Georg Hentschel, Stanisław Pisarek

Tajemnica Wcielenia w perspektywie Starego Testamentu

Collectanea Theologica 71/3, 17-29

2001

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Collectanea Theologica
71(2001) nr 3

GEORG HENTSCHEL, ERFURT

TAJEMNICA WCIELENIA W PERSPEKTYWIE STAREGO TESTAMENTU

O. Augustyn Jankowski w swoim wprowadzającym referacie ukazał,* że ściśle ujęta tajemnica inkarnacji odnosi się do tego, iż Logos stał się człowiekiem. O tym Nowy Testament mówi stosunkowo krótko. Czy można w takim razie w ogóle oczekiwać, że już Stary Testament o tym wspominał? Teologia chrześcijańska daje na to tylko negatywną odpowiedź. Jeśli np. otworzymy pod hasłem „Inkarnacja" nowy *Lexikon für Theologie und Kirche*, to Pierwszy Testament jest tam pominięty milczeniem.[1] Ponieważ Pierwszy Testament zna dwojaką kontynuację, musimy też rzucić okiem na myślenie żydowskie. Przedstawiciele judaizmu podejmują istotnie wciąż to pytanie, odrzucając jednak tym usilniej myśl o inkarnacji.[2] Dlatego też mógłbym mój referat w tym miejscu już zakończyć.

Co znaczy inkarnacja?

Jednak powinniśmy postawić pytanie: Z jakiego powodu przeczy się tak gwałtownie inkarnacji? Według Martina Bubera w judaizmie nie ma żadnej inkarnacji, ponieważ każdy człowiek zajmuje pozycję przeciwstawną Bogu. Rozstrzygający zarzut brzmi: Wtedy nie byłaby już zachowana transcendencja Boga. „O tyle, o ile zbliżamy to, co absolutne, do tego, co skończone, absolutyzujemy to, co skończone. Chrystus jako duch, który stałby się ciałem, byłby ubóstwionym magiem".[3] Uczłowieczenie Boga jak i ubóstwienie człowieka w Chrystusie wywołuje zgorszenie.

---

* Tekst tego referatu jest zamieszczony w niniejszym nr. „Collectanea Theologica", s. 5-15.

[1] Por. P. Hünermann, *Inkarnation. I. Begriffs u. Religionsgeschichte*, LThK, V, kol. 498-500; por. też TRE, 16, 670-772 i 17,1-84.

[2] Por. M. Buber, *Die Brennpunkte der jüdischen Seele*, w: tenże, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Darmstadt 1993, s. 205.

[3] M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am M. 1969, s. 186.

W tym miejscu musimy wszakże zapytać: Czy rzeczywiście takie jest chrześcijańskie rozumienie inkarnacji? Wydaje się, że na takie pytanie możemy dać jedynie odpowiedź twierdzącą. W końcu przecież Słowo stało się ciałem (J 1,14: καὶ ὁ λόγος σαρξ ἐγένετο).

Czy nie musimy zatem wyznać, że Druga Osoba Trójcy przyjęła naszą ludzką naturę? Przy tym musimy jednakże być świadomi niebezpieczeństw. Z jednej strony Chrystus może być rozumiany jako istota pośrednia między Bogiem a człowiekiem, tak że nie będzie już w pełni zachowana transcendencja. Z drugiej strony Bóg-Człowiek może być tak pojmowany, że „ludzkie jest w n i m tylko przebraniem, szatą (*livrée*), którą się «posługuje», żeby zasygnalizować nam swoją obecność wśród nas".[4] Dla samodzielnej ludzkiej woli Chrystusa nie ma już wówczas często miejsca.[5]

Te błędne drogi odrzucił wyraźnie Sobór Chalcedoński w 451 r. Jak bardzo bóstwo i człowieczeństwo w Chrystusie pozostają ze sobą w jednej osobie (πρόσωπον) złączone, tak dalece pozostają jednakże niezmieszane. Jeden Pan Jezus Chrystus jest ὁμοούσιοντῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.[6] Obie natury są ze sobą ἀσυγχύτως złączone. Sobór Chalcedoński broni zatem transcendencji Boga w Chrystusie, tak samo jak Jego pełnej natury ludzkiej.

Soborom zawsze trudno jest zyskać akceptację. Odrzucone ujęcia utrzymują się długo. J. Wohlmuth słusznie zatem stawia pytanie: „Czy myślenie żydowskie tam, gdzie ono krytycznie dystansuje się od chrześcijańskiej teologii Wcielenia, aby ratować Bożą transcendencję, nie opiera się w końcu na monofizycznym błędnym rozumieniu chrystologii".[7] Krytycy suponują pomieszanie Boga z człowiekiem, które Sobór Chalcedoński właśnie odrzucił. W rozmowie z przedstawicielami judaizmu – przede wszystkim z E. Levinasem – J. Wohlmuth uwydatnia trwającą transcendencję Boskiego

---

[4] K. R a h n e r, *Probleme der Christologie von heute*, w: *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln 1962[6], 176, przyp. 3. Za tym kryje się „mityczne uczucie podstawowe". W każdym razie próby te polegają na tym, żeby uczynić z Chrystusa jedynie Boga przebranego w postać ludzką; *tamże*, s. 193 n.

[5] *Tamże*, s. 180, Rahner odważa się na twierdzenie, że monoteletyzm jest „dzisiaj jeszcze wśród chrześcijan rozpowszechnioną herezją – przy całej ortodoksji słownej".

[6] D e n z i n g e r, *Enchiridion Symbolorum*[31] nr 148.

[7] J. W o h l m u t h, *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum*, Paderborn 1996, s. 57.

w Jezusie. „Im radykalniej rozumie się bycie człowiekiem, tym mniej może być ono identyfikowane z Boskim, a im radykalniej mówi się o Boskim u Jezusa, tym mniej może ono być stawiane na równi z ludzkim".[8]

Jako że język Soboru Chalcedońskiego dzisiaj jest już z trudem rozumiany, K. Rahner, próbował przetłumaczyć unię hipostatyczną na nasz język w następujących słowach: „Jezus jest człowiekiem, który urzeczywistnia w swoim życiu jednorazowe absolutne oddanie siebie Bogu." Zakłada on przy tym, „że absolutne oddanie siebie implikuje absolutną komunikację Boga człowiekowi",[9] że taka jedność między Bóstwem a człowieczeństwem osiągnęła w Chrystusie swój najwyższy szczyt, aczkolwiek natura ludzka jest zasadniczo ukierunkowana na taką bliskość do Boga. Chrystologia jest tylko „jednorazową, specyficznie szczególną wielkością stosunku Boga do stworzenia".[10] K. Rahner podejmuje próbę ustawienia we wzajemnej relacji „ogólnego stosunku Boga do stworzenia i stosunku Logosu do ludzkości".[11] Wydarzenie Chrystusa pozostaje przy tym wciąż jeszcze jednorazowe, ale odpowiada zasadniczo stosunkowi między Stwórcą a stworzonym człowiekiem. Gdy stoimy na gruncie Soboru Chalcedońskiego, wtedy są możliwe inkarnacyjne stopnie przygotowawcze zejścia Boga w człowieka".[12]

Objawienie Boże

„Wiele razy i na różne sposoby Bóg przemawiał kiedyś przez proroków do naszych ojców, teraz zaś w dniach, które uchodzą za ostatnie, przemówił do nas przez Syna. To właśnie Jego ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy..." (Hbr 1,1.2). Początek Listu do Hebrajczyków łączy bardzo ściśle objawienie Starego i Nowego Testamentu. Z tego wynika jasno, że objawienie osiągnęło w Chrystusie swój szczyt. Lecz autor listu suponuje, że objawienie zaczęło się

---

[8] Tenże, *Herausgefordete Christologie*, w: tenże (wyd.), *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie,* Paderborn 1999², s. 218.

[9] K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, s. 193.

[10] *Tamże*, s. 184.

[11] *Tamże*, s. 203.

[12] H. Frankemölle, *Neutestametliche Christologien als jüdische Glaubenszeugnisse?* w: H. Flothkötter, B. Nacke (wyd.), *Das Judentum – eine Wurzel des Christlichen*, Würzburg 1990, s. 115.

w Starym Przymierzu.[13] Również w nim mógł się Bóg objawić dzięki temu, że pokonał nieskończoną przepaść między Nim a ludźmi i zszedł na naszą płaszczyznę[14]. Wskazanie na kilka świadectw ze Starego Testamentu niech to poświadczy.

Starotestamentowi narratorzy mają odwagę mówić o tym, że Bóg występuje w postaci ludzkiej (antropomorfizmy). Zaraz na pierwszych stronach Biblii przechadza się po ogrodzie Eden i szuka człowieka, który ukrył się razem ze swoją żoną wśród drzew (Rdz 3,8.9). Szczególnie zwraca uwagę to, że szuka On Abrahama w postaci jednego lub kilku gości, i pozwala się ugościć (Rdz 18,1-22a). Ludzka postać jest suponowana również tam, gdzie Bóg się podnosi (Lb 10,35), jak bohater idzie do walki (Iz 42,13), lub siada na swoim tronie (Ps 47,9), gdzie przychodzi (Ps 24,7.9), wstępuje (Ps 47,6), gdzie mówi lub milczy (Iz 42,14). Pisma biblijne nie lękają się również mówić np. o Bożym obliczu (Lb 6,25.26; Ps 27,90; 31,17), o Jego oczach (2 Krn 16,9; Hi 34,21; Jr 16,17) lub ramieniu (Wj 6,6; 15,16; Ps 79,11).[15] Bóg przyjmuje zatem „już w Starym Testamencie postać ludzką".[16] Byłoby wszakże nieporozumieniem, gdybyśmy chcieli mówić o realnej, ludzkiej postaci Boga. Nie chodzi o opisanie postaci Boga, lecz ten antropomorficzny sposób mówienia ma służyć temu, by wyrazić d z i a ł a n i e Boga do zbawienia lub ku potępieniu. Kiedy pozwala swojemu obliczu nad kimś świecić lub je ku niemu zwraca (Lb 6,25.26), to chodzi o wyrażenie Bożej miłości. Kiedy śmieje się i szydzi z buntujących się królów (Ps 2,4), to zostaje w tym wyrażona Jego suwerenność. Kiedy musi zejść z nieba, żeby obejrzeć miasto Babel i jego wieżę (Rdz 11,5), to jest w tym wydanie wyroku na ludzką pychę. Kiedy Jego ramię przydzieliło ziemię Izraelowi (Ps 44,4), to przez „ramię" rozumie się potęgę Pana, która przynosi Izraelowi zbawienie. Antropomorficzny sposób mówienia ma zatem c h a r a k t e r m e t a f o r y c z n y. To daje się poznać także po tym, że mogą istnieć przeciwstawne wypowiedzi.[17] Jeśli z drugiej mówi się, że Bóg czegoś żałuje (Rdz 6,6; 1 Sm 15,11.35), to z innej strony podkreśla się, że nie jest człowiekiem,

[13] Por. H. D. P r e u ß, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, Stuttgart 1991, s. 236.

[14] Przekonanie o descendencji Boga jest poza tym obecne w myśli żydowskiej; Por. J. W o h l m u t h, *Im Geheimnis einander nahe,* s. 47-51.

[15] Por. J. H e l l e r, *Bůh sestupující,* Praha 1994, s. 85-91.

[16] H. D. P r e u ß, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, s. 282 n.

[17] *Tamże*, s. 282.

który by czegoś żałował (Lb 23,19; 1 Sm 15,29; Jr 4,28). Wprawdzie często jest mowa o tym, że rozpala się gniew Boga. Ozeasz poświadcza jednakże, że Pan nie chce wykorzystać swojego rozpalonego gniewu. „Bo jestem Bogiem, a nie człowiekiem" (Oz 11,9). Od wypowiedzi antropomorficznych odbija się wyraźnie twierdzenie, że Pana nie obejmują nawet niebiosa niebios (1 Krl 8,27; por. Iz 66,1). Jeśli nawet wypowiedzi antropomorficzne mają charakter metaforyczny, to jednak mówią także coś o stosunku Boga i człowieka. W antropomorfizmach Starego Testamentu chodzi „o Boga jako Ty, jako o s o b ę, o Jego wspólnotę z człowiekiem".[18] Ponieważ człowiek nigdy nie może w pełni zrozumieć nieskończonego Boga, na którego jest zdany, dlatego też może o Bogu mówić antropomorficznie.

Człowiek może spotkać Boga w Starym Testamencie również w postaci Jego p o s ł a ń c a (מַלְאַךְ יהוה), który zachowuje się jak drugi człowiek, a zostaje rozpoznany dopiero, kiedy znika (Sdz 6,21.22; 13,21). Ten posłaniec odgrywa ważną rolę w zapowiedzi wybawienia lub nieszczęścia.[19] On zapowiada np. odtrąconej Hagar narodzenie syna i licznych dalszych potomków (Rdz 16,10.11); matce dotąd bezpłodnej narodzenie Samsona (Sdz 13,3-5); zleca Gedeonowi misję wyzwolenia Izraela spod przemocy Madianitów (Sdz 6,14). On wkłada Eliaszowi w usta słowa, które ma przekazać dalej posłom króla Ochozjasza (2 Krl 1,3.4); zachęca proroka, aby się nie bał potęgi króla (w. 15); wyjaśnia prorokowi Zachariaszowi jego nocne widzenia (Za 1,9; 2,2; 4,4; 5,5.6.10; 6,4). Posłaniec jednak nie tylko mówi, lecz także działa. Ochrania Izraelitów (Wj 14,19; 23,20-22) i wyprowadza ich z Egiptu (Lb 20,16); może nawet sprowadzić nieszczęście na wrogów (2 Krl 19,35) lub na sam naród (2 Sm 24,16). Przy czym często nie da się odróżnić, czy mówił właśnie posłaniec, czy sam Pan (por. Rdz 16,13; 22,15-18; 31,11-13). Niekiedy jest nie tylko niebezpiecznie widzieć Boga twarzą w twarz, lecz także Jego anioła (Sdz 6,22; 13,22). Wynika to z tego, że już w normalnym życiu istniał ścisły związek między mocodawcą a posłańcem. Możemy przyjąć, że najwytworniejszym zadaniem owego מַלְאַךְ יהוה było reprezentować niewidzialnego i nieogarnionego Pana na ludzki

[18] *Tamże*, s. 283. Por. A. S c h e n k e r, *Antropomorphismus*, w: NBL I, s. 110.
[19] Por. R. F i c k e r, מַלְאָךְ, w: THAT I, s. 904n.

uchwytny sposób.[20] W ten sposób znowu wskazuje się na bliski stosunek między Bogiem a człowiekiem, bez którego niemożliwe jest jakiekolwiek objawienie.

Prorocy nie określali wprawdzie siebie jako wysłańców Boga, tak zapewne rozumieli jednak swoje zadanie. Zaczynają przecież swoje orędzie formułą posłańca (כֹּה אָמַר יהוה) lub kończą je formułą wypowiedzi Boga (נְאֻם יהוה), to trzeba to podkreślić. Nie możemy przy tym zapomnieć, że to też w gruncie rzeczy należy do antropomorfizmów, kiedy Bóg mówi do nas „ludzkim językiem, w mowie ludzkiej".[21] Nie jest to zatem żaden cud, jeśli mowa poszczególnych proroków wyraźnie się od siebie różni. „JHWH wchodzi w swojej kondescencji całkowicie w tych proroków, pozostawia ich psychologiczne, stylistyczne, ba, nawet teologiczne różnice, kiedy to, co widzieli, przenikają w swoim poznaniu Boga" i tak kształtują „swoje słowo".[22] Prorockie orędzia są z jednej strony słowem Boga, lecz z drugiej także prawdziwym słowem ludzkim. Prorocy przekazują nie tylko słowo otrzymane, lecz w to włączeni, zostali jako ludzie ze swoją całą egzystencją (por. Oz 1,1-9 lub Ez 24,15-27). Zadanie proroków polega na tym, żeby w dotychczasowej historii lub w przyszłym zdarzeniu ukazać działanie Boga. Izrael ma się na to nastawić: „Przygotuj się na spotkanie z twoim Bogiem!" (Am 5,12).[23] Także tu chodzi o zbawienie lub jego przeciwieństwo. W przedklasycznym proroctwie prorokom były przypisywane retrospektywnie zdumiewające cuda. Skuteczne słowo proroków Eliasza i Elizeusza pomaga w danym czasie ubogiej kobiecie w beznadziejnie ciężkiej sytuacji (1 Krl 17,7-16; 2 Krl 4,1-7). Przy odwołaniu się do słowa Pana już u Elizeusza ograniczony dar staje się pokarmem dla wielu (2 Krl 4,42-44); jego słowo sprawdza się także w ekstremalnej biedzie (2 Krl 6,24-7,20). Eliasz, jak i Elizeusz, przyczynia się do tego, że umarli zostają zbudzeni do nowego życia (1 Krl 17,17-24; 2 Krl 4,8-37; 13,20-.21). Przy tym może powstać niekiedy wrażenie, jakoby „mąż Boży" (אִישׁ הָאֱלֹהִים) dysponował Boską mo-

---

[20] *Tamże*, s. 907, opowiada się za tzw. teorią reprezentacji; por. D.N. Freedman, B.E. Willoughby, מלאך, w: ThWAT IV, s. 901.

[21] H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, s. 237.

[22] Tenże, *Theologie des Alten Testaments*, t. 2, Stuttgart 1992, s. 81.

[23] Por. H. W. Wolff, *Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten*, w: *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1977, s. 547-557, zwł. s. 555.

cą (por. 2 Krl 1,10.12). W mocno refleksyjnym opowiadaniu Elizeusz świadomie odmawia przyjęcia jakiegokolwiek daru od uzdrowionego naczelnego wodza, Naamana. Gdyż tylko tak może zostać ukazane, „że jest jeden Bóg w Izraelu" (2 Krl 5,15.16).

Możemy streścić nasze refleksje: Objawienie Starego Testamentu implikuje niewątpliwie kondescencję Boga. On zbliża się do ludzi, schodzi na ich płaszczyznę, ukazuje się w ludzkich posłańcach, mówi i działa przez proroków.[24] Przez to jednak nie gubi się Jego transcendencja. On pozostaje kimś całkiem innym.[25] Przy tym okazuje się, że ludzkie przymioty proroków nie zostają zniesione.

Oddanie się człowieka

Autokomunikacji Boga odpowiada oddanie się człowieka. Jednym z najwspanialszych przykładów na to jest Abraham, który jest gotowy dać swojego syna Izaaka, choć jest on jedynym rodzonym synem Sary i został poczęty i urodzony dopiero po obietnicy (Rdz 22,1-19). Nie bez powodu Koran widzi w tym szczególny rys oddania Abrahama.[26]

Gotowość Abrahama, dać to, co najukochańsze, zostaje przewyższone tylko przez Sługę Bożego, który sam pozwolił się zaprowadzić na śmierć. Zwolennicy anonimowego Sługi Pańskiego wyznają dopiero po jego śmierci, że zapoznali swojego Mistrza:

„Lecz on się obarczył naszym cierpieniem, on dźwigał nasze boleści,
a my uznaliśmy go za skazańca, chłostanego przez Boga i zdeptanego.
Lecz on był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy.

---

[24] Por. J. Heller, *Bůh*, s.73-81, który przedstawia teologię kondescencji od czasów Ojców Kościoła aż do K. Bartha i D. Bonhoeffera. Z jednej strony może powiedzieć, *tamże*, s. 80: „Bůh se sklání do lidských slov a představ, abychom o nem vůbec mohli mluvit." Z drugiej stronie podkreśla, że Bog zbawił nas od zła, od grzechu i od śmierci.

[25] Wcześni Ojcowie Kościoła dlatego też mówili, że Logos ukazał się patriarchom i Mojżeszowi. Logos był tym, którego Mojżesz postrzegł w płomieniu ognia (Justyn, *Apologia* I 63 i *Dialog z Żydem Tryfonem* 128,1). K. Rahner nie bez powodu wskazał na teologię Logosu. „Byłaby ona zapewne warta, żeby ją jeszcze raz, po oczyszczeniu z elementów subordynacjanizmu, jeszcze raz na nowo przemyśleć". Por. K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, s. 187.

[26] *Sura* 37, 103. W każdym razie również Izaak, według Koranu, przez swoją gotowość ofiary, wykazał swoją uległość wobec woli Boga.

Spadła nań chłosta zbawienna dla nas, a w jego ranach jest nasze uzdrowienie.
Wszyscy pobłądziliśmy jak owce, każdy z nas się zwrócił ku własnej drodze,
a Pan obarczył go winami nas wszystkich" (Iz 53,4-6).

Uczniowie nie idą tak daleko, żeby powiedzieć, iż sam Bóg cierpiał. Jednak powinno być jasne, że Bóg stał po stronie swojego Sługi i dlatego wybawił tego, „który oddał swoje życie na ofiarę za grzechy" (w. 10). Tu mamy coś więcej niż tylko zapowiedź cierpień Chrystusa. W życiu i śmierci Sługi Pańskiego jest już realnie antycypowane to, co dokonało się na krzyżu Chrystusa.

Czy teologia podjęła już to rozpoznanie? Czy śmierć Chrystusa na krzyżu nie jest często uznawana za jedyny czyn odkupienia, który pozwala widzieć jako zbyteczne nie tylko pasję Sługi Bożego, lecz także cierpienia milionów? Taki żydowski myśliciel, jak E. Levinas, nie może tego akceptować. Według niego nie może istnieć „soteriologiczne uprzywilejowanie jednego Odkupiciela".[27] Każdy człowiek jest odpowiedzialny za drugiego. Przez to teologia chrześcijańska jest rzeczywiście wyzwaniem. Potrzebuje ona wszelako jedynie znowu to odkryć, co jest napisane we wprowadzeniu do hymnu w Liście do Filipian: Jesteśmy wezwani do naśladowania kenozy Logosu (Flp 2,5). Gdyż Chrystusa spotykamy przede wszystkim w drugim (Mt 25,31-46).[28]

Człowiek jako obraz Boga

Na pytanie o wcielenie Boga w Pierwszym Przymierzu, możemy dać wystarczającą odpowiedź tylko wtedy, gdy włączymy tu człowieka jako „obraz Boga". W kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu Bóg podejmuje decyzję (Rdz 1,26a): „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, do nas podobnego". Decyzji odpowiada wykonanie (w. 27): „Bóg stworzył człowieka jako swój obraz; jako obraz Boga go stworzył. Jako mężczyznę i kobietę stworzył ich."

Bóg ukazuje się tu jako Stwórca wszystkich ludzi. Nie chodzi o jednego człowieka, lecz o człowieka po prostu; אָדָם znaczy tu

[27] J. Wohlmuth, *Herausgeforderte Christologie*, s. 227.

[28] Por. M. Poorthuis, *Die Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Christologie*, w: J. Wohlmuth, *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, s. 206; 211.

„ludzkość".[29] Egzegeci pytali oczywiście, co znaczą pojęcia צֶלֶם oraz דְּמוּת i należące do nich prepozycje בְּ oraz כְּ. Dzisiaj możemy wyjść z tego, że hebrajskie słowo צֶלֶם może oznaczać rzeźbę kompletną (1 Sm 6,5.11; Lb 33,52; 2 Krl 11,18; Ez 7,20) lub także płaskorzeźbę (Ez 23,14). Rzeczownik דְּמוּת jest wprawdzie od strony swojej formy językowej abstraktem. Jednak może on też oznaczać coś bardzo konkretnego: „odbicie" (lub „obraz", „wizerunek"; por. 2 Krl 16,10; Ez 23,15; 2 Krn 4,3) lub „postać" (Ez 1,5.10.16.28; 10,10.22).[30] To rozumienie zostało potwierdzone inskrypcją staroaramejską z IX w., która została znaleziona w Syrii.[31] Obie prepozycje בְּ oraz כְּ dają się przełożyć przez „jako", względnie „jak".

Co to jednak znaczy, że człowiek zostaje stworzony jako obraz względnie wizerunek Boga (בְּצֶלֶם אֱלֹהִים)[32]? „Na starożytnym Wschodzie obraz reprezentuje, uobecnia osobę namalowaną. Gdzie stoi obraz, tam jest też obecny jego προτότυπως."[33]. Statua modlącego się w świątyni ma wyrazić to, że ten modlący się stale stoi przed Bogiem. Wizerunek zwycięskiego króla w kraju podbitym uświadamia, kto nad tym krajem panuje. Z tego możemy dla Rdz 1,26.27 wyciągnąć wniosek: „Człowiek jest statuą utożsamiającą się z Bogiem, która Go reprezentuje na ziemi w Jego zewnętrznej postaci oraz w Jego istocie"[34].

Temu odpowiada bezpośredni kontekst: podobieństwo człowieka do Boga wywołuje taki skutek, że człowiek może panować nad zwierzętami (חָיָה) i poddać sobie ziemię (כָּבַשׁ) (ww. 26b.27).[35] Nie

---

[29] Por. M. Weippert, *Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sogenannten dominium terae in Genesis 1,* w: H. P. Mathys (wyd.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt,* Biblisch-Theologische Studien 33, Neukirchen 1998, s. 42 Anm. 11.

[30] *Tamże*, s. 40, zauważa do Ez 1,28, że דְּמוּת zostało tu użyte być może, „żeby wykluczyć, że Ezechiel widział כבוד־יהוה a w tym samego Jahwe".

[31] Ch. Dohmen, *Die Statue von Tell Fecherje und die Gottesebenbildlichkeit des Menschen*: BN 22, 1983, s. 91-106, chciał wprawdzie ukazać, że צֶלֶם ukazuje tam materialnie obecny przedmiot, podczas gdy דְּמוּת miałoby się odnosić do tego co przedstawione, zobrazowane. Temu zaprzeczył jednakże W. Groß, *Die Gottebenbild lichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27* w dyskusji w ostatnim dziesięcioleciu: Biblische Notizien 68 (1993), s. 40-45. Por. też A. Angerstorfer, *Hebräisch dmwt und aramäisch dmw(t): Ein Sprachproblem der Imago-Dei-Lehre*, BN 24, 1984, s. 30-43.

[32] Por. M. Weippert, *Tier*, s. 43.

[33] *Tamże.*

[34] *Tamże.*

[35] Por. W. Groß, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*, ThQ 161/1981, s. 244-264, zwł. s. 259-261.

wolno przy tym osłabić znaczenia obu tych czasowników.[36] Uwzględnić należy jednakże różny kontekst. W połowie I tysiąclecia przed Chr. ważnym zadaniem człowieka było jeszcze okazać się panem stworzenia, ujarzmić dzikie zwierzęta i poddać sobie przyrodę. Dzisiaj jesteśmy od dawna gotowi poświęcić naszym zbyt egoistycznym interesom ziemię i zwierzęta.[37]

Dlatego należy zapytać, czy podobieństwo człowieka do Boga wyczerpuje się w panowaniu nad przyrodą. Czy jest o tym mowa także w innych tekstach Starego Testamentu przemawiających za tym podobieństwem? Wyraźnie jest o tym mowa tylko w Księdze Syracha 17,3.4. Według tego tekstu, Bóg stworzył człowieka na swój obraz (κατ° εἰκόνα αὐτοῦ) i wpoił strach przed nim we wszelkie ciało, tak że może on panować nad ptakami i zwierzętami. W Księdze Rodzaju 5,1 i 3 chodzi o to, że nie tylko Bóg stworzył człowieka według swojego דְּמוּת, ale że także człowiek może spłodzić syna według swojego דְּמוּת i swojego צֶלֶם. Według Klausa Werstermanna cała ludzkość jest przez Boga tak stworzona, jak pierwszy człowiek: by mu odpowiadała.[38] A L. Ruppert formułuje: „Jest to wzniosła myśl, że człowiek może swoje podobieństwo do Boga dalej przekazywać!"[39] Na końcu potopu podobieństwo Boże człowieka zostaje jeszcze raz podjęte w zupełnie inny sposób. Dostarcza ono rozstrzygającego uzasadnienia co do nietykalności człowieka (Rdz 9,6).

„Kto przelewa krew ludzką, tego krew będzie przelana przez ludzi. Gdyż: Na obraz Boga (בְּצֶלֶם אֱלֹהִים) uczynił człowieka." „Ponieważ przy zabiciu człowieka zostaje ugodzone Boże podobieństwo, dlatego zabijanie jest czymś bezwzględnie zakazanym".[40] Nie chodzi o to, żeby uzasadnić karę śmierci dla mordercy, lecz o ochronę człowieka przed mordem i zabójstwem.[41] Jedno z naj-

---

[36] Inaczej N. Lohfink, *Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums*, ThJB 1976, s. 229-231.

[37] Por. H.-W. Jüngling, *„Macht euch die Erde untertan". Gen 2,28. Der geschaffene Mensch und die Schöpfung*, ThJb 1985, s. 66

[38] C. Westermann, *Genesis*, BK AT I/1, Neukirchen 1976², s. 482.

[39] L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, FzB 70, Würzburg 1992, s. 253.

[40] W. Zimmerli, *1. Mose. Die Urgeschichte*, ZBK, Zürich 1967³, s. 332. Za tym zdaniem Zimmermanna opowiedzieli się C. Westermann, *Genesis I*, s. 627 oraz L. Ruppert, *Genesis*, s. 388.

[41] Por. N. C. Baumgart, *Die Umkehr des Schöpfergottes. Zur Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9*, BHS 22, Freiburg 1999, s. 320.

bardziej podstawowych praw ludzkich wynika z podobieństwa do Boga.[42] W najpóźniejszej deuterokanonicznej Księdze Mądrości podobieństwo Boże z życiem i śmiercią zostaje w inny sposób powiązane (Mdr 2,23):

„Bóg stworzył człowieka ku niezniszczalności [ἐπ' ἀφθαρσίαᾳ] i uczynił go obrazem swojej własnej istoty [εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος[43]]."

Według A. Schmitta chodzi tu o to, żeby „wbić czytelnikom w pamięć, że Bóg pomyślał dla człowieka o życiu w pełnym tego słowa znaczeniu". Wiemy, co dalej: przez zawiść diabła przyszła na świat śmierć. Ogarniając te wszystkie świadectwa, okazuje się, że podobieństwo Boże nie wyczerpuje się bynajmniej w panowaniu nad zwierzętami. Ponieważ człowiek jest obrazem Boga, dlatego jest przeznaczony do życia, a jego życie jest nietykalne.

Jak jednak pogodzić podobieństwo człowieka do Boga z zakazem sporządzania obrazów w Starym Testamencie? C. Dohmen wskazuje na to, że do wyrażenia podobieństwa Bożego człowieka i wspomnianego zakazu używa się różnych leksemów.[44] Prócz tego są zakazane tylko samowolnie sporządzane obrazy bóstw.[45] Przy czym nie wolno przeczyć, że podobieństwo Boże i zakaz tworzenia obrazów wywodzą się z różnych tradycji. Podczas gdy podobieństwo Boże wywodzi się z polemiki przeciwko ambiwalentnym obrazom – szczególnie cielcowi z Samarii, to za podobieństwem Bożym stoją w tradycji kapłańskiej aluzje do przedstawiania Boga w ludzkiej postaci w otoczeniu Ezechiela.[46] Jest możliwe, że pismo kapłańskie suponuje już starszy zakaz obrazów (Pwt 5,8) i dlatego posługuje się własną terminologią. Podobieństwo Boże i zakaz obrazów mogą się treściowo uzupełniać. „Zakaz obrazów strzeże na swój sposób transcendencji tego Boga, który w swoim absolutnym

---

[42] Por. Chr. Link, *Gottesbild und Menschenrechte*, w: H.P. Mathys (wyd.), *Ebenbild Gottes – Herrsher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen*, Biblisch-theologische Studien 33. Neukirchen-Vluyn 1998, s. 147-169.

[43] A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*, Würzburg 1986, s. 50, uzasadnia dokładnie, dlaczego nie czyta tu αἰδιότητος.

[44] Chr. Dohmen, *Das Bildverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, BBB 62, Königstein / ts. – Bonn 1985, s. 281. W każdym razie musi on przyznać, że nie dotyczy użycia צֶלֶם w Lb 33,52 i Am 5,26.

[45] Tenże, *Bild*, LThK³ 2, s. 441.

[46] Tenże, *Das Problem der Gottesbeschreibung im Ezechielbuch*, w: J. Lust (wyd.), *Ezechiel and his Book*, Leuven 1986, s. 330-334.

«byciu jednym Bogiem» wszystko ludzkie przewyższa."[47] Przez zakaz obrazów zostaje zachowana nieporównywalność Stworzyciela i stworzenia. Nawet dwupłciowość człowieka nie może prowadzić do błędnego wniosku, że również u Boga musiałaby jej odpowiadać dwupłciowość (por. Pwt 4,16)[48]. Z drugiej strony podobieństwo Boże człowieka zapewnia, że Bóg jest obecny w świecie. Według Ch. Dohmena „transcendencja Boga wypływająca" z zakazu obrazów zostaje przez podobieństwo Boże włączona w immanencję.[49]

Wszystkim świadectwom na rzecz podobieństwa Bożego u człowieka wspólne jest to, że rozważają człowieka w aspekcie stworzenia przez Boga. Z tej perspektywy można się dziwić, że Bóg postawił człowieka „tylko tak niewiele niżej od siebie" (Ps 8,5). Przy tym zapomina się jednak, jak kruchy jest konkretny człowiek (por. Ps 144,3.4; Hi 14). Niektórzy wątpią nawet w to, czy istnieje wyższość człowieka nad zwierzęciem (Koh 3,18-21). Poza polem widzenia pozostaje także grzech, który od początku może znaczyć życie człowieka (Ps 51,7; Hi 14,4). Dlatego nie dziwi, gdy w Nowym Testamencie Chrystus jest nazywany „obrazem Boga" (2 Kor 4,4: εἰκὼν τοῦ θεοῦ), „obrazem niewidzialnego Boga" (Kol 1,15: εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου), „odblaskiem jego chwały i odbiciem Jego istoty" (Hbr 1,3: ὃς ὢν ἀπσύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆςὑποστάσεως αὐτοῦ). Jednak w Nowym Testamencie podobieństwo Boże nie jest ograniczane do Chrystusa. My zostaliśmy stworzeni na podobieństwo niewidzialnego Boga (Kol 1,16). Przez odkupienie znowu ujawnia się podobieństwo Boże. Według Pawła Bóg przeznaczył wybranych do tego, „żeby mieli udział w istocie i postaci jego Syna" (Rz 8,29: συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). Według Listu do Kolosan (3,10) adresaci stali się nowym człowiekiem, który jest odnawiany według obrazu swojego Stwórcy (τὸν νέον τὸν ἀνακαινόμενον κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν). Również gdy to podobieństwo jest zakłócone, nawet gdy stało się nierozpoznawalne, Bóg może je odnowić. Może On wielu, to Paweł Rzymianom wyjaśnia, uczynić podobnymi do Pierworodnego (Rz 8,29).

---

[47] Tenże, *Bildverbot*, s. 284.

[48] Szerzej zob. W. Chrostowski, *Ludzka cielesność jako obraz Boga*, Collectanea Theologica 70(2000) nr 4, s. 5-19 (przypis tłum.).

[49] Chr. Dohmen, *Bild*, s. 441n.

Wgląd w Nowy Testament objawia zatem dwie sprawy: Z jednej strony, sam Chrystus jest obrazem Boga w pełnym tego słowa znaczeniu. Lecz z drugiej strony, każdy człowiek od pierwszej chwili swojego istnienia jest przeznaczony do tego, by był obrazem Boga niewidzialnego, niepojętego lub znowu nim się stać.

***

Czy możemy mówić o Wcieleniu w Starym Testamencie? Konieczne było wyjście od oczyszczonego pojęcia „stania się przez Boga człowiekiem". Sobór Chalcedoński ostrzega nas przed kwestionowaniem transcendencji Boga, lub też przed przypisywaniem ludzkiej naturze Boskich właściwości. Jeśli stoimy na gruncie nauki tego Soboru, to nie będziemy uważać za jedyne objawienie Boga w Chrystusie, już przedtem istniały ważne objawienia dane Ojcom (Hbr 1,1.2). Oddanie Chrystusa na krzyżu jest na pewno nie do prześcignięcia, lecz to nie pomniejsza cierpienia Sługi Bożego ze Starego Testamentu (Iz 53,4-6). Chrystus jest doskonałym obrazem niewidzialnego Boga, lecz każdy człowiek jest do tego stworzony i wezwany, aby poświadczać bliskość niepojętego Boga. Czy możemy lub powinniśmy mówić o Wcieleniu w Starym Testamencie? Może należy przy tym pozostać, że teologowie obok wąskiego pojęcia nowotestamentalnego, znali jego bardzo szerokie pojęcie z historii religii? Mogę pozostawić to pytanie otwarte. Bo tu nie chodzi o spór o pojęcia. Lecz jeszcze coś innego nie powinno zostać zapomniane: tylko ten, kto jest o tym przekonany, że w drugim, w bracie lub siostrze napotyka niepojętą tajemnicę, wiecznego, preegzystencjującego Boga, jest w stanie pojąć, że wieczne Słowo Boga stało się w Chrystusie w całej pełni człowiekiem.

ks. Georg HENTSCHEL

Tłum. z języka niemieckiego ks. Stanisław PISAREK