalne „wtargnięcie”, coś absolutnie nowego: Bóg stwarza istoty, które podobnie jak On – wspomnijmy tu o Bożej naraździe z Księgi Rodzaju – mogą decydować i wybierać. Jednak istoty te mogą także podejmować decyzje skierowane przeciwko Bogu<sup>109</sup>. W. Łoski mówi o „ryzyku Boga”. Bóg, stwarzając człowieka wolnym, ryzykuje utratę całego stworzenia. Ryzyko to w paradoksalny sposób wpisuje się w Bożą wszechmoc. Stwarzając „nowe”, Bóg rzeczywiście powołuje do życia „innego”: istotę osobową, zdolną wyrzec się tego, kto ją stworzył<sup>110</sup>: „Na szczycie wszechmocy stwórczej znajduje swą formę ryzyko Boga. Tylko ożywiająca miłość może stworzyć byt wolny i żyjący. W samym akcie stwórczym w pewnym sensie ogranicza się, Bóg się wycofuje, aby dać człowiekowi przestrzeń jego wolności. Szczyt wszechmocy paradoksalnie zawiera w sobie niemoc Boga, ponieważ szczytem wszechmocy jest miłość, a Bóg może wszystko, tylko nie może zmusić człowieka do tego, by Go kochał. Wejście w miłość oznacza narażenie się, wysta-

<sup>107</sup> W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, s. 55.

<sup>108</sup> Zob. O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 45.

<sup>109</sup> W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, s. 55.

<sup>110</sup> Zob. O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 45. Na temat „ryzyka Boga” zob. również W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, s. 55.

<sup>111</sup> O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 46.



wienie się na wielkie cierpienie, a mianowicie na odrzucenie i opuszczenie ze strony tego, kogo się kocha<sup>111</sup>.

Miłość Boga jest przestrzenią wolności człowieka. Gdy człowiek odrzuca istnienie Boga, wtedy redukuje siebie do części społeczeństwa i wszechświata, podporządkowanej ich determinizmom i definitywnie śmierci. Bóg jednak jest miłością i ofiarowuje człowiekowi nieograniczoną wolność, partycypację w swojej wolności<sup>112</sup>. Szczyt Bożej wszechmocy kryje w sobie jak gdyby „bezsilność Boga”: „Wszechmoc Boga dopełnia się, ograniczając<sup>113</sup>”.

Osoba jest najwyższym stworzeniem Bożym właśnie dlatego, że Bóg daje jej zdolność kochania. Wolność jednak ma także możliwość odmowy. Bóg poddaje ryzyku wiecznej zguby najdoskonalsze swoje stworzenie, właśnie w tym celu, by stało się ono najdoskonalszym. Jest to paradoks, którego – jak twierdzi Clément – nie da się zlikwidować. W swej wielkości, bowiem – w możliwości stania się Bogiem – człowiek ma możliwość upadku. Bez tego nie mogłaby istnieć jego wielkość. Bóg stworzył człowieka jako stworzenie, które otrzymało nakaz stania się Bogiem – powtarza O. Clément. Do wypełnienia tego nakazu należy także możliwość rezygnacji z jego wypełnienia. Bóg staje się bezsilny wobec ludzkiej wolności: „Nie może jej gwałcić, bo pochodzi ona z Jego wszechmocy<sup>114</sup>”. Miłość Boga do człowieka jest tak wielka, że nie może przymuszać. Nie ma, bowiem, miłości bez szacunku<sup>115</sup>.

Według teologów prawosławnych, wola Boża względem człowieka objawia się inaczej w jego stworzeniu, a inaczej w jego zbawieniu. W stworzeniu jest tylko wola Boża, w zbawieniu dołącza się do Niej wola ludzka. W. Łoski stwierdza lapidarnie, iż jedna jest wola (Boska) w stworzeniu, ale dwie (Boska i ludzka) w przeobstwieństwie, i przechodzi następnie do ukazania związku obrazu z podobieństwem. Obraz Boży w człowieku zakłada jedną wolę (Bożą), podobieństwo – dwie: Bożą i ludzką.

Człowiek jako stworzenie jest częścią świata, natomiast jako „obraz Boży” transcenduje świat i pełni w nim funkcję kapłana i króla. O. Clément pisze o królewskości człowieka, o jego wolności, mądrości, miłości, umiłowaniu prawdy i piękna. Są to cechy ob-

<sup>112</sup> *Tamże*.

<sup>113</sup> *Tamże*, s. 45.

<sup>114</sup> *Tamże*, s. 46.

<sup>115</sup> *Tamże*, s. 46-47.

razu, który jest rzeczywistością obiektywną i na trwałe obecną w człowieku nawet wtedy, gdy brak jest efektywności obrazu, z powodu utraty jego pierwotnej przejrzystości. Każdy obraz dąży do swojego pierwowzoru<sup>116</sup>. Człowiek w samej swej strukturze jest wezwany do jedności przebóstwiającej i do poznania Boga na miarę swej zdolności otwarcia się na Niego<sup>117</sup>.

By osiągać subiektywne podobieństwo, konieczne jest dobrowolne otwarcie się człowieka na przebóstwiający działanie łaski Boga. Bóg stworzył człowieka „na obraz” bez udziału człowieka, ale po to, by uczynić człowieka podobnym, potrzebuje jego przyzwolenia i otwarcia się w całej egzystencji na Niego. Obraz jest rzeczywistością ontyczną, a podobieństwo rzeczywistością egzystencjalną, skutkiem czego, obraz może się wyrażać lub zaciemniać. Można być podobnym do Boga aż do osiągnięcia przebóstwienia natury (św. Maksym Wyznawca)<sup>118</sup>. Można też dojść do krańcowego upadku, do tego, co Plotyn nazywał „miejszem niepodobieństwa” (*topos tês anomoiotêtos*)<sup>119</sup>.

Osoba ludzka jest komunijna. Zwrócił na to uwagę już II Sobór Watykański (KDK, nr 24). Naukę tę rozwija Jan Paweł II<sup>120</sup>. Jest ona także obecna, chociaż inaczej u O. Clémenta. Wychodzi on od Janowego stwierdzenia, iż „Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16), a przeto człowiek jako „obraz Boży” ma miłość wpisaną w swoje jestestwo. Człowiek, który jest obrazem Boga-miłości, stanie się w pełni osobą, podobną do Boga wtedy, gdy przewyższy swoją naturę i uczyni ze swego życia dar nie tylko na rzecz przyjaciół, ale także nieprzyjaciół. Zdaniem Clémenta, jest to racja, dla której miłość nieprzyjaciół jest jedynym nieomylnym kryterium postępu duchowego, jako stawiania się podobnym do Boga<sup>121</sup>.

\* \* \*

Clément uczy, że człowiek „odcinający się” od Boga wstępuje na drogę zniszczenia, samounicestwienia. W to zniszczenie wciąga

<sup>116</sup> Tamże, s. 49.

<sup>117</sup> W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, s. 36.

<sup>118</sup> Cyt. za: tenże, *A immagine e somiglianza di Dio*, s. 177.

<sup>119</sup> Tamże.

<sup>120</sup> Zob. E. Ozorowski, „Osoba – komunია” w nauczaniu Jana Pawła II, s. 43-57.

<sup>121</sup> Zob. O. Clément, *Questions sur l'homme*, s. 49.

jednak cały wszechświat, który reasumuje w sobie jako mikrokosmos i którego jest kapłanem i stróżem, co wynika z samego faktu stworzenia (por. Rdz 2, 8. 15).

Kwestia pochodzenia człowieka od strony przyrodniczej wydaje się nieistotna dla tego francuskiego uczonego. Podkreśla on natomiast ontologiczną spójność między stworzeniem a Stwórcą, między człowiekiem a Bogiem; nierozzerwalną zależność i związek człowieka z Bogiem. Życ i kochać oznacza – wg Clémenta – „wyczuwać najwyższą łaskę, która nie pozwala żyć człowiekowi bez Boga, bo życie jest nierozłącznie związane z łaską”<sup>122</sup>.

Człowiek pozostaje w ścisłym związku z Bogiem-Stwórcą, ale jako ulepiony z ziemi, jest też związany ze światem materii. Jest więc człowiek istotą cielesno-duchową. Należy więc podkreślać godność i wartość ciała, które jest językiem osoby, wyraża stan ducha człowieka; przez ciało człowiek wchodzi w relacje z innymi ludźmi i resztą świata stworzonego.

O prawdziwej wielkości człowieka świadczy jednak fakt bycia stworzonym „na obraz i podobieństwo” Boga. Cechy takie jak myślenie, mądrość, wrażliwość na piękno są u człowieka obiciem przymiotów Bożych. Bezpośrednią pochodną Bożego obrazu w człowieku jest wolność i możliwość decydowania o sobie. Obraz w człowieku jest rzeczywistością ontyczną, obiektywną, nikt i nic nie jest w stanie pozbawić człowieka tej rzeczywistości. Podobieństwo natomiast, jest rzeczywistością egzystencjalną, subiektywną i od człowieka zależy w dużej mierze, czy korzystając z możliwości decydowania o sobie, otworzy się na Bożą łaskę, aby obraz mógł stawać się coraz większym podobieństwem.

*ks. Janusz APTACY*

### **L'uomo come la creatura e immagine di Dio**

Il presente articolo contiene, nella sua maggior parte, l'insegnamento di Olivier Clément sull'uomo in quanto creatura „all'immagine e somiglianza di Dio” (cf Gn 1, 26). Lo studioso francese contemporaneo, quale Clément, insegna che l'uomo separato da Dio entra nella strada della autodistruzione e annientamento. In questo processo l'uomo introduce tutto l'universo creato il quale

<sup>122</sup> *Tamże*, s. 31.

l'uomo, in quanto *mikrokosmos*, riassume in se. Inoltre l'uomo, ciò deriva dalla creazione stessa, dovrebbe essere sacerdote e custode di tutto il cosmo (cf Gn 2, 8. 15).

La questione della provenienza biologica non sembra essenziale a Clément. Questo studioso cerca piuttosto di sottolineare il legame ontologico esistente tra il Creatore e la creatura; tra Dio e l'uomo; è un vincolo indissolubile che esprime la dipendenza necessaria dell'uomo da Dio. Amare e vivere, scrive Clément, significa percepire la più alta grazia la quale non permette all'uomo di vivere senza Dio, perché la vita è indissolubilmente legata alla grazia.

L'uomo rimane in uno stretto legame con Dio – Creatore, ma fatto di terra è legato anche al mondo della materia. L'uomo è dunque l'essere spirituale e corporeo allo stesso tempo. Bisogna, insegna O. Clément, sottolineare oggi il valore del corpo che costituisce il linguaggio della persona, esprime il suo stato d'animo; attraverso il corpo l'uomo entra in relazione con il prossimo e con il resto dell'universo creato. L'uomo *non ha* il corpo e *non ha* l'anima ma costituisce l'unità del corpo e dello spirito.

La vera grandezza dell'uomo non deriva tuttavia, dal fatto di essere *mikrokosmos* ma di essere „immagine e somiglianza” di Dio. Le capacità dell'uomo come l'amare, il pensare, essere capace di ricevere la sapienza, la sensibilità alla bellezza sono dei riflessi della divinità. La derivante diretta dal fatto di essere l'immagine di Dio nell'uomo è la libertà e la capacità di decidere. L'immagine di Dio nell'uomo è una realtà ontologica, oggettiva, che deriva dal fatto stesso della creazione „all'immagine”. Nessuno e niente può privare l'uomo di questa realtà. La somiglianza invece, è una realtà esistenziale, soggettiva e dall'uomo dipende, in gran parte, se usando della capacità di decidere su se stesso, si apre alla grazia di Dio perché l'immagine possa diventare sempre maggiore somiglianza.