

Sławomir Kunka

Obraz Boży w człowieku

Kieleckie Studia Teologiczne 11, 113-131

2012

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Sławomir Kunka – Lublin

OBRAZ BOŻY W CZŁOWIEKU

Szczególne miejsce człowieka pośród świata stworzonego jest czymś oczywistym. Człowiek został przez Boga stworzony w sposób wyjątkowy. Tylko on bowiem jest w świecie widzialnym bytem osobowym¹. Tylko on jest zdolny zrozumieć, że istnieje Jego Stwórca. Tylko on może stać się „partnerem”² Boga w dialogu i świadomie oddawać Mu chwałę. W Księdze Rodzaju czytamy, że „człowiek został stworzony «na obraz Boży», zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu” (KDK 12). Pierwsza Księga Pisma św. „mówi o stworzeniu w sposób zwięzły, językiem poetycznym i symbolicznym, ale głęboko prawdziwym”³. Księga ta odkrywa prawdę o człowieku nie tylko u początku jego zaistnienia w historii, ale przede wszystkim przybliża jego tajemnicę u źródeł ludzkiego bytu i przeznaczenia.

¹ Podkreślono „w świecie widzialnym”, bowiem „jako stworzenia natury duchowej, aniołowie posiadają rozum i wolną wolę w stopniu doskonalszym niż człowiek, niemniej w stopniu skończonym. Skończoność należy bowiem do istoty wszystkich stworzeń. Aniołowie są więc bytami osobowymi i w tym znaczeniu także oni stanowią «obraz i podobieństwo» Boga” (Jan Paweł II, *Udział aniołów w dziejach zbawienia*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków – Ząbki 1999, nr 65, p. 3. Por. także, *Stwórca aniołów – istot wolnych*, nr 63, p. 1).

² Jan Paweł II mówi o tym wprost. „Słowa pierwszego przykazania Boga Jahwe (por. Rdz 2,16-17), które bezpośrednio i wprost mówią o podobieństwie i zależności człowieka-stworzenia od Stwórcy, pośrednio ukazują taką właśnie miarę człowieczeństwa: podmiot Przymierza i «partner Absolutu»” (Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2008, s. 24). Por. Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (2010), nr 9, gdzie mowa o „prawie naturalnym”.

³ Jan Paweł II, *List do kobiet „A ciascuna di voi” na IV światową konferencję o kobiecie w Pekinie*, Watykan (29.06.1995), nr 7.

W prostym stwierdzeniu, że *stworzył (...) Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę* (Rdz 1,27), kryje się całe „ontologiczne DNA”⁴ natury ludzkiej. Jego zapis w każdym konkretnym człowieku, na przestrzeni całych dziejów ludzkości, nie może się zmienić ani stracić swej aktualności. „Objawiona prawda o człowieku jako «obrazie i podobieństwie Boga» stanowi niezmienną podstawę całej chrześcijańskiej antropologii”⁵. Jan Paweł II stwierdza, że „poprzez stworzenie na obraz Boży człowiek jest równocześnie wezwany do tego, aby stał się wśród stworzeń widzialnego świata wyrazicielem chwały Boga, poniekąd słowem Jego chwały”⁶. To stwierdzenie przywołuje naukę nowotestamentalną odnośnie do Jezusa Chrystusa, który *jest obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1,15)⁷ i który modli się do Ojca przed swoją Męką: *Chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy* (J 17,22; por. w. 24). W tej perspektywie

nauka o człowieku zawarta na pierwszych stronicach Biblii (Rdz 1) spotyka się z nowotestamentowym objawieniem prawdy o Chrystusie jako Słowie przedwiecznym, które jest „obrazem Boga niewidzialnego”, a zarazem „Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15)⁸.

Ten „Chrystus, nowy Adam, (...) objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie” (KDK 22), a tym samym pogłębia natchnioną wypowiedź o stworzeniu człowieka z Księgi Rodzaju.

Z tekstu Rdz 1,27 wynika również, że „Bóg nie stworzył człowieka samotnym, gdyż od początku «stworzył mężczyznę i niewiastę» (...), a ich związek stanowi pierwszą formę wspólnoty osób. Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną” (KDK 12). Jeżeli jednak rozpatrzmy relację człowieka do świata, to prawdziwe będzie też stwierdzenie, że właśnie „człowiek jest sam – to znaczy: poprzez swoje człowieczeństwo, przez to, kim jest, jest zarazem ukonstytuowany w jedynej, wyłącznej i niepowtarzalnej relacji do

⁴ M. Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Kraków 2006, s. 17.

⁵ Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem” z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, Rzym (15.08.1988), nr 6. W przypisie znajduje się odesłanie: św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 6, 1, SC 153, s. 72–81; tamże, 16,2-3, s. 216–221; św. Grzegorz z Nyssy, *De hominis opificio*, 16, PG 44, 180; tenże, *In Canticum Canticatorum*, 2, PG 44, 805–808; św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, 4, 8, CSEL 38, 17.

⁶ Jan Paweł II, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, dz. cyt., Katecheza nr 50, p. 10.

⁷ Na temat interpretacji Kol 1,15 i 2 Kor 4,4 zob. J. Kanty Pytel, *Człowiek obrazem Boga w Nowym Testamencie*, „Communio” 1982, nr 8, s. 16–23.

⁸ Jan Paweł II, *Człowiek stworzony na obraz Boga...*, dz. cyt., p. 10.

samego Boga”⁹. Oczywiście nie zapominamy, że ten człowiek to mężczyzna i kobieta. Tutaj jednak nie pogłębiaamy tego ważnego wątku antropologicznego, jakim jest relacja mężczyzny do kobiety w aspekcie ich odzwierciedlenia obrazu Bożego. Chcemy jedynie ująć prawdę, że „ludzkość jako mężczyzna i kobieta ucieleśnia w tym świecie coś z Boga”¹⁰. Być może podjęty tu aspekt owej prawdy bardziej ujmują słowa z Rdz 5,1-2: *Gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boga stworzył go; stworzył mężczyznę i niewiastę, pobłogosławił ich i dał im nazwę „ludzie”, wtedy gdy ich stworzył*. Chodzi bowiem o skupienie uwagi na relacji człowieczeństwa (ludzkości) do obrazu Bożego w nim (w niej). Zatem będzie tutaj mowa o najbardziej podstawowym wymiarze prawdy, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył (Rdz 1,27). W tym wymiarze odczytujemy z Objawienia, że samo człowieczeństwo jest obrazem Boga, co wydaje się usprawiedliwione z racji faktu, że „sytuacja człowieka, mężczyzny i kobiety, stworzonych na obraz Boga, jest jedna i niepodzielna”¹¹. Jest tak za sprawą człowieczeństwa, które jest im wspólne.

Miejsce człowieka w świecie widzialnym zostało przez Stwórcę przygotowane. „Stwórczy akt Boga rozwija się według ścisłego planu. Przede wszystkim powiedziane jest, że człowiek został stworzony «na obraz i podobieństwo Boże» (por. Rdz 1,26), które to określenie wyjaśnia od razu *specyficzność człowieka w całokształcie dzieła stworzenia*”¹². Być człowiekiem, to znaczy być „obrazem Boga”¹³. Prawda ta dotyczy każdego człowieka, i to u samego źródła jego istnienia i istoty.

⁹ Tenże, *Mężczyzną i niewiastą...*, dz. cyt., s. 24. „Definicja antropologiczna zawarta w tekście jahwistycznym przybliży ze swej strony do tego, co wyraża definicja teologiczna człowieka z pierwszego opisu stworzenia: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam» (Rdz 1,26)” (tamże).

¹⁰ F. Martin, „*Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*”: *teologiczne orędzie Rdz 1*, tłum. M. Wyrodek, „Communio” 1996, nr 1 (91), s. 82. Por. „Pan stworzył człowieka z ziemi i znów go jej zwróci. Odliczył ludziom dni i wyznaczył czas odpowiedni, oraz dał im władzę nad tym wszystkim, co jest na niej. Przydział im w moc podobną do swojej i uczynił ich na swój obraz” (Syr 17,1-3).

¹¹ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła Katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2005, nr 11–12 (278), s. 38, nr 14.

¹² Jan Paweł II, *List do kobiet...*, dz. cyt., nr 7.

¹³ W swojej bardzo wnikliwej analizie *Katechez o teologii ciała* Jana Pawła II o. Jarosław Kupczak OP podejmuje też temat obrazu Bożego w człowieku (por. J. Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 199–240). W interpretacji papieskiego nauczania posługuje się rozróżnieniem na dwa wymiary obrazu Bożego w człowieku: strukturalny i komunijny. Rozróżnienie to zostało zapożyczone od Stanleya Jamesa Grenza (1950–2005). Kupczak tłumaczy, że „ujęcie strukturalne (...) usiłuje wskazać i nazwać ten wymiar ludzkiej natury, który odróżnia człowieka od

1. Obraz a podobieństwo (Rdz 1,26-27)

W Księdze Rodzaju na temat obrazu Bożego w człowieku jest mowa przy opisie stworzenia człowieka (Rdz 1,26-27)¹⁴ oraz przy zawarciu przymierza Boga z Noem i jego potomstwem (Rdz 9,6)¹⁵. Natomiast o podobieństwie człowieka do Boga czytamy również przy opisie stworzenia człowieka (Rdz 1,26)¹⁶ oraz przed rodowodem potomków Adama (Rdz 5,1)¹⁷. Na marginesie dodajmy, że tekst Rdz 5,3 mówi o obrazie Adama w jego synu Secie i podobieństwie między nimi¹⁸. Z powyższych spostrzeżeń wyłania się oczywiste pytanie: jaka jest różnica pomiędzy obrazem Bożym w człowieku, a podobieństwem człowieka do Boga?

zwierząt i jest obrazem Boga. (...) W relacyjnej interpretacji obrazu Bożego w człowieku zwraca się uwagę na aktualnie istniejącą więź między Bogiem i człowiekiem” (tamże, s. 235). Jego zdaniem „zarówno strukturalny, jak też relacyjny wymiar *imago Dei* pojawia się w (...) teologii Jana Pawła II” (tamże, s. 236). Przedstawiane w niniejszym opracowaniu analizy abstrahują od takiego rozróżnienia. Człowiek „samotny” wobec świata zwierząt i odniesiony do Boga (a także do drugiego człowieka) jest jeden. Następuje tutaj ukazanie obrazu Bożego w człowieku jako takim, ze zwróceniem uwagi na jedność duchowo-cieleśną (por. Rdz 2,7). W ramach odrębnego opracowania można by omówić obraz Boży w człowieku jako mężczyźnie i kobiecie, ze zwróceniem uwagi na znaczenie ludzkiej płci, a także ukazać odniesienie między relacjami Osób Boskich (szczególnie Ojca i Syna) a relacjami mężczyzny i kobiety.

¹⁴ Rdz 1,26-27: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam». (...) Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”. Jan Paweł II dopowiada, że „w drugim opisie Księgi Rodzaju (Rdz 2,7-25) nie ma wprost mowy o «obrazie» Boga, znajdujemy tam pewne istotne elementy tego «obrazu»: zdolność poznania samego siebie, doświadczenie własnego bytu w świecie, potrzebę wypełnienia własnej samotności, zależność od Boga” (Jan Paweł II, *Człowiek stworzony na obraz Boga...*, dz. cyt., p. 5).

¹⁵ Rdz 9,6: „[Jeśli] kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga”. Jan Paweł II dopowiada, że „prawda o człowieku stworzonym «na obraz Boży» powtarza się w różnych miejscach Pisma Świętego. (...) W Księdze Mądrości jest powiedziane: «dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, uczynił go obrazem swej własnej wieczności» (2,23). W Księdze zaś Syracha czytamy: «Pan stworzył człowieka z ziemi i znów go jej zwróci. (...) Przydział ich w moc podobną swojej i uczynił ich na swój obraz» (17,1.3)” (Jan Paweł II, *Człowiek stworzony na obraz Boga...*, dz. cyt., p. 7).

¹⁶ Rdz 1,26: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam»”.

¹⁷ Rdz 5,1: „Gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boga stworzył go”. W innym kontekście (podobieństwo dotyczy całego stworzenia) zob. Mdr 13,5: „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę”.

¹⁸ Rdz 5,3: „Gdy Adam miał sto trzydzieści lat, urodził mu się syn, podobny do niego jako jego obraz, i dał mu na imię Set”.

Interpretując treść Rdz 1,26-27, R. Krawczyk stwierdza najpierw, że „jest to jedna z najważniejszych wypowiedzi ST o człowieku jako obrazie Bożym”¹⁹. Potem zauważa, że „w tekście tym występują dwa różne terminy: *selem* i *demut*”²⁰. Jego zdaniem terminy te „nie są synonimami, ale wyrażeniami bliskoznacznymi”²¹. Krawczyk uznaje, że „autor biblijny swoją myśl o podobieństwie człowieka do Boga, wyrażoną w słowie «obraz», bliżej precyzuje w wyrażeniu *demut*. Jest to termin bardziej abstrakcyjny niż *selem*, chociaż w Biblii może być zastosowany w sposób bardziej konkretny i bardziej materialny”²². Swoją opinię uzasadnia bardzo interesującym spostrzeżeniem. Otóż „w tekście hebrajskim pomiędzy tymi dwoma wyrażeniami brak jest spójnika”²³. Na podstawie tego wyciąga wniosek, że „drugie wyrażenie *demut* ogranicza pole semantyczne *selem* w celu uniknięcia rozumienia obrazu tylko w sensie fizycznym”²⁴. Tyle mówi tekst hebrajski.

Podobnego zdania jest T. Jelonek. „Obraz (*selem*) i podobieństwo (*demut*) wyrażają zasadniczo to samo”²⁵. Tłumaczy, że „ich równoczesne użycie może być zabiegiem literackim, zmierzającym do tego, aby równości stworzenia i Stwórcy nie pojmować zbyt dokładnie”²⁶. Również Ch. West przypomina, że „patrzac na rzeczywistość człowieka jako na obraz rzeczywistości Boga, musimy po prostu zachować czujną pamięć o nieskończonej różnicy między Bogiem i Jego stworzeniami”²⁷. Prawda ta wydaje się oczywistą. Z drugiej strony występowanie obu terminów obok siebie „może (...) podkreślać wierność odbicia”²⁸. Zdaniem Jelonka autor natchniony, „używając synonimicznych terminów, (...) wyraził myśl, że człowiek jest dokładnym obrazem Boga. Oczywiście obraz nigdy nie dorównuje pierwowzorowi, ale coś z pierwowzoru posiada”²⁹.

¹⁹ R. Krawczyk, *Starotestamentalna idea „obrazu Bożego” w człowieku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1984, t. 31, z. 1, s. 21.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 21, przypis nr 9.

²⁴ Tamże. Por. J. A. Soggin, „*Ad immagine e somiglianza di Dio*” (*Gen, 1,26-27*), w: Associazione Biblica Italiana, *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee (Atti simposio per il XXV dell'A.B.I.)*, ed. PAIDEIA, Brescia 1975, s. 76–77.

²⁵ T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, wyd. V popraw. i uzupeł., Kraków 2004, s. 37.

²⁶ Tamże.

²⁷ Ch. West, *Teologia ciała dla początkujących. Podstawy rewolucji seksualnej Jana Pawła II*, tłum. M. i J. Kaniewscy, Warszawa 2009, s. 21.

²⁸ T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, dz. cyt., s. 37.

²⁹ Tamże.

W ten sam nurt interpretacji wpisuje się A. Bonora, który zauważa, iż w Rdz 1,26-27; 5,1 oraz 9,6 „zachodzą dwa terminy hebrajskie, które zwykle tłumaczymy przez «obraz» (*selem*) i «podobieństwo» (*demut*)”³⁰. W jego przekonaniu także „te dwa terminy *selem* i *demut* są praktycznie synonimami, nie oznaczają czegoś istotnie różnego”³¹. Można jedynie dopowiedzieć, że „wyraz *selem* jest terminem bardziej konkretnym, używanym zwyczajnie w ST na oznaczenie jakiegoś modelu lub bożka, z niewyraźną ideą podobieństwa fizycznego, *demut* natomiast jest bardziej abstrakcyjne”³². Z tym stanowiskiem zgadzają się również poglądy J. A. Soggina³³.

Wydaje się, że także Jan Paweł II utożsamia obraz Boży w człowieku i jego podobieństwo do Boga, gdy stwierdza: „Istotami ludzkimi są oboje, w równym stopniu mężczyzna i kobieta, oboje stworzeni na obraz Boga. Ten istotowy dla człowieka obraz-podobieństwo Boże mężczyzny i kobiety jako małżonków i rodziców zostaje przekazany ich potomkom”³⁴. Papież jakby utożsamia dwie rzeczywistości „obraz Boga” i „obraz-podobieństwo Boże”. Również przed wyborem na Stolicę Piotrową K. Wojtyła w swoim pasterskim nauczaniu ujmował obraz i podobieństwo Boże razem, jako jedną wielkość antropologiczną. Człowiek „na obraz i podobieństwo Boga stworzony, tylko według tej miary, w tym obrazie i podobieństwie może swoją pełną wielkość odnajdywać i urzeczywistniać”³⁵. Przytoczone stwierdzenie nie jest odosobnione, podobnych wypowiedzi można przytaczać więcej³⁶.

Skąd zatem wzięły podstawy różnych szkół, aby rozróżniać w antropologii teologicznej obraz i podobieństwo człowieka do Boga³⁷. Krawczyk stwierdza, że „w LXX połączono oba terminy za pomocą spójnika *kai* (= i),

³⁰ A. Bonora, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, tłum. J. Warzecha, „Communio” 1982, nr 8, s. 3–4.

³¹ Tamże. s. 4.

³² Tamże.

³³ Soggin stwierdza: „Il significato dei termini *selem* e *demût* sono, come si sa, pressoché sinonimi, tanto che il loro ordine può essere invertito o il secondo soppresso, Gen. 5, 11 ss.; 9, 6 ss.” (J. A. Soggin, „*Ad immagine...*”, art. cyt., s. 76). Autor odsyła również do innego artykułu: D. J. A. Clines, *The Etymology of Hebrew „selem”*, „Journal of North-West Semitic Languages” 1974, nr 3, s. 19–25.

³⁴ Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem”...*, dz. cyt., nr 6.

³⁵ K. Wojtyła, *Nawiedzenie Świętej Elżbiety, Częstochowa, Jasna Góra, 2 lipca 1975*, w: K. Wojtyła, *Kazania 1962–1978*, Kraków 1980, s. 99.

³⁶ Por. tamże, *Wigilia Boże Narodzenie, Kraków, katedra wawelska, 25 grudnia 1968*, s. 27; tamże, *Wielkanoc, Kraków, katedra wawelska, 26 marca 1978*, s. 47; tamże, *Do młodzieży akademickiej (II), Kraków, kościół św. Anny, 21–25 kwietnia 1972*, s. 230; K. Wojtyła, *17 maja, Obraz i podobieństwo Boże*, w: tenże, *Rozważania majowe*, Kraków 2009, s. 82.

³⁷ Por. L. F. Ladaría, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. II, tłum. P. Rak, Kraków 2001, s. 81–129.

zaś w Vulgacie *et*: «ad imaginem similitudinem»³⁸. To tutaj jego zdaniem kryje się podstawa dla faktu, iż „późniejsza egzegeza patrystyczna rozróżniała znaczenie tych wyrażen, uważając *selem* za podobieństwo duchowe człowieka do Boga przez posiadanie rozumu i woli, a *demut* za podobieństwo nadprzyrodzone przez łaskę”³⁹. Opinia Krawczyka co do patrystycznej interpretacji obu terminów jest dość powszechna.

Faktycznie dzieje interpretacji tekstu Rdz 1,26-27 potwierdzają „napięcie, istniejące pomiędzy «obrazem» i «podobieństwem»”⁴⁰. Według K. T. Wencła – z czym z pewnością nie zgodziłby się R. Krawczyk, a chyba także T. Jelonek i A. Bonora oraz wskazana powyżej intuicja Jana Pawła II (utożsamienie „obrazu Boga” i „obrazu-podobieństwa Bożego”) – „biblijne rozumienie «obrazu» wskazuje na ontyczną naturalną strukturę człowieka⁴¹. Natomiast pojęcie «podobieństwa» odnosi się bardziej do ludzkiej postawy etyczno-moralnej, będącej wyrazem aktualizacji wszystkich potencjalnych możliwości człowieka”⁴². Zatem również współcześni teolodzy nie stronią od takiego rozróżnienia⁴³.

Wencel interpretując tradycje patrystyczne, idzie tym razem po linii Krawczyka. Stwierdza zatem, że „lektura tekstów Ojców Kościoła umożliwia wskazanie dwóch zasadniczych linii w rozumieniu interesującej nas problematyki”⁴⁴. Jego zdaniem

pierwsza z nich, reprezentowana głównie przez św. Ireneusza (ok. 130–ok. 202), a później przez św. Bazylego (ok. 330–379) i św. Maksyma Wyznawcę (ok. 580–662), odnosi pojęcie „obrazu” do podmiotowej natury człowieka, zasadniczo niezmiennej i nieutralnej. „Podobieństwo” natomiast osadzone jest bardziej w wewnętrznej strukturze ludzkiej natury, która ulega historycznemu kształtowaniu, a ostatecznie uświęceniu⁴⁵.

Wreszcie, według Wencła, „drugie stanowisko prezentują głównie Ojcowie łacińscy, którzy proponują całościowe ujęcie ludzkiej konstytucji, bez uwzględniania bardziej subtelnych uszczegółowień”⁴⁶. Z taką opinią dotyczącą obu linii interpretacyjnych, wszyscy się zgadzają.

³⁸ R. Krawczyk, *Starotestamentalna idea...*, art. cyt., s. 21, przypis nr 9.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ K. T. Wencel, *Traktat o człowieku*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak i inni, Warszawa 2007, s. 69.

⁴¹ Wydaje się, że bardziej poprawne byłoby stwierdzenie: „Patrystyczne rozumienie «obrazu» wskazuje na ontyczną naturalną strukturę człowieka”.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. Z. Kijas, *Statyczność czy dynamiczność człowieka? Teologia „obrazu i podobieństwa” u H. U. von Balthasara*, „*Analecta Cracoviensia*”, 27 (1995), s. 173–192.

⁴⁴ K. T. Wencel, *Traktat o człowieku...*, art. cyt., s. 69.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 69–70.

Na temat tradycji greckiej bardziej szczegółowo pisze ks. M. Szram. Przypominając, że „dla większości Ojców greckich rozróżnienie między obrazem i podobieństwem, odpowiada rozróżnieniu między porządkiem ontycznym a moralnym”⁴⁷, potwierdza opinię Wencla. Szram precyzuje, że w ujęciu tej tradycji „obraz się posiada, podobieństwo się z czasem zdobywa bądź doskonali”⁴⁸. Jednak również „sam obraz (...) nie jest rzeczywistością wyłącznie statyczną, gdyż na skutek grzechu pierwotnego uległ on zatarciu i należało przywrócić mu pierwotny blask”⁴⁹. Takie dynamiczne rozumienie obrazu i podobieństwa, choć jest już patrystyczną interpretacją przekazu biblijnego, ukazuje wyraźnie aspekt historiozbowczy osoby ludzkiej. Człowiek, stworzony jako wolny i rozumny, przez swoje decyzje moralne coraz bardziej „staje się człowiekiem”. Z drugiej strony, w obecnej dobie historii zbawienia obrazu Bożego w człowieku nie można oddzielać od Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa.

2. Ciało człowieka a obraz Boży

Czy jako konsekwencję przywołanych powyżej rozróżnień, oczywiście na tle innych czynników kształtujących teologię tradycji greckiej, można by uznać poglądy Klemensa Aleksandryjskiego czy Orygenesusa? Być może za pozytywną odpowiedzią przemawiałyby intuicje R. Krawczyka, który w interpretacji patrystycznej dopatruje się pewnej niewierności tekstowi hebrajskiemu⁵⁰. Jednak z drugiej strony, nie wszyscy z Ojców greckich mają tak skrajne poglądy, jak ci dwaj wspomniani z imienia. W każdym razie, Klemens uznawał, że „wyrażenie «na obraz i podobieństwo Boże» nie odnosi się do ciała, ponieważ jest czymś niedopuszczalnym, by śmiertelne było podobne do nieśmiertelnego, ale do intelektu, do rozumu”⁵¹. Natomiast „Orygenes nie uważa wprawdzie, że ciało jest źródłem zła, ale podkreśla godność człowieka

⁴⁷ M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego. Dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II–III wieku. (Stanowisko Ireneusza i Orygenesusa)*, „Vox Patrum” 22 (2002), t. 42–43, s. 366.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże. Zauważyć też trzeba, że „w oba pojęcia wpisane jest również historyczne napięcie między przeszłością, teraźniejszością a eschatologią, w której nastąpi ich ostateczne spełnienie”. Szram konkluduje, że „dynamizm patrystycznej antropologii teologicznej wpisuje się wyraźnie w historię zbawienia”. Po czym dopowiada, że „Ireneusz przypisuje pewien rodzaj dynamizmu każdemu z obu pojęć i sytuuje je w historii. Obraz Boży ujawnia się coraz bardziej i zmierza do przyjęcia podobieństwa, które również ulega ciągłemu doskonaleniu” (tamże).

⁵⁰ Por. R. Krawczyk, *Starotestamentalna idea...*, art. cyt., s. 21.

⁵¹ M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego...*, art. cyt., s. 367.

uczynionego na obraz Boży, która zawiera się w niematerialnej duszy, a bardziej precyzyjnie w umyśle «nous», czyli jej wyższej części, gdyż tylko intelekt może poznać Boga i upodobnić się do Niego⁵². Takie dualistyczne ujęcie człowieka z pewnością nie jest zaczerpnięte z objawienia biblijnego.

Należy sobie uświadomić, że dla natchnionego autora pierwszego opisu stworzenia człowieka „pytanie o to, czy obraz Boży jest obecny w duszy czy w ciele człowieka, byłoby niezrozumiałe, gdyż w myśleniu hebrajskim człowiek stanowił jedność tego, co duchowe, i tego, co cielesne”⁵³. Z drugiej strony, w Nowym Testamencie możemy znaleźć takie użycie słowa „ciało”, które oznacza człowieka jako takiego⁵⁴. Tak też jest w Prologu Ewangelii św. Jana, gdy mowa o Wcieleniu Syna Bożego: „Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο” (J 1,14)⁵⁵. W przypisie do tego wersetu podano, że „«ciałem»: hebraizm;

⁵² Tamże, s. 369. Również „św. Augustyn nie wahał się w sposób jasny i nie pozostawiający wątpliwości napisać w swoim dziele *De Genesi ad litteram*: *To, że człowiek został stworzony na obraz Boży, powiedziane zostało ze względu na głębię jego wnętrza, gdzie zamieszkuje rozum i poznanie. Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, przede wszystkim jeśli chodzi o duszę*” (G. Ravasi, *Dusza – obraz Boga według Biblii*, w: *Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Włoskich, Czy dusza istnieje? Między nauką a wiarą*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009, s. 90–91).

⁵³ J. Kupczak, *Dar i komunია...*, dz. cyt., s. 221. Na temat relacji ciała człowieka do obrazu Bożego w człowieku zob.: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży*, tłum. J. Królikowski, „Diakon” 2006, nr 3, s. 15–46; W. Chrostowski, *Ludzka cielesność jako obraz Boga*, „Collectanea Theologica” 2000, nr 4(70), s. 5–19; T. Styczeń, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, w: *Jan Paweł II, Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981, s. 85–138; I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, wyd. II, Warszawa 2008, s. 156–162; G. Marengo, *Giovanni Paolo II e il Concilio. Una sfida e un compito*, ed. CANTAGALLI, Siena 2011, s. 143–152. Por. Cz. S. Bartnik, *Stworzył ich „mężczyznę i kobietę”*, w: tenże, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 337.

⁵⁴ Por. Rz 8,23: „My również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała” (σώματος); Rz 12, 1: „Proszę was, bracia, (...) abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (σώματος); 1 Kor 6,19: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego (...)?” (σώμα); Kol 2,9: „W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała” (σωματικώς); Kol 1, 24: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (σαρκί). Słowa greckie przywołano w ich formie odmienionej, zgodnie z kontekstem zdania, za: Nestle-Aland, *Novum Testamentum. Graece et Latine*, ed. XXVII, Deutsche Bibelgesellschaft 2008.

⁵⁵ Por. Nestle-Aland, *Novum Testamentum...*, dz. cyt.

znaczy tyle, co «człowiekiem»” (*Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV)⁵⁶. Wreszcie Bartnik zwraca uwagę, że „w języku biblijnym «ciało» oznacza zarówno człowieka, jak i ród, najściślejszą «społeczność» ludzką”⁵⁷.

Wróćmy teraz do pytania o związek ciała, w naszym rozumieniu, z obrazem Boga w człowieku. Uznać należy, że „hebrajski wyraz «'ādām» oznacza zbiorowe pojęcie gatunku ludzkiego, czyli człowieka, który reprezentuje ludzkość”⁵⁸. Zatem „słowo «Adam» nie oznacza imienia ani jednostki”⁵⁹. Z drugiej strony pamiętamy, że „pierwszego człowieka Biblia nazywa właśnie «człowiekiem» ('ādām)”⁶⁰. Skoro Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,26-27), to ów obraz „realizuje się nie przez to, co indywidualne w człowieku, lecz to, co jest wspólne wszystkim ludziom”⁶¹. Jako że „wspólna dla wszystkich ludzi jest ludzka natura”, to „można przeto stwierdzić, iż obraz Boży jest wyciśnięty w naturze ludzkiej”⁶². Mówiąc jeszcze precyzyjniej, obraz Boży w człowieku kształtuje jego ludzką naturę⁶³, a co za tym idzie, także „określa (...) osobę każdego człowieka”⁶⁴. Obraz Boży jest w każdym człowieku, bo każdy człowiek uczestniczy we wspólnocie jednej natury ludzkiej.

Katechizm najpierw przypomina prawdę podstawową, że „osoba ludzka, stworzona na obraz Boży, jest równocześnie istotą cielesną i duchową”

⁵⁶ W *Vangelo e Atti degli Apostoli. Nuova versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana* (ed. III, EDIZIONI SAN PAOLO, Milano 2010) do wersetu J 1,14 znajdujemy komentarz: „stało się ciałem: stało się człowiekiem, jednym z nas” (*si fece carne: divenne uomo, uno di noi*). Natomiast „ciało (*carne*): w języku biblijnym nie jest tylko ciałem jako takim (*corpo*), ale człowiekiem ze wszystkimi jego objawami przemijania, słabości i przemiany” (*carne: nel linguaggio biblico non è il corpo, ma l'uomo con tutti i suoi risvolti di caducità, debolezza e divenire*).

⁵⁷ Cz. S. Bartnik, *Stworzył ich „mężczyznę i kobietą”*, art. cyt., s. 338.

⁵⁸ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę...*, dz. cyt., s. 28, przypis nr 10.

⁵⁹ Cz. S. Bartnik, *Czy Adam był pierwszy?*, w: tenże, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 36. Por. tenże, *Uczyńmy człowieka. Czy Adam był pierwszy?*, „Gość Niedzielny” 1980, nr 16, s. 4.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę...*, dz. cyt., s. 15.

⁶¹ E. Ozorowski, *Obraz Boży*, w: *Człowiek. Osoba. Płeć*, red. M. Wójcik, Łomianki 1998, s. 23.

⁶² Tamże. Oczywiście należy też pamiętać, że „każdy człowiek jest jedyną i niepowtarzalną osobą. Nie istnieje on jednak w oderwaniu od natury. Osoba, jako samoistna i samowładna substancja oraz podmiot sprawczy, pozostaje nierozzerwalnie związana z naturą ludzką – ontycznym źródłem swego dynamizmu oraz ontycznym podłożem swoich działań” (tamże).

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Tamże.

(KKK 362)⁶⁵. Następnie odwołując się do tekstu z Rdz 2,7, stwierdza, iż „cały człowiek jest więc *chciany* przez Boga” (KKK 362)⁶⁶. Na tak przygotowanym „fundamencie” mówi wreszcie o roli ludzkiej cielesności w obrazie Bożym. „*Ciało* człowieka uczestniczy w godności «obrazu Bożego»; jest ono ciałem ludzkim właśnie dlatego, że jest ożywiane przez duszę duchową, i cała osoba ludzka jest przeznaczona, by stać się w Ciele Chrystusa świątynią Ducha [1 Kor 6,19]” (KKK 364).

W historii były różne modele podejścia do tej prawdy objawionej przez Boga. G. Bolzoni dzieli się swoim spostrzeżeniem, że „na wielkiej mozaice znajdującej się w absydzie rzymskiej bazyliki św. Klemensa dostrzec można pośród figur otaczających krucyfiks klatkę z ptakiem”⁶⁷. Jego zdaniem prawdopodobnie „przedstawia ona symbolicznie wcielenie się Słowa, które dobrowolnie ogołociło siebie z boskości, przyjmując postać sługi”⁶⁸. Odzwierciedla to świadomość i wrażliwość teologiczną twórców tego dzieła. Według Bolzoni „w wiekach XI–XII, kiedy ta mozaika została wykonana, posługiwano się powszechnie obrazem więzienia celem ukazania roli, jaką odgrywa ciało w odniesieniu do duszy”⁶⁹. Opinia B. de Margerie’ego jest znacząco różna, choć dotyczy okresu nieco późniejszego. Stwierdza najpierw, że „korzystając z dziedziny doby patrystycznej, wieki XII i XIII zasłynęły jako szczególny

⁶⁵ Por. Jana Paweł II, *Stworzenie: Bóg powołuje z nicości do istnienia świat i człowieka*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków – Ząbki 1999, Katecheza nr 46, p. 6; tamże, *Człowiek – obraz Boży – istotą duchowo-cielesną*, Katecheza nr 51, p. 1–5. Papież mocno akcentuje jedność duchowo-cielesną człowieka, ale też zwraca uwagę na jego „dwoistość”. Stwierdza, że „choć filozoficzna terminologia, użyta dla wyrażenia jedności i złożoności (dwoistości) człowieka, bywa nieraz przedmiotem krytyki, to jednakże nie ulega wątpliwości, że sama nauka o jedności ludzkiej osoby i równocześnie dwoistości duchowo-cielesnej człowieka jest w pełni zakorzeniona zarówno w Piśmie Świętym, jak i w Tradycji. A chociaż często wyraża się przeświadczenie, że człowiek jest «obrazem Boga» tylko dzięki swej duszy, to w parze z tym idzie przekonanie, że również i ciało na swój sposób uczestniczy w godności «obrazu Bożego», tak jak uczestniczy w godności osoby” (tamże, p. 6).

⁶⁶ Por. KDK 14: „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wnoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy (por. Dn 3,57-90). Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku”.

⁶⁷ G. Bolzoni, *Ciało obrazem Boga*, tłum. L. Balter, „Communio” 1982, nr 8, s. 107.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

okres w rozwoju teologii trynitarnej”⁷⁰. Potem precyzuje swoje stwierdzenie, że po Anzelmie z Canterbury i Szkole ze św. Wiktora, Bonawentura i Tomasz z Akwinu ubogacają psychologiczną analogię Augustyna pomiędzy trzema Osobami Boskimi a trzema władzami duszy”⁷¹. Wreszcie konkluduje, że dla Bonawentury i Tomasza z Akwinu „nie tylko dusza ludzka, ale także ludzkie ciało odbija coś z Trójcy stwórczej”⁷².

Obecnie nie możemy mieć żadnych wątpliwości, że „ciało człowieka uczestniczy w godności «obrazu Bożego»” (KKK 364). Ciało bowiem, jak i obraz Boży w człowieku sytuują się w ludzkiej naturze. Nie można ich zatem oddzielić od rzeczywistości osoby ludzkiej. Osoba nie istnieje wyabstrahowana od natury. Potrzebuje jej dla swej samoistności i samostanowienia. Osoba w ramach sobie właściwej natury istnieje jako substancja i podmiot⁷³. Wszystko to prowadzi do wniosku, że cielesność człowieka oraz obraz i podobieństwo Boże w nim spotykają się na poziomie osobowym, czyli najgłębszym i najwznioślejszym zarazem.

3. Interpretacja Rdz 5,1-3 i Rdz 9,6

Jeszcze w ramach analizy tematu obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku pokrótce przyjrzyjmy się dwom innym wypowiedziom Księgi Rodzaju na ten temat. Do tej pory omawialiśmy tekst Rdz 1,26-27, obecnie sięgniemy do Rdz 5,1-3 oraz 9,6.

W Rdz 5,1-3 czytamy:

Oto rodowód potomków Adama [’ādām]. Gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boga stworzył go; stworzył mężczyznę i niewiastę, pobłogosławił ich i dał im nazwę „ludzie”, wtedy gdy ich stworzył. Gdy Adam miał sto trzydzieści lat, urodził mu się syn, podobny do niego jako jego obraz, i dał mu na imię Set.

Najpierw uwagę zwraca fakt, że w Rdz 5,1 jest mowa jedynie o stworzeniu człowieka na podobieństwo Boga. Struktura Rdz 5,1-2 (*Gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boga stworzył go; stworzył mężczyznę i niewiastę*) przypomina strukturę wersetu Rdz 1,27 (*Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę*),

⁷⁰ B. de Margerie, *Osoba ludzka śladem, obrazem i podobieństwem Boga Trójcy*, tłum. L. Balter, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kolekcja *Communio*, Poznań 2000, s. 388.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże.

⁷³ Por. E. Ozorowski, *Obraz Boży...*, art. cyt., s. 23.

gdzie mowa o stworzeniu człowieka na obraz Boży⁷⁴. Czego to dowodzi? Na podstawie zestawienia obu fragmentów należy uznać, że między „obrazem” a „podobieństwem” nie ma żadnej co do teologicznego znaczenia różnicy.

Interpretując Rdz 5,1 i 3, Krawczyk sugeruje, że: „autor biblijny chciał tu powiedzieć, że jak Adam (człowiek) został stworzony na podobieństwo Boga, tak z kolei on sam zrodził syna także na swoje podobieństwo i na swój obraz”⁷⁵. Jednak jego zdaniem „w tym przypadku (...) znaczenie wyrażen «obraz» i «podobieństwo» nie jest identyczne”⁷⁶. Tłumaczy, że „Adam został stworzony (bārā) przez Boga, Set został stworzony [zrodzony] przez Adama”⁷⁷. Na mocy stworzenia (bārā) „Adam jest obrazem Boga w znaczeniu analogicznym”⁷⁸. Zaś poprzez „stworzenie” (zrodzenie) „Set (...) jest obrazem swego rodzica Adama w sensie ścisłym, jest taką samą istotą”⁷⁹. Krawczyk zaznacza jednak, że „w obu wypadkach chodzi o ten sam obraz Boży: Set jest istotą równą Adamowi, ponieważ został mu przekazany ten sam obraz Boży”, a zatem, „Set (...) otrzymał za pośrednictwem Adama to, co Adam otrzymał bezpośrednio od Boga”⁸⁰. Powyższa uwaga ma znaczące implikacje chrystologiczne. Jeżeli weźmie się pod uwagę naukę płynącą z Kol, 1,15-17 i 2 Kor 4,4, to stwierdzenie Krawczyka potwierdza wyraźnie, że jak dla Adama, tak i dla Seta oraz każdego następnego potomka bytowym „oryginałem” jest jedynie Chrystus. Tylko w Nim człowiek może odnaleźć odpowiedź na wszystkie swoje pytania, bo jedynie On wie, *co w człowieku się kryje* (J 2,25) i wyjaśnia to człowiekowi (por. KDK 22).

Niemniej jednak „między Adamem i Setem istnieje związek uczestnictwa”⁸¹. Oznacza to, że „Set pochodzi od Adama, uczestniczy w jego naturze

⁷⁴ Za związkiem (przynajmniej teologicznym) tych fragmentów przemawia też to, że w obu miejscach jest następnie mowa o błogosławieństwie udzielonym mężczyźnie i kobiecie przez Stwórcę. Rdz 1,28: „Po czym Bóg im błogosławił”; Rdz 5,2: Bóg „pobłogosławił ich i dał im nazwę «ludzie», wtedy gdy ich stworzył”.

⁷⁵ R. Krawczyk, *Starotestamentalna idea...*, art. cyt., s. 21.

⁷⁶ Tamże. Krawczykowski nie chodzi tutaj o brak związku między obrazem Bożym w człowieku a podobieństwem człowieka do Boga (który zresztą wcześniej mocno podkreślał). Chce jedynie stwierdzić, że nie tak samo Adam jest obrazem i podobieństwem Boga, jak Set obrazem i podobieństwem Adama.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 21–22.

⁷⁹ Tamże, s. 22.

⁸⁰ Tamże. Zwraca na to uwagę również Jan Paweł II. „Przekazując życie swojemu potomstwu, mężczyzna i kobieta pozwalają mu dziedziczyć «obraz Boży», który stał się udziałem człowieka w akcie stworzenia w sposób nieodwracalny” (Jan Paweł II, *Człowiek stworzony na obraz Boga...*, dz. cyt., p. 8. Por. tenże, *List apostolski „Mullieris dignitatem”...*, dz. cyt., nr 6).

⁸¹ F. Martin, *„Mężczyzną i niewiastą...”*, art. cyt., s. 78.

i jest jego odbiciem”⁸². Jednak Set nie jest dla Adama „jego królewskim reprezentantem”⁸³, jak ma to miejsce w przypadku Adama wobec Boga. Oczywiście, również Set jest „królewskim reprezentantem” Boga. Uczestniczy bowiem w naturze Adama, a jest to ludzka natura. Z drugiej zaś strony także Set, w takiej samej mierze jak Adam, jest obrazem Boga⁸⁴. Można jeszcze dopowiedzieć, że w relacji Adama i Seta „*demut* i *selem* wskazują (...) na podstawę wspólnego życia”⁸⁵, a zasadą tego życia jest ich wspólna natura ludzka.

Jak już wcześniej zwrócono uwagę, istnieje wyraźny związek teologiczny tekstów Rdz 1,26-27 i Rdz 5,1-2. Na marginesie wspomniano już także, że zarówno w Rdz 1,28, jak i w Rdz 5,2 mowa jest o błogosławieństwie Boga udzielonym mężczyźnie i kobiecie. Warto jeszcze zauważyć, że w Rdz 1,28 razem z błogosławieństwem Stwórcy przekazuje mężczyźnie i kobiecie taki nakaz: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną*. Natomiast w Rdz 5,2 „po błogosławieństwie brak wyraźnego nawiązania do płodności, ale następuje akt nazwania”⁸⁶. Przypomnijmy, że Bóg „stworzył mężczyznę i niewiastę, pobłogosławił ich i dał im nazwę «ludzie»⁸⁷, wtedy gdy ich stworzył”. Wynika z tego, że „słowo *’ādām*, a zatem rzeczywistość obrazu, odnosi się zarówno do mężczyzny, jak i kobiety – jako rezultatu stwórczego aktu Boga”⁸⁸.

Martin, zestawiając ze sobą Rdz 1,26-27 i Rdz 5,1-3, pyta: „Co (...) oznacza to stwierdzenie z rozdziału 1, podjęte na nowo w rozdziale 5?” Zanim odpowie na to pytanie, podkreśla „całkowitą oryginalność tekstu biblijnego w tradycji starożytnej. Nie dotarł do nas żaden inny dokument, opisujący rzeczywistość stworzenia mężczyzny i kobiety”⁸⁹. Tekst ten jest natomiast wyznaniem wiary, przyjętej od Boga, która kontempluje płciowość bez lęku i bałwochwalstwa”⁹⁰. Powyższa uwaga podkreśla też związek pomiędzy ludzką płciowością a obrazem i podobieństwem do Boga w człowieku. Warto wnikliwie rozważyć ów związek.

⁸² Tamże, s. 78–79.

⁸³ Tamże, s. 79.

⁸⁴ Por. R. Krawczyk, *Starotestamentalna idea...*, art. cyt., s. 22.

⁸⁵ F. Martin, „*Mężczyznę i niewiastę...*”, art. cyt., s. 79.

⁸⁶ Tamże, s. 78.

⁸⁷ Tu po raz pierwszy w Piśmie św. użyto tego słowa.

⁸⁸ Tamże. Martin, analizując Rdz 5,1-3 w innym artykule, również stwierdza, że „pojęcie *adam*, a więc rzeczywistość obrazu Elohim, odnosi się na równi do mężczyzny i do kobiet, będących wynikiem stworzenia Bożego” (F. Martin, *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga. Bilans pouczeń Księgi Rodzaju 1*, tłum. L. Balter, „Communio” 1999, nr 2 (19), s. 38).

⁸⁹ F. Martin, *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga...*, art. cyt., s. 39.

⁹⁰ Tamże.

Wreszcie, pozostaje do omówienia tekst Rdz 9,6: *[Jeśli] kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga*. Przypomnijmy, że „kontekstem jest tutaj błogosławieństwo dane Noemu, jego zaś przedmiotem jest szczególne miejsce człowieka w całym stworzeniu”⁹¹, co widać wyraźnie na tle Rdz 9,2-5⁹². Obok tego trzeba też wspomnieć, że Rdz 9,6 w pierwszym rzędzie odnoszą się do godności człowieka również wobec drugiego człowieka, co zapowiadają słowa Boga z Rdz 9,5: *Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego – o życie brata*. Zatem w tym miejscu rzeczywistość obrazu Bożego w człowieku przypomina o godności bezwzględnej każdej osoby ludzkiej i o wartości jej życia. Później prawda ta znajdzie swoje odzwierciedlenie w Dekalogu, w przykazaniu: *Nie będziesz zabijał* (Wj 20,13; por. Pwt 5,17), bowiem „każda twarz jest górą Synaj, na której zakazuje się zabójstwa”⁹³. Tekst Rdz 9,6⁹⁴ może też stanowić inspirację do rozwinięcia teologicznej refleksji nad motywem krwi człowieka/Człowieka. Temat ten obecny jest na wielu stronach Pisma Świętego⁹⁵.

⁹¹ Tamże.

⁹² Rdz 9,2-5: „Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie. Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm, tak jak rośliny zielone, daję wam wszystko. Nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia. Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie – upomnę się o nią u każdego zwierzęcia”.

⁹³ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, oprac. naukowe M. Kowalska, Warszawa 2003, s. 559; cyt. za: A. Gesché, *Chrystus*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2005, s. 45.

⁹⁴ Więcej na temat interpretacji Rdz 9,6 zob.: R. Krawczyk, *Starotestamentalna idea...*, art. cyt., s. 22.; J. A. Soggin, „*Ad imagine...*”, art. cyt., s. 75–77.

⁹⁵ Przywołajmy chociażby kilka miejsc. Najpierw Rdz 4, 10, gdy to po raz pierwszy brat przelał krew brata (zob. W. Pikor, *Zbawienie – zmaganie o Boże Oblicze na twarzy Kaina* (Rdz 4,1-16), „*Verbum vitae*” 2002, nr 1, s. 29–40; artykuł podejmuje też w pewnym aspekcie temat obrazu Bożego w człowieku); następnie Mt 26,28 (i paralelne); Mt 27,25; J 19,34; Flp 2,17; Hbr 9,13-14 oraz Ap 5,9. Por. KDK, 22; Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 42–45; tenże, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 25–28; H. Witczyk, *Nowa ofiara podstawą Nowego Przymierza* (Hbr 8-9), „*Verbum vitae*” 2003, nr 4, s. 177–210; R. Bogacz, *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007; K. Gózdź, *Jezus. Twórca i Spełniiciel naszej wiary* (Hbr 12,2), Lublin 2009, s. 516–520: *Soteriologiczna symbolika krwi Chrystusa*.

Zakończenie

Na podstawie tekstów Rdz 1,26-27; 5,1-3 i 9,6 i ich interpretacji „odnosi się wrażenie zbiorczej tożsamości *adama*”⁹⁶. Według Martina natchniony „autor posługuje się tym samym pojęciem *adam* na określenie zarówno mężczyzny, jak i kobiety”⁹⁷. Poza tym „oscylowanie pomiędzy *adamem* pojedynczym i *adamem* w liczbie mnogiej wyjaśnia, że autor mógł z powodzeniem określić *adama* jako *mężczyznę i kobietę*”⁹⁸. Z tego już można wnioskować, że „*adam*” to „królewski przedstawiciel Boga, do którego Bóg zwraca się bezpośrednio, który przestrzega szabatu oraz wielbi Boga, którego sam Bóg pomści za jego krew przelaną”⁹⁹. Tak postrzegany „*adam*” „jest faktycznie całością złożoną z mężczyzny i kobiety”¹⁰⁰, gdyż wyraża to, co stanowi o ich istocie jako ludzi.

Odniesienie rzeczywistości obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku do Osoby Chrystusa pozwala zobaczyć jeszcze więcej¹⁰¹. Trzeba pamiętać bowiem, że

prawda o człowieku stworzonym na obraz Boga nie tylko wyznacza miejsce człowieka w całym porządku stworzenia, ale równocześnie mówi już o jego związku z porządkiem zbawienia w Chrystusie, który jest odwiecznym i współistotnym „obrazem Boga” (2 Kor 4,4): obrazem Ojca¹⁰².

Jan Paweł II podkreśla, że „stworzenie człowieka na obraz Boga świadczy od samego początku Księgi Rodzaju o jego wezwaniu”, które „objawia się w pełni wraz z przyjściem Chrystusa”¹⁰³. On bowiem „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”

⁹⁶ F. Martin, *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga...*, art. cyt., s. 39.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Ten zabieg jest jak najbardziej uprawniony. „In Nuovo Testamento, che per il cristiano è deve essere il criterio di rilettura del messaggio dell’Antico Testamento (nel nostro caso specialmente di Gen 1,26-30; 2,7 ss; Gen 5,1; 9,6; Sir 17,1-4; Salmo 8; Sap 2,23; 9,1 ss), *ci offre esso stesso il polo o il perno* nel quale incentrare il discorso antropologico cristiano sull’immagine, sull’uomo immagine di Dio, precisamente il binomio Adamo-Cristo/Cristo-Adamo (cf. specialmente Rom 5, 12ss; 1 Cor 15,20-22; 15,45-49; 2 Cor 4,4; 1 Cor 11,7; Col 3,9; Ef 4,22; ecc.)” (G. Iammarrone, *L’uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, ed. BORLA, Roma 1989, s. 11).

¹⁰² Jan Paweł II, *Człowiek stworzony na obraz Boga...*, dz. cyt., p. 11.

¹⁰³ Tamże.

(KDK 22)¹⁰⁴. Dokonuje się przez działanie Ducha Świętego (por. 2 Kor 3,18), a osiągnie swe spełnienie, gdy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Innymi słowy, **„Bóg chce zbawienia człowieka, chce spełnienia człowieczeństwa według tej miary, jaką On sam w nim zamierzył”**¹⁰⁵. A kiedy tę „miarę” zamierzył, jeśli nie przy stworzeniu człowieka na swój obraz i podobieństwo? Jednak dopiero w Chrystusie, Wcielonym Słowie Boga (J 1,14), ludzkość „miarę” tę w pełni przyjęła.

Podsumowując powyższe rozważania, można dojść do następujących wniosków:

1. U źródeł prawdy o człowieku leży fakt jego stworzoneości. Ta zaś każe odnosić człowieka do Boga. Całe „ontologiczne DNA” natury ludzkiej zostało wyrażone w stwierdzeniu, że człowiek jest obrazem Boga. Prawda ta, fundamentalna dla antropologii chrześcijańskiej, czyni człowieka „wyrazicielem chwały Boga”, a jednocześnie swoją głębię odnajduje w osobie Jezusa Chrystusa.

Człowiek – mężczyzna i kobieta – stworzony jest jako istota społeczna. Zespolenie mężczyzny i kobiety stanowi „pierwszą formę wspólnoty osób”. Z drugiej strony, gdy weźmie się pod uwagę odniesienie człowieka do świata, ukaże się „samotność” człowieka. Jest on bowiem niesprowadzalny do poziomu przyrody i innych stworzeń Bożych. Jego „samotność” może też oznaczać potrzebę odniesień międzyludzkich, bo człowiek potrzebuje człowieka. Szczególny przypadek tego rodzaju „samotności” ukazuje odniesienie mężczyzny i kobiety (por. Rdz 2,18), które zostaje zrealizowane w ich oblubieńczej i nierozwalnej jedności (por. Rdz 2,24; Mt 19,5).

W człowieczeństwie, w ten sam sposób przynależnym mężczyźnie i kobiecie, odbity został obraz Boga. Stwórca w świecie widzialnym przygotował człowiekowi miejsce szczególne. Jest to związane w pierwszym rzędzie z relacją człowieka do Boga, a dopiero wtórnie z ontyczną jego strukturą. Można zatem powiedzieć, że być człowiekiem, to znaczy być „obrazem Boga”.

2. Po prześledzeniu różnych wypowiedzi na temat relacji biblijnych terminów „obraz” i „podobieństwo” Boże należy uznać, że dopiero ich patrystyczna egzegeza traktuje je osobno. Szczególnie tradycja grecka „obrazowi” przypisywała znaczenie ontyczne, a „podobieństwu” moralne. Na poziomie zaś egzegezy biblijnej traktowanie ich jako odrębnych kategorii antropologicznych

¹⁰⁴ Por. „Il «grande simbolo» di questo e non di un altro Dio è Gesù Cristo, «immagine del Dio invisibile» (Col 1,15; 2 Cor 4,3-4). Contemporaneamente, Gesù è anche l'immagine di ciò che dovrebbe essere l'uomo: l'uomo vero e buono” (E. Schillebeeckx, *Narrare il Vangelo*, Brescia 1988, s. 152; cyt. za: G. Iammarrone, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, ed. BORLA, Roma 1989, s. 144).

¹⁰⁵ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, wyd. III, Lublin 2005, s. 172.

jest nieuzasadnione. Raczej trzeba w nich widzieć jedną rzeczywistość i to w taki sposób, że tylko wspólnie wypowiedają myśl objawioną.

Z interpretacji tekstów biblijnych oraz znaczenia użytego w nich słowa 'ādām, wynika, iż obraz i podobieństwo Boże w człowieku realizuje się w tym, co łączy go z innymi ludźmi, co określa jego naturę. Zatem również „*ciało* człowieka uczestniczy w godności «obrazu Bożego»” (KKK 364). Mówiąc o naturze ludzkiej, nie można wyabstrahować ciała człowieka od tego, co w nim duchowe. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże jest w swej ludzkiej naturze, a zatem jako ucieleśniona dusza i uduchowione ciało. Stąd wyciągnięto wnioski: a) ciało, jak i obraz Boży w człowieku sytuują się w ludzkiej naturze; b) cielesność człowieka oraz obraz i podobieństwo Boże spotykają się w człowieku na poziomie osobowym.

3. Treść objawioną na temat obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku z Rdz 1,26-27 pogłębiają wypowiedzi z Rdz 5,1-3 oraz 9,6. Analiza porównawcza fragmentów Rdz 1,27 i Rdz 5,1-2 dowodzi, że terminy „obraz” i „podobieństwo” w nich użyte pod względem teologicznym wyrażają tę samą rzeczywistość: sposób odniesienia człowieka do Boga. Interpretacja zaś słów z Rdz 5,1 i 5,3 pozwala dostrzec jeszcze inną ważną prawdę. Adam, stworzony na Boże podobieństwo, zrodził swego syna Seta, który choć jest podobny do Adama i jest na obraz Adama, to przede wszystkim jest też podobny do Boga (na obraz Boży). Adam jest obrazem Boga i Set jest obrazem Adama. Jednak w pierwszym przypadku obraz jest w znaczeniu analogicznym, a w drugim w sensie ścisłym. Adam i Set są sobie równi, bo posiadają w sobie ten sam obraz Boży. Wykazano również, że z tego spostrzeżenia wynikają znaczące implikacje chrystologiczne. Teologiczne konsekwencje obrazu i podobieństwa w człowieku wiążą się nie tylko z protologiczną więzią każdego człowieka ze Stwórcą, ale również Chrystusa ustanawiają *Pierworodnym wobec każdego stworzenia* (Kol 1,15). Należy też mocno podkreślić, choć w toku niniejszych rozważań jest to oczywistością, że obraz Boży w człowieku dotyczy tak samo mężczyzny, jak i kobiety. Świadczy też o tym analiza porównawcza Rdz 1,28 i Rz 5,2.

Natomiast interpretacja słów z Rdz 9,6 przypomina o godności człowieka, którą trzeba uznać bezwarunkowo w całej panoramie odniesień międzyludzkich. Każdy człowiek jest bowiem obrazem Boga. Szerszy kontekst (Rdz 9,2-5) świadczy o szczególnym miejscu człowieka w świecie stworzeń (por. Rdz 1,28).

W Roku wiary ogłoszonym przez Benedykta XVI teologiczne zagadnienie Bożego obrazu w człowieku jawi się też jako jedno ze szczególnych miejsc, gdzie można kontemplować Bożą prawdę wpisaną w najdoskonalsze ze stworzeń Bożych. I można powiedzieć, że w ten sposób przez naturę stworzoną przebija się blask rzeczywistości nadprzyrodzonej, do której wgląd daje tylko wiara.

Sommario

L'IMMAGINE DI DIO NELL'UOMO

L'uomo è stato creato da Dio. L'intero "DNA ontologico" della natura umana è stato espresso nella dichiarazione, che l'uomo è immagine di Dio (cfr Gn 1,27). Questa verità trova la sua profondità nella persona di Gesù Cristo. L'uomo, maschio e femmina, è stato creato come il essere sociale. L'unione di maschio e femmina è „la prima forma di comunione tra le persone”. L'umanità, allo stesso modo dovuta a uomini e a donne, è l'immagine di Dio. Creatore del mondo visibile ha preparato all'uomo un posto speciale. Essere l'uomo significa essere "l'immagine di Dio".

È senza motivazioni trattare i biblici termini biblici "immagine" e "somialianza" (cfr Gn 1,26) come le due categorie antropologiche. Hanno bisogno di vedere in questi termini una realtà, perché soltanto insieme possono esprimere il pensiero rivelato. L'interpretazione dei testi biblici e il significato della parola *'ādām*, dimostra che l'immagine e la somialianza di Dio nell'uomo è realizzata nella sua natura. L'corporeità umana e anche l'immagine e la somialianza di Dio nell'uomo si incontrano a livello personale.

Il contenuto rivelato sull'immagine e somialianza di Dio nell'uomo da Gn 1,26-27 approfondono le espressioni di Gn 5,1-3 e 9,6.

Ks. dr Sławomir KUNKA – ur. w 1979 r., kapłan diecezji pelplińskiej, adiunkt przy Katedrze Historii Dogmatów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Doktoryzował się w 2010 r. na podstawie dysertacji *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Wykładowca teologii dogmatycznej w WSD w Kielcach, Lublinie i Pelplinie. Zainteresowania w zakresie personalizmu szkoły lubelskiej, antropologii teologicznej oraz soteriologii integralnej. Wybrane publikacje: „*Teologia wybrania*”. *Kilka myśli na temat wybrania człowieka przez Boga*, w: „Teologia w Polsce” 2011, nr 1 (5), s. 57–73; *Kobieta w „teologii ciała” Jana Pawła II*, „*Verbum vitae*” 2011, nr 19, s. 247–272; *Ewangelia ludzkiej cielesności*, „*Roczniki Teologii Dogmatycznej*” 2011, t. 3 (58), s. 81–97; *Przeżywanie ojcostwa w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, „*Verbum vitae*” 2011, nr 20, s. 253–284; *Apostolska natura Kościoła*, „*Communio*” 2012, nr 2 (178), s. 5–25.