

Janusz Bujak

Imago Dei jako źródło godności człowieka i wartości jego cielesności

Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie 15, 35-45

2010

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.

IMAGO DEI JAKO ŹRÓDŁO GODNOŚCI CZŁOWIEKA I WARTOŚCI JEGO CIELESNOŚCI

1. Czym zajmuje się antropologia teologiczna?

Antropologia teologiczna jest jedną z najmłodszych dziedzin teologii. Kiedy w 1957 roku K. Rahner redagował hasło „antropologia teologiczna” dla *Lexicon für Theologie und Kirche*, pisał, że ta gałąź teologii jest dopiero w trakcie powstawania¹. Włoski teolog L. Serentà jeszcze w 1977 twierdził, że tak naprawdę nie istnieje coś takiego jak antropologia teologiczna, ale tylko poszczególne traktaty: *De gratia*, *De Deo create et elevante*, *De peccato originali*, *De novissimis*, które nie stanowią jednego traktatu antropologii teologicznej. Największym problemem jest według niego wciąż niedopracowana relacja pomiędzy chrystologią a antropologią, ze szkodą dla tej ostatniej².

Jednak większość teologów uważa, że można mówić o istnieniu antropologii teologicznej. Louis Ladaria, sekretarz Kongregacji Nauki Wiary, podkreśla, że głównym celem tej gałęzi nauki jest ukazanie relacji człowieka do Trójcy Świętej³. Natomiast według o. Battisty Mondina, jej zadanie polega na wyjaśnieniu misterium człowieka z punktu widzenia wiary. Zauważa również, że chociaż antropologia filozoficzna przyczyniła się do powstania antropologii teologicznej, to różnią się one w punkcie wyjścia: ta pierwsza zajmuje się człowiekiem jako takim, odwołując się wyłącznie do rozumu i takich nauk, jak historia, fenomenologia, psychologia, socjologia, antropologia kulturowa i inne. Źródłem antropologii teologicznej jest natomiast Pismo Święte i Tradycja, spojrzenie na człowieka w perspektywie wiary chrześcijańskiej, jego uczestnictwa w nadprzyrodzonym życiu Boga⁴. Zatem antropologia teologiczna pragnie odpowiedzieć na pytanie: „Kim jest człowiek?” w świetle wiary, a nie czystego rozumu, woli ludzkiej czy kultury. Są bowiem pytania, na które filozofia nie zna odpowiedzi, jak np. kim jest człowiek? skąd pochodzi? jaka

¹ G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, Kraków 1995, s. 13. Na temat dziejów powstawania traktatu antropologii teologicznej zobacz L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997, s. 16-35; W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia teologiczna*, EK, t. I, Lublin 1973, s. 694-698.

² Por. L. Serentà, *Antropologia dal punto di vista teologico*, w: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, t. III, Casale Monferrato 1977, s. 523.

³ Por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, dz. cyt., s. 5.13.

⁴ Por. B. Mondin, *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, Bologna 1992, s. 11.

jest jego natura? dokąd zmierza? czy istnieje życie po śmierci? Na te wszystkie pytania odpowiada antropologia teologiczna, która na podstawie Objawienia stwierdza, że człowiek nie jest bytem skazanym na śmierć, ale kimś, kogo Bóg zaprzagnął, aby zaistniał⁵.

2. Źródła antropologii *imago Dei*

Antropologia teologiczna opisuje człowieka przede wszystkim jako obraz Boga – *imago Dei*. Pierwszym i najważniejszym źródłem tego nauczania jest Pismo Święte⁶.

2.1. Wizja człowieka w Starym Testamencie

W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Communione e servizio* napisanym w 2004 roku czytamy, że według większości egzegetów temat *imago Dei* jest kluczem do zrozumienia biblijnej wizji człowieka (por. Rdz 1,26-27;5,1-3;9,6), zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Termin ten jest nieomal definicją człowieka, którego nie można zrozumieć w oderwaniu od Boga⁷.

W żadnym z pism Starego czy Nowego Testamentu temat antropologii nie został opracowany w sposób naukowy, filozoficzny czy teologiczny, pisze R. Pesch⁸, mimo to z kart Pisma Świętego dowiadujemy się, co składa się na biblijną wizję człowieka. Chodzi o dwie wielkie prawdy.

Pierwsza, że człowiek jest obrazem Boga jako całość. Niekiedy dopatrywano się obrazu Boga w którymś z aspektów natury ludzkiej, np. w jego wyprostowanej postawie albo w jego intelekcie, lub spełnianej funkcji, np. w panowaniu nad Ziemią. Natomiast Stary Testament unika tak monizmu, jak i dualizmu, łączy wymiar duchowy z wymiarem fizycznym, społecznym i historycznym człowieka. Rudolf Pesch podkreśla, że antropologia zawarta na kartach Pisma Świętego nie jest dualistyczna, że człowiek nie jest widziany jako połączenie duszy i ciała, czy też duszy, ducha i ciała. Np. według Rdz 2,7 („wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą”) człowiek to jedność złożona z ciała, duszy i ducha (*ruah, nefeš, bāsār*). Człowiek nie „ma” duszy lub ciała, ale „jest” duszą i ciałem.

⁵ Por. tamże, s. 12-13; J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007, s. 22-23.

⁶ Por. F. Conigliaro, *L'uomo imago Dei fine della creazione. Antropologia di Tommaso d'Aquino*, w: „Ho Theologos” 5 (1978)18, s. 16.

⁷ Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, Civiltà Cattolica IV(2004), 254-286 (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wspólnota i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boga*), nr. 7.

⁸ Por. R. Pesch, *Antropologia biblica, Enciclopedia teologica Sacramentum Mundi*, K. Rahner (red.), Brescia 1974, vol. I, s. 262-263.

Druga prawda o człowieku to ta, że został on stworzony jako istota istniejąca w relacji do: Boga, do drugiego człowieka (do narodu, rodziny) oraz do świata stworzonego („Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”, Rdz 1,27). Człowiek istnieje zatem tu na ziemi w ramach tych trzech podstawowych relacji⁹.

2.2. Antropologia Nowego Testamentu

W chrześcijańskiej tradycji teologicznej Chrystus jest prawdziwym obrazem Boga (por. Hbr 1,3; Kol 3,10), a człowiek jest nim na tyle, na ile jest podobny do Chrystusa (por. Rz 8,29). Człowiek jest „obrazem w obrazie”, stworzonym na Jego wzór i podobieństwo. Logos to wzór, którego Bóg użył, by stworzyć człowieka na swój obraz, Chrystus to archetyp tego, co znaczy być człowiekiem¹⁰. Jak podkreśla Ruiz de la Peña, w Nowym Testamencie antropologia staje się chrystologią i soterologią. Chrystus to człowiek doskonały, którego Adam był jedynie zapowiedzią¹¹. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej mówi, że „według Nowego Testamentu obraz stworzony, o którym mówi Stary Testament, musi zostać uzupełniony o *imago Christi*”¹². Jedynie Chrystus jest doskonałym obrazem Boga (2Kor 4,4; Kol 1,15; Hbr 1,3), dlatego człowiek, jeśli chce być *imago Dei*, powinien pozwolić ukształtować się na Jego wzór (Rz 8,29). Tylko w ten sposób może się stać synem Ojca poprzez moc Ducha Świętego (Rz 8,23). Nie jest to jednak proces, w którym człowiek jest biernie kształtowany przez Boga, przeciwnie, wymagana jest jego aktywna współpraca z łaską. Owa przemiana dokonuje się przede wszystkim poprzez oświecenia przez nauczanie Jezusa (2Kor 3,18-4,6) i sakramenty, przez chrzest (1Kor 12,13), za pośrednictwem którego umiera się dla starego człowieka i

⁹ Por. tamże, s. 263-266; J.L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma 1992, s. 43-47, gdzie autor podsumowuje wnioski teologiczne, jakie wynikają z obu opisów stworzenia (Rdz 2,4b-25 i Rdz 1,26-2,4a): człowiek jest stworzeniem Boga, absolutnie od Niego zależnym i będącym w z Nim w ścisłej relacji. Dotyczy to wszystkich ludzi; taka relacja zależności od Boga jest, paradoksalnie, źródłem wyższości człowieka nad resztą stworzenia, które zostało stworzone dla niego, tak jak on dla Boga; - oprócz bycia w relacji do Boga i do świata człowiek żyje w relacji do innego ludzkiego *ty* równego sobie, do kobiety; człowiek jest rzeczywistością jednorodną, integralną, niewidziany jako złożenie duszy i ciała; Pismo Święte widzi człowieka bardziej w wymiarze aksjologicznym niż ontologicznym, przedstawia go jako byt istniejący w relacji a nie sam w sobie.

¹⁰ Por. L. Thunberg, *The Human Person as Image of God*. I. Eastern Christianity, w: *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, B. McGinn i J. Meyendorff (red.), Volume I, New York 1985, s. 293; Auer A., *Das biblisch-christliche Menschenbild*, w: *Das moderne Menschenbild und das Evangelium*, O. Cullmann, Otto Karrer (red.), Einsiedeln 1969, s. 50.

¹¹ Por. J. L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio*, s. 56 nn.; C. Laudazi, *L'uomo nel progetto di Dio*, w: *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, B. Moriconi (red.), Roma 2001, s. 293 nn.

¹² Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio*, dz. cyt., nr 11.

przyobleka w człowieka nowego (Gal 3,26-28; Rz 13,14) oraz Pokutę, Eucharystię i inne sakramenty, które umacniają nas w tej radykalnej przemianie¹³.

Również w pismach nowotestamentalnych człowiek jest widziany jako całość, bez antynomii dusza – ciało, podobnie jak w Starym Testamencie. Chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do wszelkiej maści gnostycyzmu i doketyzmu, zawsze potwierdzało, że Syn Boży stał się człowiekiem, że przyjął ludzką naturę, a zatem również prawdziwe ludzkie ciało. Głównymi obrońcami cielesności Jezusa Chrystusa przed gnostykami byli św. Ireneusz, Tertulian i Orygenes. Prawdziwości ludzkiego ciała dowodzili oni na podstawie narodzin i męki. Realność śmierci Jezusa na krzyżu zależy bowiem od realności Jego narodzin: „jeśli się nie narodził, mówi Ireneusz, to także nie umarł; i jeśli nie umarł, to nie powstał z martwych”. Nie można zatem interpretować narodzin Jezusa na sposób gnostycki: Jezus nie udawał, że rodzi się z Maryi Dziewicy; On naprawdę przyjął z niej ciało ludzkie. W ten sposób przyjął wziął na siebie kondycję ludzką wspólną wszystkim ludziom od Adama. Przyjęcie ciała było konieczne ze względu na zbawienie człowieka: jeśli Chrystus nie przyjął naszego ciała, to nie odkupił ludzkiej natury¹⁴.

3. Antropologia *imago Dei* w historii teologii

W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej czytamy, że „teologia patrystyczna i średniowieczna w niektórych aspektach różniła się od antropologii biblijnej, w innych zaś ją rozwinęła. Na przykład większość przedstawicieli Tradycji nie przyjęła w całości biblijnej wizji, która utożsamiała obraz z całym człowiekiem”¹⁵.

3.1. *Imago Dei* w myśli Ojców Kościoła

Kościół pierwszego tysiąclecia zarówno na Wschodzie, jak na Zachodzie w swojej antropologii podkreślał, że człowiek jest obrazem Boga, choć akcenty różnie się rozkładały w pismach Ojców łacińskich i greckich¹⁶. Przede wszystkim, pierwsi teologowie zastanawiali się, co znaczy, że człowiek został stworzony na „obraz i podobieństwo”, jak należy rozumieć te dwa określenia? Na Zachodzie św. Ireneusz z Lyonu stwierdził, że „obraz” oznacza ontologiczne uczestnictwo w Bogu (*methexis*) a „podobieństwo” (*mimēsis*) przemianę moralną człowieka (*Adv. Haer.* V, 6,1; V,8,1; V, 16,2). Tertulian dodał, że o ile

¹³ Por. Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio*, dz. cyt., nr 12-13.

¹⁴ Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella Tradizione della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1986, s. 69 nn.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. A. G. Hamman, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris 1987, 317-324, w którym mamy ukazaną doktrynę łacińskich Ojców Kościoła na temat *imago Dei* w odniesieniu do nauczania wschodnich Ojców Kościoła o człowieku jako *imago Dei*.

obraz Boży w człowieku nie może zostać zniszczony, to podobieństwo człowieka może utracić przez grzech (*Bapt.* 5,6.7).

Ojcowie Kościoła zastanawiali się, co w człowieku bardziej odpowiada obrazowi Bożemu? Dusza czy ciało? Z biegiem czasu za szkołą aleksandryjską uznano, że większą godnością od ciała cieszy się dusza, a zatem obrazem Boga jest to, co duchowe w człowieku¹⁷. Tak uczył również św. Augustyn, dla którego dusza ludzka nie jest jedynie obrazem Syna – Logosu, ale całej Trójcy Świętej¹⁸. F. Conigliaro zauważa, że Augustyn podchodzi do kwestii obrazu Boga z dwóch punktów widzenia: antropologicznego i trynitarnego. Kiedy punkt widzenia jest antropologiczny, *imago Dei* utożsamia on z wymiarem duchowym człowieka, z jego zdolnością poznania i miłowania Boga. Kiedy perspektywa jest trynitarna, wtedy Augustyn skupia się na relacjach wewnętrztrynitarnych, które odzwierciedlają się w człowieku, w jego duszy, w dwóch triadach: pierwsza triada jest bardziej psychologiczna i składają się na nią *mens, notitia, amor*, druga zaś to *memoria, intelligentia, voluntas*. W obu perspektywach *imago Dei* utożsamia się z duszą i aktywnością duchową człowieka, cielesność natomiast nie jest brana pod uwagę¹⁹.

W kolejnych wiekach gubi się, przynajmniej na Zachodzie, rozróżnienie na obraz i podobieństwo, a także doktryna o stworzeniu człowieka na „obraz obrazu”, tzn. Chrystusa”. W teologii scholastycznej do czasów św. Tomasza z Akwinu przeważała opinia, że obrazem Boga w człowieku jest jedynie dusza, stworzona na obraz Trójcy Świętej²⁰.

3.2. Św. Tomasz z Akwinu o człowieku jako *imago Dei*

Św. Tomasz wraca do rozróżnienia na obraz i podobieństwo w człowieku, rozumiejąc je na sposób dynamiczny. Podobieństwo jest to według niego udoskonalenie obrazu poprzez działanie i poprzez cnoty. Akwinata rozróżnia również trzy etapy rozwoju obrazu Boga w człowieku, trzy sposoby uczestniczenia w życiu bożym, które określa jako *imago creationis* (*naturae*), *imago recreationis* (*gratiae*) i *imago similitudinis* (*gloriae*) (*S. Th.* I q. 93 a. 4-7). *Imago creationis* polega na zdolności poznania Boga i kochania Go, które wynikają z samej natury inteligencji ludzkiej i jest właściwe wszystkim ludziom, także po grzechu pierworodnym. *Imago recreationis* to życie łaską, która sprawia, że uczestniczymy w Bogu przez poznanie Go i miłość do Niego. *Imago similitudinis* to upodobnienie się duszy ludzkiej do Boga w niebie przez

¹⁷ Por. G. Langemayer, *Antropologia teologiczna*, dz. cyt., s. 107.

¹⁸ L. F. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, t. II, B. Sesboüe (red.), Kraków 2001, s. 100.

¹⁹ Por. F. Conigliaro, *L'uomo imago Dei fine della creazione. Antropologia di Tommaso d'Aquino*, w: *Ho Theologos* 5 (1978) 18, s. 24.

²⁰ Por. L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1995, s. 154-155; J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei*, dz. cyt., s. 145-146.

doskonały akt miłości. Dopiero wtedy obraz Boży w człowieku osiągnie swoją doskonałą realizację²¹.

Jeśli chodzi o antropologię, św. Tomasz był zwolennikiem teorii Arystotelesa zwanej hilemorfizmem (gr. *hyle* – materia, *morfe* – forma)²². Zgodnie z tą filozoficzną wizją uzgodnioną z antropologią biblijną Akwinata nauczał, że człowiek jest złożony z materii i formy, z duszy i ciała, zjednoczonych ze sobą (*unum compositum*) tak ściśle, że ani ciało, ani dusza osobno nie są człowiekiem, jest nim tylko człowiek złożony z duszy i ciała. Św. Tomasz, chociaż uważał, że w człowieku dusza jest ważniejsza od ciała i pisał o podziale na duszę i ciało, starał się przewyciężyć dualizm między nimi przez podkreślanie ich wzajemnego odniesienia. Dusza, mówił, jest formą dla ciała. Dusza w człowieku nie jest duchem czystym, ale „duchem wcielonym”, formą materii, która człowieku staje się ciałem, materią uformowaną przez duszę²³. Jak podkreśla Ladaria – ciało w antropologii św. Tomasza nie jest więzieniem duszy czy też przeszkodą w jej aktywności. Ciało i dusza są ze sobą tak ściśle związane, że dusza po śmierci nie jest osobą, człowiekiem, ponieważ brak jej ciała. Takie spojrzenie pozwoliło uzasadnić jedność człowieka i pozytywnie spojrzeć na wartość ciała ludzkiego²⁴.

Abelardo Lobato podkreśla realistyczne spojrzenie św. Tomasza na cielesność człowieka, według którego należy ono do istoty człowieczeństwa, ponieważ człowiek bez ciała nie istnieje²⁵. Dzięki posiadaniu ciała człowiek istnieje jako taki w czasie i przestrzeni. Dzięki ciału jest on częścią kosmosu, który w człowieku ma swoje odzwierciedlenie. W dziele *De motu cordis* pisze, że człowiek pełni w świecie taką rolę jako serce w człowieku. Jego ciało jest najdoskonalsze ze wszystkich, ponieważ jest uformowane przez duszę rozumną.

Doktor Anielski jest realistą i zauważa również ograniczenia, jakie są związane z posiadaniem ciała. Materia ogranicza człowieka, ponieważ nie jest doskonale posłuszna duszy rozumnej. Duch ludzki z natury jest otwarty na całość, ale z powodu ciała nie w stanie w pełni zrealizować to pragnienie. Posiadanie

²¹ Por. F. Conigliaro, *L'uomo imago Dei fine della creazione*, s. 86, gdzie czytamy, że życie ziemskie to stopniowe przybliżanie się człowieka – *imago* do swojego wzoru – Boga. Dzięki łasce, *imago creationis* przechodzi w *imago recreationis* a ta, dzięki łasce uszczęśliwiającej, w *imago similitudinis*.

²² Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 1999, s. 392-393.

²³ Por. L. M. Neves, *San Tommaso d'Aquino, „Doctor humanitatis”*, w: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. Antropologia tomista*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana 1991, s. 24; J. L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio*, s. 103-104; L. F. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, s. 112-116.

²⁴ Por. L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1995, s. 132-134.

²⁵ Por. A. Lobato, *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, w: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, „Studi Tomistici” nr 42 Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana 1991, s. 63-64.

ciała oznacza także trud, ból, choroby, niemożność zrealizowania wielu rzeczy. Ciało jest często przeszkodą, ograniczeniem w zdobywaniu przez rozum prawdy²⁶. Wreszcie śmierć ciała powoduje jego oddzielenie od duszy. Te i inne ograniczenia wynikają ze zjednoczenia duszy z ciałem, a ich ostateczną przyczyną jest grzech pierworodny. Jednak nawet po upadku ciało ludzkie zasługuje na większy szacunek niż inne ciała ze względu na duszę nieśmiertelną, która je kształtuje²⁷.

Kard. Neves podkreśla, że doktryna św. Tomasza pozostaje wciąż aktualna i może służyć odparciu wciąż na nowo pojawiających się pokus angelizmu i materializmu, metempsychozy lub reinkarnacji w rozumieniu człowieka²⁸.

3.3. Sobór Watykański II i Jan Paweł II

Sobór nie poświęcił osobnego dokumentu tematyce antropologicznej, jednak konstytucję dogmatyczną o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* można uznać za syntezę soborowego nauczania na temat człowieka²⁹. Jest to dokument, który chce mówić o człowieku i do człowieka dzisiejszych czasów, jego tematem jest „człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą” (GS 3)³⁰. Dokument nie kieruje się terminologią i metodą tomistyczną. Wychodzi w swoim wykładzie antropologii od doświadczenia współczesnych ludzi, wierzących i niewierzących. Stwierdza, że każdy człowiek jest stworzony na obraz Boga, co przejawia się w trojaki sposób: w zdolności do poznania i kochania swego Stwórcy, czyli do budowania z Nim wzajemnej relacji, w dominacji nad innymi stworzeniami i zwierzętami oraz w społecznej kondycji człowieka (GS 12).

Szczytem antropologii *Gaudium et spes* jest Jezus Chrystus, który w swoim życiu objawił autentyczne powołanie człowieka, którego celem jest życie z Bogiem, uczą ojcowie soborowi w *Gaudium est spes*³¹. W sposób najpełniej-

²⁶ Por. tamże, s. 64-65.

²⁷ Por. tamże, s. 65-66.

²⁸ Por. L. M. Neves, *San Tommaso d'Aquino, „Doctor humanitatis”*, dz. cyt., s. 25-26; J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei*, dz. cyt., s. 147-152; M. Jaworski, *Tomistyczna koncepcja człowieka*, „Colloquium Salutis” 13 (1981), s. 251-265; I. Dec, *Usytuowanie i język antropologii św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela w ich myśli filozoficznej*, „Colloquium Salutis” 13 (1981), s. 267-287.

²⁹ Por. A. Nossol, *Teologia człowieka w rozwoju. Zarys antropologii teologicznej – na marginesie Gaudium et spes*, *Ateneum Kapłańskie* 74 (1970) 2, s. 163-164; P. Miccoli, *Contenuti antropologici del Concilio Vaticano II*, w: E. Ancilli, *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981, s. 439-473.

³⁰ Por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 25; na temat osoby ludzkiej *Gaudium et spes* por. M. Juritsch, *Der Mensch – die ungelöste Frage? Das Menschenbild des II. Vatikanischen Konzils*, Friedeberg bei Augsburg 1969.

³¹ Por. L. F. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, dz. cyt., s. 126 tenże, *L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II*, w: *Vaticano II. Bilancio e prospettive. 25 anni dopo 1962/1987*, t. II, R. Latourelle (red.), Assisi 1987, s. 939 nn.

szy prawda ta została wyrażona w GS 22, gdzie czytamy, że „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”.

Dziedzictwo Soboru, również gdy chodzi o antropologię, podjął i rozwinął Ojciec Święty Jan Paweł II. Antropologia chrystocentryczna, sformułowana w GS 22, stała się dla kard. Karola Wojtyły, później Biskupa Rzymu, punktem odniesienia dla jego rozumienia istoty ludzkiej. W książce *U podstaw odnowy* kard. Karol Wojtyła tak komentuje fragment z GS 22: „Wydaje się, że jesteśmy w jakimś kluczowym punkcie myśli Soboru. Objawienie tajemnicy Ojca i Jego miłości w Jezusie Chrystusie objawia człowiekowi człowieka: daje ostateczną odpowiedź na pytanie, kim człowiek jest”³². Ta prawda stała się centralnym punktem jego pierwszej, programowej encykliki, *Redemptor hominis* z 1979 roku (RH nr 8), jest też obecna w innych dokumentach, np. *Redemptoris missio* nr 2.

Po Soborze Kościół w swoim nauczaniu wiele razy nawiązywał do prawdy, że człowiek jest stworzony z ciałem i duszą na obraz i podobieństwo Boga. Między innymi dokument Kongregacji Nauki Wiary z 8 września 2008 roku *Dignitas personae* potwierdza, że „Stworzywszy człowieka na swój obraz i podobieństwo (por. *Rdz* 1,26), Bóg powiedział o swoim stworzeniu, że jest «bardzo dobre» (*Rdz* 1,31), a następnie przyjął je w Synu (por. *J* 1,14). Syn Boży w tajemnicy Wcielenia potwierdził godność ciała i duszy, które składają się na człowieka. Chrystus nie pogardził ludzką cielesnością, lecz ukazał jej pełne znaczenie i wartość: «W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego» (GS nr 22)” (nr 7).

4. Co mówi nam dziś antropologia *imago Dei*?

4.1. Człowiek to jedność duszy i ciała

W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej czytamy, że antropologia *imago Dei* nie faworyzuje ducha kosztem ciała, nie wprowadza dualizmu, który by odrzucał materię i ciało jako gorszy rodzaj stworzenia, chociaż w przeszłości takie spojrzenie również było obecne, np. pod wpływem filozofii platońskiej czy kartezyjańskiej. Jednak chrześcijańska doktryna o stworzeniu, a zwłaszcza Wcielenie Syna Bożego uczy, że wszystko, i co duchowe i co materialne, zostało stworzone, chciane przez Boga, a zatem jest dobre. Chrystus przyjął prawdziwe ludzkie ciało, przez które nas zbawił, a w Kościele, który jest Jego mistycznym Ciałem, zbawienie to realizuje się za pośrednictwem sakramentów, czyli znaków materialnych, które mogą być przyjęte wyłącznie w ciele. Oznacza to, że nie tylko umysł człowieka ma być zbawiony, ale również jego ciało, ciało które przez chrzest staje się świątynią

³² Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003, s. 51.

Ducha Świętego i jest przygotowywane do zmartwychwstania. To zaś oznacza, że w wieczności będziemy istnieli jako osoby na nowo „kompletne”, z duszą i ciałem. Zatem cielesność człowieka uczestniczy w *imago Dei*³³.

4.2. Szacunek dla różnicy płci

Z faktu stworzenia człowieka przez Boga jako mężczyzny i kobiety (Rdz 1,27; Rdz 5,1-2) wynika, że *imago Dei* od samego początku wyraża się w różnicy płci. Możemy powiedzieć, że byt ludzki istnieje wyłącznie jako męski albo żeński, zatem płeć nie jest czymś przypadłościowym lub drugorzędnym, przeciwnie, jest to konstytutywny element tożsamości osobowej. Każdy z nas ma własny sposób istnienia w świecie, które również jest definiowane przez naszą tożsamość seksualną. Według Katechizmu Kościoła Katolickiego „Płciowość wywiera wpływ na wszystkie sfery osoby ludzkiej w jedności jej ciała i duszy. Dotyczy ona szczególnie uczuciowości, zdolności do miłości oraz prokreacji i – w sposób ogólniejszy – umiejętności nawiązywania więzów komunii z drugim człowiekiem” (KKK nr 2332). Role przypisywane jednej lub drugiej płci mogą zmieniać się w czasie i przestrzeni, ale tożsamość seksualna osoby nie jest konstrukcją kulturową lub społeczną, czytamy w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej³⁴. Znaczenie płci zostało podkreślone i potwierdzone przez Wcielenie Słowa. Chrystus zechciał stać się mężczyzną w określonym kraju, kulturze i czasie. Obecnie relacja pomiędzy każdym z nas a Chrystusem jest określona na dwa sposoby: zależy od własnej tożsamości seksualnej i od seksualnej tożsamości Chrystusa. Do tego Wcielenie i Zmartwychwstanie sprawiają, że Chrystus, który zasiada po prawicy Ojca, na zawsze pozostaje mężczyzną. Również Maryja, która została wzięta do nieba z ciałem i duszą, wciąż pozostaje kobietą. Kościół nie zgodził się z tezą św. Grzegorza z Nyssy i kilku innych Ojców Kościoła, którzy twierdzili, że po zmartwychwstaniu zostaną zniesione różnice seksualne, ponieważ różnice seksualne pomiędzy mężczyzną i kobietą przekraczają wymiar czysto fizyczny i dotykają samej istoty osoby³⁵.

4.3. Ignazio Sanna: Antropologia *imago Dei* jako odpowiedź na postmodernizm

Antropologia *imago Dei* może pomóc w wyjściu z obecnego kryzysu panującego w dziedzinie antropologii, zapewnia Ignazio Sanna³⁶. Włoski filozof i teolog przypomina, że antropologia czasów nowożytnych, inaczej moderni-

³³ Por. Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio*, dz. cyt., nr 26-27.31.

³⁴ Por. Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio*, dz. cyt., nr 33.

³⁵ Por. tamże, nr 34-35.

³⁶ Por. dwa dzieła tego autora poświęcone problemowi antropologii w kontekście postmodernizmu: I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2004; tenże, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Brescia 2006.

zmu, zbudowana na prymacie podmiotu, rozumu i wiedzy, na ideałach wolności i demokracji, należy do przeszłości³⁷. Współczesna filozofia postmodernizmu, którego początek datuje się albo na okres po II wojnie światowej albo na rok 1968, głosi, że po śmierci Boga pytanie o człowieka jest bezużyteczne. Postmodernizm proponuje inną niż modernizm czy chrześcijaństwo wizję człowieka. Człowiek - według postmodernistów - nie jest rozumiany jako osoba rozumna i duchowa, ale jako byt żyjący, obdarzony świadomością. Stał się podmiotem biologicznym, nie „kimś”, ale „czymś”, czym można manipulować. Można powiedzieć, że jeśli naukowa i technologiczna rewolucja nowożytności zmieniła naturę *wokół* człowieka, rewolucja bioetyczna umożliwiła zmianę natury samego *człowieka*, co widać np. w podejściu do seksualności i rozrodczości. Do tego dochodzi praktyczna destrukcja jego wyjątkowości osobowej, jego „odpersonalizowanie”. W postmodernizmie mówi się już nie o osobie, ale o indywiduum, samotnym i zamkniętym w sobie.

Z punktu widzenia chrześcijańskiego antropologia ta - nazywana niekiedy radykalną - jest ekstremalną formą optymizmu naturalistycznego, który odrzuca porządek nadprzyrodzony i neguje rzeczywistość zła moralnego, a jednostce udziela prawa do bycia miarą wszystkich rzeczy. Człowiek postmodernizmu jest w pełni autonomiczny. Nie istnieje porządek metafizyczny, który daje pewność prawdzie, zatem nie istnieje prawo moralne jedno dla wszystkich. Główną cechą postmodernizmu jest pluralizm, ponieważ w sposób formalny odrzuca on jednorodność rzeczywistości i stwierdza, że wszystko jest wielością, wszystko jest zmienne. Jediną niezmienną jest zmienność³⁸.

Ignazio Sanna jako odpowiedź na kryzys antropologiczny modernizmu i postmodernizmu proponuje koncepcję człowieka jako obrazu Boga.

Kategoria obrazu nosi w sobie wymiar inności, różności, ponieważ jej istotą jest bycie obrazem kogoś innego, a jej zadaniem jest ukazanie innego. Zawiera ona też w sobie wymiar pluralizmu i komunii, ponieważ Bóg - który jest przyczyną obrazu - jest Bogiem Jednym w trzech Osobach, jest źródłem komunii i wzajemności. Kategoria ta nosi też w sobie odniesienie do Chrystusa jako „uniwersalnego konkreту”, ponieważ człowiek jest na tyle obrazem Boga, na ile jest obrazem Chrystusa, a ten obraz Chrystusa jest obecny na obliczu ludzi wszystkich kultur i wszystkich czasów.

Następnie fakt, że człowiek jest uważany za obraz nie tylko z natury, ale w sposób dynamiczny, jako że musi się coraz bardziej upodabniać w ciągu całego swego życia - oddaje bardzo dobrze koncepcję obrazu we fragmencie, który jest w drodze do stania się obrazem w całości. Człowiek jako wędrowiec i pielgrzym nigdy nie posiada kompletnego obrazu, ale tylko jego częściową realizacją w czasie i w historii. Człowiek jest jednym z wielu obrazów, za po-

³⁷ Por. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, dz. cyt., s. 97-115.

³⁸ Por. tamże, s. 197.

średnictwem których Bóg staje się obecny w świecie, obrazem skończonym, który nie może wyczerpać przedstawiania nieskończoności. Słabość tego obrazu jest ukazana przez rzeczywistość grzechu, który nawet jeśli nie niszczy istoty obrazu, to zaciemnia jego blask i osłabia moc duchową.

Przesłanie biblijne podkreśla, że *cały* człowiek jest obrazem Boga zarówno ciało, jak i duch, oraz że *wszyscy* ludzie są obrazem Boga. Rozszerzenie idei obrazu na wszystkich ludzi, oprócz położenia podwaliny pod prawdziwą uniwersalność natury ludzkiej, jest także bazą prawdziwej demokracji i równości pośród ludzi. Pismo Święte do wymiaru demokratycznego dodaje wymiar relacyjny, interpersonalny, małżeński. Ludzie, tzn. mężczyźni i kobiety, są obrazem Boga, precyzuje Rdz 1, 27 i 5, 1. Obraz Boga bazuje na relacji interpersonalnej i na uznaniu różnicy płciowej, ponieważ kobieta nie powinna być na wzór mężczyzny, ale jego partnerem, bez którego nie istnieje relacja uzupełnienia ja-ty.

Te właśnie elementy, które są właściwe dla antropologii teologicznej, są w stanie odpowiedzieć na wymogi człowieka epoki postmodernizmu, twierdzi Sanna³⁹.

Riassunto

Il presente articolo *Imago Dei come fonte della dignità umana e del valore della dimensione corporea dell'uomo* nella sua prima parte presenta uno sguardo sullo sviluppo dell'antropologia *imago Dei* cominciando dalla Sacra Scrittura fino al Concilio Vaticano II e l'insegnamento di Giovanni Paolo II. Nella seconda parte si cerca di indicare, come l'antropologia *imago Dei* possa aiutare a comprendere la dignità del corpo umano, il rispetto per la diversità dei sessi e quale sia la sua risposta al problema antropologico creatosi con postmodernismo e della sua visione dell'uomo.

³⁹ Por. tamże, s. 464-468.