

CZŁOWIEK JAKO OBRAZ BOGA

1. Przesłanki biblijnego rozumienia człowieka

Centralnym tematem Biblii jest historia relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem¹ W takim ujęciu człowiek zgodnie ze swoją istotą znajduje się w relacji do Boga, jest istotą odniesioną do Boga, związaną z Bogiem lub inaczej: istotą religijną² Relacja do Boga przenika i określa wszystko inne. Albowiem człowiek ze swojej osobowej i społecznej natury jest całkowicie zdany na Boga. Jedynie dzięki swojej relacji do Boga człowiek osiąga ostateczną samorealizację jako osoba i wspólnota; jest on bowiem wyposażony przez Boga w otwartość, która transcenduje wszystko; w otwartość nieskończoną, która odnajduje swoje pełne i ostateczne spełnienie wyłącznie w relacji do Boga³

Religijna istota człowieka wyraża się konkretnie w najróżniejszych formach oddawania czci Bogu, szczególnie w modlitwie. Zgodnie z perspektywą biblijną, człowiek dzięki podarowanemu mu rozumowi – jako jedyne stworzenie posiada zdolność rozpoznania Boga, a dzięki temu posiada zdolność oddawania Mu czci. Syrach takimi słowy sławi ten dar Boga dany człowiekowi (17,6-10): *Dał im (...) serce a człowiek nie jest czymś statycznym⁴, lecz przebiega w historii, tzn. zdolny do myślenia (...), aby im pokazać wielkość swoich dzieł (...). Imię świętości wychwalać będą i wielkość Jego dzieł opowiadać.* W modlitwie człowiek może urzeczywistnić osobową wspólnotę z Bogiem. Tylko człowiek wśród wszystkich innych stworzeń jest istotą modlącą się.

Relacja pomiędzy Bogiem jest wydarzeniem lub stawaniem się w wymiarach czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. W tej historii chodzi o całość prawdziwego szczęścia bądź nieszczęścia człowieka, chodzi o zbawienie lub zgubę w czasie i wieczności.

¹ Por. J. Ries, *Homo religiosus*, w: *Dictionnaire des religions*, [red. P. Poupard], Paris 1984, s. 722–727; W Harrington, *Teologia Biblijna*, Warszawa 1977, s. 47–54.

² Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997, s. 198–204.

³ Por. J. Schreiner, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der alttestamentlichen Exegese*, w: *Schriftenreihe des für wissenschaftliche Pädagogik*, Münster 1967, s. 50–65.

⁴ Por. K. Romaniuk, *Zbawcza inicjatywa Boga*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, [red. B. Przybylski], Poznań–Warszawa–Lublin 1970, s. 5–23.

Biblia ukazuje działanie wielkiej historii zbawienia ludzkości z jej czterema następującymi po sobie wydarzeniami podstawowymi bądź fazami⁵; są to: początek, odstępstwo, odnowienie i wypełnienie. Na początku człowiek został stworzony jako obraz Boga; poprzez swoje odejście od Boga człowiek żyje w grzechu; Zbawca Jezus Chrystus przynosi odnowienie człowieka; wypełnienie człowieka dokonuje się w wiecznym życiu u Boga. Te cztery podstawowe wydarzenia działają zatem w każdym człowieku i to w taki sposób, że przenikają się wzajemnie. Zanim przystąpi się do opisu tych wydarzeń bliżej, należy zilustrować tę czteroetapowość podstawowych wydarzeń za pomocą (częściowo trafnych) porównań. Należy tu wyjść od pojęcia obrazu Boga: na początku człowiek to jasny obraz Boga; gdy człowiek zawodzi, ów pierwotny obraz zostaje pokryty ciemniejszymi kolorami; odnowienie człowieka dokonane przez Jezusa Chrystusa uwalnia obraz od warstwy „ciemnej farby” i pozwala, by obraz zajaśniał nowym blaskiem; w momencie wypełnienia obraz – ostatecznie wolny od wszelkiej nocy i ciemności – trwa zawsze w świetle Boga. Używając innego porównania, punktem wyjścia będzie to, że człowiek jako istota dziejowa jest w drodze: na początku człowiek zostaje posłany w drogę, a jego ostatecznym celem jest Bóg; w wyniku swojego błędu człowiek schodzi z drogi; Jezus Chrystus ponownie prowadzi człowieka na właściwą drogę; w momencie wypełnienia człowiek ostatecznie osiąga cel swojej drogi⁶

Wszelkie biblijne mówienie o człowieku opiera się na zdaniu z Księgi Rodzaju (1,27): *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz*. Dana jest tutaj podstawowa formuła; w całym Piśmie Świętym nie znajdziemy wypowiedzi, która w swej głębi i znaczeniu mogłaby być porównywalna z tym zdaniem. W warstwie treściowej w zdaniu tym dane są dwie podstawowe przesłanki biblijnego rozumienia człowieka.

Pierwsza podstawowa przesłanka antropologii biblijnej zawarta jest w sformułowaniu: *Bóg stworzył człowieka*. Oznacza to zatem, iż człowiek jest stworzeniem Boga. Jako stworzenie człowiek zawdzięcza Bogu całe swoje istnienie; jako stworzenie człowiek jak każde inne stworzenie znajduje się w relacji zależności od Boga.

Jednakże sformułowanie, że człowiek został stworzony na „obraz Boga”, sygnalizuje niepowtarzalną relację człowieka do Boga, co uznać należy za drugą przesłankę antropologii biblijnej⁷. Człowiek jest jedynym stworzeniem, które zostało podniesione do rangi obrazu Boga. Oznacza to jedyne w swoim rodzaju

⁵ Por. I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Cerf, Paryż 1965, s. 38n.

⁶ Por. D. Barthélémy, *Dieu et son image. Ébauche d'une théologie biblique*, Cerf, Paryż 1964, s. 46.

⁷ Por. A. Gelin, *Pismo Święte o człowieku*, Paris 1971, s. 23–35.

wybranie: człowiek jest szczególnie uprzywilejowanym stworzeniem Bożym; jest stworzeniem miłowanym przez Boga w sposób niepowtarzalny; pośród innych stworzeń człowiek jest „ulubieńcem Boga”

2. Wielkość i granice człowieka jako obrazu Boga

Jak szczegółowo opisać można to, że człowiek jest obrazem Boga? Do istoty obrazu należy z jednej strony podobieństwo do prawzoru; dlatego człowiek jako obraz Boga posiada pewne podobieństwa do Boga, tzn. ma udział w wielkości Boga. Z drugiej strony jednak, do istoty bycia obrazem należy różnica w stosunku do prawzoru; dlatego człowiek jako obraz Boga wyraźnie różni się od Boga, tzn. jako stworzenie posiada granice⁸

a) Podobieństwo człowieka do Boga: wielkość człowieka

Podobieństwa do Boga, powodowane przez fakt bycia obrazem, dają człowiekowi jego szczególną wielkość pomiędzy resztą stworzenia. Nasuwa się pytanie, na czym jednak konkretnie polegają owe podobieństwa?

W perspektywie biblijnej człowiek jest podobny do Boga w dwóch głównych aspektach: dzięki swojej duchowości i dzięki swojej dominującej pozycji w świecie⁹

Duchowość człowieka: człowiek dzięki darowi Ducha posiada bezpośrednio pokrewieństwo z Bogiem. Jedynie przy stworzeniu człowieka, jak przedstawia to w sposób głęboko symboliczny jahwistyczny opis stworzenia, Bóg wykonuje szczególną czynność: Bóg tchnął w człowieka, ulepionego z prochu ziemi, tchnienie życia (Rdz 2,7). To tchnienie Bożego oddechu pozwala się interpretować jako symbol otrzymania udziału w czymś boskim, czyli jako symbol udzielenia Ducha¹⁰

Duch, będąc szczególnym wyróżnieniem, ofiaruje człowiekowi jego osobowe bycie, gdyż jedynie tam, gdzie jest duch, można mówić o osobie. Osoba określana przez Ducha posiada zatem specyficzne dynamiczne siły: rozum i wolność, które wywyższają człowieka ponad wszelkie ziemskie stworzenie. Panowanie człowieka nad światem jest skutkiem otrzymania Ducha. Drugie podobieństwo człowieka do Boga to jego funkcja panowania nad ziemią. Dzięki duchowi, dzięki rozumowi i wolnej woli człowiek staje się reprezentantem, namiestnikiem Boga na ziemi. Tak jak Bóg jest Stwórcą i Panem całego świata, tak człowiek powinien w sposób twórczy kształtować ziemię i władać wszyst-

⁸ Por. S. Herrmann, *Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes*, „Theologische Literaturzeitung” 86(1961), s. 413–424.

⁹ Por. S. de Dietrich, *Boży plan zbawienia*, Warszawa 1967, s. 20–21.

¹⁰ Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 43–48.

kimi. *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi* (Rdz 1,28). W ten sposób kapłański opis stworzenia formułuje polecenie. Apel ten, wzywający do kreatywnego tworzenia kultury, w nowożytności był często rozumiany niewłaściwie jako pozwolenie na bezbłędny wyzysk natury i reszty stworzenia. W tym kontekście jahwistyczny opis stworzenia podkreśla moment dbałości o naturę¹¹ (co należy rozumieć jako uzupełnienie polecenia): *Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał* (Rdz 2,15).

Mówiąc o modelach ukazujących wielkość człowieka, zauważamy, że obydwa opisy stworzenia wyrażają wielkość człowieka, używając za każdym razem innego szczególnego modelu. W przedstawieniu kapłańskim człowiek stanowi szczyt piramidy: będąc ostatnim stworzeniem w całym szeregu stworzenia, człowiek jest najwyższą istotą ziemską. W opisie jahwistycznym człowiek stanowi środek koła: całe ziemskie stworzenie krąży wokół człowieka będącego jego centralnym punktem nadającym sens stworzeniu. W każdorazowo odmiennej formie staje się tu widoczny charakter człowieka jako obrazu Boga: tak jak Bóg jest najwyższą Istotą i centralnym punktem nadającym sens całemu światu, to tym samym człowiek jest dla ziemi.

b) Różnice człowieka wobec Boga: granice człowieka

Odmienność człowieka wobec Boga, jaka mieści w sobie ludzkie bycie obrazem Boga, wskazuje człowiekowi jego stworzeniowe granice. Człowiek jako obraz Boga nie jest w żadnym razie taki sam jak Bóg lub równy Bogu, lecz w swojej istocie różni się od Boga i jest Mu podporządkowany. Biblia dostrzega tutaj dwie wielkie, nieprzekraczalne różnice: Bóg jest nieskończoną mocą, podczas gdy człowiek posiada jedynie ograniczoną moc; Bóg jest nieskończonym życiem, podczas gdy życie człowieka ma swój kres.

Ograniczona moc człowieka: wiele biblijnych tekstów uwypukla różnicę w wymiarze posiadanej mocy: człowiek jest tylko panem ograniczonego obszaru ziemi, podczas gdy Bóg jako Stwórca człowieka stoi nad nim jako jego Pan. Już od samego początku człowiek związany jest wolą Boga. Ukazuje to nakaz obecny w opisie Raju, by nie spożywać z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2, 17). Podstawowa pokusa człowieka, co w sposób symboliczny ukazuje jahwistyczny opis upadku człowieka, polega na pożądaniu, by być *jak Bóg* (Rdz 3,5). Człowiek zatem, zamiast chcieć być obrazem Boga, pragnie być równy Bogu. Podstawowa pokusa człowieka polega wówczas na nieuznaniu ludzkich gra-

¹¹ Por. J. Scharbert, *Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Genesis 1–11*, Würzburg 1997, wyd. 4, s. 48 nn.

nic¹² Mówiąc inaczej, ograniczenie mocy człowieka oznacza rzecz następującą: człowiek nie jest całkowicie niezależny, jest istotą relatywną. Człowiek nie dysponuje zatem – pomimo swojej samodzielności i swojej wolności – w pełni samym sobą; nie jest całkowicie autonomiczny; człowiek jest przede wszystkim ostatecznie podporządkowany Bogu – czyli jest teonomiczny¹³

Ograniczenie długości życia człowieka: wiele tekstów biblijnych jako drugą wielką różnicę dzielącą Boga i człowieka podkreśla długość życia. Bóg jest życiem wiecznym, tzn. życiem trwającym nieustannie, bezgranicznym. O człowieku z kolei powiedziane jest, jak wyraża to Syrach: *Odliczył ludziom dni i wyznaczył czas odpowiedni* (17,2), lub gdzie indziej: *Jak kropla morza z czerpnięta z morza lub jak ziarnko piasku, tak jest [tych] trochę lat wobec dnia wieczności* (Syr 18,10). Człowiek w swej ziemskiej formie posiada zatem jedynie ograniczoną długość życia; jest poddany śmierci, jest stworzeniem śmiertelnym.

Śmiertelność człowieka należy od samych początków do jego stworzeniowej natury. Jakkolwiek już List do Rzymian (5,12) i budująca na tym późniejsza dogmatyka wyczytały z niektórych fragmentów Księgi Rodzaju, że śmierć przyszła na świat jako kara za grzechy. Egzegeci Starego Testamentu traktują takie ujęcie jako niewłaściwą interpretację, a za pierwotny sens rozważanych fragmentów Starego Testamentu uznają rzecz następującą: groźba śmierci z Księgi Rodzaju (2,17) oznacza, że spożywanie z drzewa poznania było przestępstwem godnym kary śmierci. Śmierć nie należy jednak do kar wymierzanych przez Boga¹⁴, gdyż zgodnie z Księgą Rodzaju (3,19) nałożona jako kara – trud ma trwać całe życie: Adam musi się trudzić, aż wróci do ziemi, tzn. aż dośięgnie go obecna w samym stworzeniu śmierć. Z drugiej strony wspólna perspektywa Rdz 2,9 i 3,22 ujawnia, że człowiek nigdy nie posiadał nieśmiertelności; od samego początku był on trzymany z daleka od drzewa, które daje życie wieczne¹⁵

¹² Por. J.T. Walsh, *Genesis 2, 4b–3,24: A Synchronic Approach*, JBL 96(1977), s. 177.

¹³ Por. F. Stier, *Adam*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. I, München 1962, s. 13–25.

¹⁴ Por. E. Nielsen, *Sur la théologie de l'auteur de Gn 2–4*, w: *De la Tôrah au Messie*, red. W. M. Carrez, J. Doré, P. Grelot, Paris 1981, s. 55–63 zwłaszcza 61.

¹⁵ Por. V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1–17* (NIKOT), Grand Rapids 1955, s. 173–174; J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, Darmstadt 1977, s. 70; B.J. Diebner, *Handeln gegen Gottes Verbot: ein todeswürdiges Vergehen. Eine Anmerkung zum Verständnis von Gen 2, 17 mwt tmwt*, DBAT 25(1988), s. 117–122 zwłaszcza 119; A. Albrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderbon 1965, s. 42 nn.

3. Egzystencjalne skutki podobieństwa człowieka do Boga

Ponieważ podobieństwo do Boga przynależy do podstawowej struktury, podstawowej konstrukcji człowieka, ma ono tym samym konsekwencje dla całej egzystencji, całego istnienia człowieka. Ujawniają się tu cztery zasadnicze obszary oddziaływania podobieństwa Boga: cały człowiek jako obraz Boga; każda pojedyncza osoba jako obraz Boga; każdy pojedynczy człowiek jako obraz Boga jest powołany do rzeczy wyższych; każdy pojedynczy człowiek jako obraz Boga jest wolnym partnerem Boga.

a) Cały człowiek jako obraz Boga

Zgodnie z rozumieniem biblijnym człowiek jest żywą jednością ciała, duszy i ducha; człowiek jest zatem, wyrażając to za pomocą pierwotnych terminów greckich, somatyczno-psychicznie-pneumatyczną jednością bądź całością¹⁶ Wprawdzie bezpośrednim punktem wyjścia dla ludzkiego podobieństwa do Boga jest duch człowieka, ale duchowość przenika i naznacza także ciało i duszę, gdyż człowiek jest jednością. Dlatego też wyraźne uznanie wartości człowieka, wydane po jego stworzeniu: *Bóg widział, że wszystko co stworzył było bardzo dobre* (Rdz 1,31), odnosi się do całego człowieka; cały człowiek w swojej podstawowej istocie jest bardzo dobry. Oznacza to rzecz następującą: nie tylko duch i dusza są czymś bardzo dobrym, lecz także i ciało jest czymś bardzo dobrym. Jeśli zatem ciało postrzegane jest jako duża wartość, to cielesność i płciowość człowieka są czymś bardzo pozytywnym. Przy takim założeniu negatywna ocena, a nawet demonizowanie cielesności i płciowości, które przez św. Augustyna jako wpływ obcej myśli manichejskiej wkradło się z tak groźnymi skutkami do myśli chrześcijańskiej, pozbawione jest wszelkich podstaw¹⁷

b) Każdy pojedynczy człowiek jako osoba jest obrazem Boga

Stwierdzenie powyższe oznacza z jednej strony w odniesieniu do jednostki ludzkiej, do „ja” coś zasadniczego: jako obraz Boga każdy pojedynczy człowiek jest chciany przez Boga, tzn. jest przez Boga potwierdzony i przyjęty w jego niepowtarzalnej specyfice¹⁸ Wyrażając to inaczej: każdy pojedynczy człowiek w jego niepowtarzalności jest chciany przez Boga jako – można to tak powiedzieć – *každorazowo inna, miłosna myśl Boga*. Może to dać każdemu pojedynczemu człowiekowi poczucie ostatecznego bezpieczeństwa, zgodnie ze słowami Izajasza: (...) *tak mówi Pan, Stworzyciel twój (...): Nie lękaj się, bo (...) wezwałem cię po imieniu* (Iz 43,1).

¹⁶ Por. J. Fichtner, *Seele oder Leben in der Bibel?*, ThZ 17(1961), s. 305–318.

¹⁷ Por. A. Robert, A. Feuillet, *Einleitung in die Heilige Schrift*, t. I: *Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament*, Freiburg 1963, s. 340.

¹⁸ Por. H.W. Wolf, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève-Paris 1974, s. 86 nn.

Jeśli zatem każdy pojedynczy człowiek jest obrazem Boga, to – z drugiej strony – wynika z tego coś decydującego dla relacji międzyludzkich. Pierwszą podstawową zasadą będzie tu rzecz następująca: wszyscy ludzie mają równą godność osobistą¹⁹. Zatem w konsekwencji wszyscy ludzie z zasady posiadają równą wartość. Nie ma ludzi gorszej rasy czy gorszej płci. W sposób konkretny w odniesieniu do relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą wyraża to *locus classicus* w Księdze Rodzaju (1,27), gdzie na jednym oddechu powiedziane jest: *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę*. Niestety fragment ten, stanowiący podstawę do pełnego równouprawnienia pomiędzy mężczyzną i kobietą, nigdy nie stał się skuteczny w relacjach społecznych, gdyż w dotychczasowych formach organizacji społeczeństw panował patriarcalizm.

Drugą podstawową zasadą dla relacji międzyludzkich jest założenie, że każdy człowiek ma nienaruszalną godność osobistą. Dlatego też żadnemu człowiekowi nie wolno używać innego człowieka jako środka do osiągnięcia jakiegoś celu. Również państwo musi zapewnić każdemu pojedynczemu człowiekowi podstawowe prawa i wolność. Przede wszystkim nikomu nie wolno nastawać na życie innych. Kto chce się targnąć na życie człowieka, ten występuje przeciw Bogu. Księga Rodzaju (9,5n) zapowiada to w momencie Przymierza Boga z Noem: *...Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego – o życie brata (...), bo człowiek został stworzony na obraz Boga*.

c) Każdy pojedynczy człowiek jako obraz Boga jest powołany do rzeczy wyższych

Każdy człowiek obdarzony jest wzniosłym celem i wielkim zadaniem: ma on w swym życiu urzeczywistnić swe podobieństwo do Boga. Jako istota historyczna powinien dążyć do rozwoju zgodnie z wezwaniem: *Stań się tym, kim jesteś!* W ten sposób każdy człowiek wezwany jest do tego, by stać się podobnym do Boga poprzez działanie podobne do działania Bożego. Przytoczę tu kilka przykładów: tak jak Bóg–Stwórca powołuje do życia nowe istoty, tak samo człowiek, który pragnie kierować się swym Pierwowzorem, powinien być twórczy bądź kreatywny, i to w zakresie ciała, duszy i ducha²⁰. Tak jak Bóg dba o wszystkie stworzone przez siebie istoty, tak samo człowiek kierujący się swym Pierwowzorem ponosi odpowiedzialność za przyznaną mu sferę działania: za siebie samego, za swych bliźnich, za naturę, za całą ziemię. Tak jak Bóg jest nieskończenie dobry i doskonały, tak samo człowiek kierujący się swym

¹⁹ Por. M. Filipiak, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisów stworzenia człowieka*, ZNKUL 2(1973), s. 27–35.

²⁰ Por. J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, wyd. II, Stuttgart 1967, s. 102.

Pierwowzorem powinien ze wszystkich swych sił urzeczywistnić to, co dobre i doskonałe, jak tego wymagał Jezus: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5,48).

d) Każdy pojedynczy człowiek jako obraz Boga jest wolnym partnerem Boga

Człowiek, będąc obrazem Boga, obdarzony jest w swej relacji do Boga samodzielnością; jako osoba obdarzony jest w tej relacji rozumem i wolnością. W ten sposób człowiek jako jedyny spośród wszystkich ziemskich stworzeń posiada owo niepowtarzalne pierwszeństwo: Bóg zwraca się do niego „ty” Przywilej ten ilustrują rozmowy Boga z ludźmi, które na sposób antropomorficzny przedstawia Jahwista w drugim i trzecim rozdziale Księgi Rodzaju lub też jak opisane one są przy powołaniach proroków²¹ Owo wybranie człowieka na partnera Boga staje się szczególnie wyraziste w przymierzach, jakie Bóg zawiera z człowiekiem; np. w przymierzu z Noem, z Abrahamem, Mojżeszem lub też w Nowym Przymierzu w Jezusie Chrystusie.

W owej relacji, którą darowuje Bóg, człowiek jest równocześnie partnerem Boga, który odpowiada Bogu w wolności. Każdy pojedynczy człowiek posiada wolność: może przyjąć lub odrzucić wspólnotę z Bogiem. Przyjęta wspólnota z Bogiem ujawnia się w sposób pozytywny w tym, że wierzący, modląc się, prowadzą z Bogiem rozmowę i że wypełniają zadania, jakie pociąga za sobą wspólnota z Bogiem.

4. Zasadnicze cechy podobieństwa człowieka do Boga

W perspektywie biblijnej podobieństwo człowieka do Boga stwarza stały związek człowieka z Bogiem. W ujęciu systematycznym można tu jednakże wyróżnić dwie historiozbowe fazy tego związku z Bogiem. Ponieważ człowiek w wyniku dzieła stworzenia jest obrazem Boga, istnieje odniesienie do Boga ugruntowane w dziele stworzenia. Ponieważ w Jezusie Chrystusie ujawnił się pełny obraz Boga, będący fundamentem i miarą dla nowej relacji człowieka do Boga, istnieje także odniesienie człowieka do Boga ugruntowane w Chrystusie.

a) Odniesienie człowieka do Boga ugruntowane w dziele stworzenia

W historii teologii ujawniły się dyskusyjne stanowiska odnoszące się do interpretacji Księgi Rodzaju (1,26). Od czasów patrystycznych reprezentowany był pogląd o dwudzielnym, dualistycznym podobieństwie do Boga, a od czasu reformacji nastąpiła utrata świadomości podobieństwa do Boga. Współcześnie w ramach reprezentatywnej egzegezy i dogmatyki panuje zgoda co do tego, że

²¹ Por. M.F. Stitzinger, *Genesis 1–3 and the Male/Female Role Relationship*, GThJ 2(1981), s. 26–27.

człowiek z perspektywy pierwotnie biblijnej jest jednolitym i nieprzemijalnym obrazem Boga²²

W hebrajskim tekście Księgi Rodzaju (1,26) używane jest podwójne pojęcie: *selem* i *ḏmût*. Dosłownie znaczy to: człowiek jest *obrazem* i *podobieństwem* Boga²³ Jedną z hipotez sugeruje, że mamy tutaj do czynienia z elementem ideologii królewskiej²⁴ Dla starożytnych król był odbiciem bóstwa. Podejmując tę ideę, autor biblijny podkreśla myśl o niezwykłej godności nie wybrańców losu, ale każdego człowieka.

Dzisiejsza egzegeza historyczno-krytyczna podkreśla, że słowo *selem* wykazuje pewne pokrewieństwo z niektórymi wyobrazeniami starożytnego Wschodu: np. w Babilonii król był obrazem i reprezentantem boga Mardruka²⁵, także w Egipcie uważano faraona za kopię Boga na ziemi. Ponadto wielu starożytnego świata wznosiło swe posągi na swych terytoriach, by zaznaczyć swą obecność i władzę nad ich mieszkańcami. Odmienność opisu Rdz 1,26-27 od powyższych wyobrażeń jest jednak wyraźna. Według kapłańskiego autora nie król, ale człowiek, każdy człowiek jest obrazem Boga w świecie²⁶ To jemu, nie królowi, złożył Bóg wszystko pod stopy, jak powie autor Psalmu (Ps 8)²⁷ Człowiek jest więc pełnomocnikiem i mandatariuszem Boga w świecie. Stworzony na *obraz i podobieństwo* Boże ma jak Bóg panować nad światem, a poprzez twórcze działanie być twórcą ładu i postępu²⁸

Skoro Babilończycy uciekali się do materialnego pojęcia: pojęcie krwi zabitego bóstwa jako składnika istoty ludzkiej, stąd autor natchniony prostuje to pojęcie, mówiąc tylko o tajemniczym podobieństwie człowieka do Boga²⁹ Używając *hendiadyoin*, czyli wzmacniającego połączenia dwóch synonimicznych słów, wyrażone miało zostać jedyne w swoim rodzaju ludzkie bycie obrazem Boga – czyli wizerunkiem, jak mówią o tym wcześniejsze tłumaczenia. W patrystyce podziału tego jednolitego stwierdzenia podjął się św. Ireneusz: *selem* jako *eikon* to rozumowa natura człowieka, która trwa zawsze; *ḏmût* jako *homoiosis* jest odniesieniem człowieka do Boga, utraconym w wyniku grzechu pierwszego człowieka. Scholastyka w sposób konsekwentny dokonała systematyzacji tego poglądu: w sposób ostro od siebie oddzielony stoją naprzeciw siebie: naturalna, niezbywalna *imago* oraz nadnaturalna, możliwa do utracenia *similitudo*. Neo-

²² Por. L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, Tübingen 1953, s. 112.

²³ Por. M. Filipiak, dz. cyt. s. 79–87.

²⁴ Por. H. Wildberger, *Das Abbild Gottes. Gen 1, 26–30*, ThZ 21(1965), s. 245–259.

²⁵ Por. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1995, s. 45–54.

²⁶ Por. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1955, s. 135–140.

²⁷ Por. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1956, s. 2, 8.

²⁸ Por. C. Westermann, *Genesis 1–11*, [wyd. III], Neukirchen 1983, s. 203–214.

²⁹ Por. E. Galbiati, A. Piazza, *Biblia Księga zamknięta?*, Warszawa 1971, s. 95.

scholastyka zakorzeniła tę dualistyczną dwudzielność w dwupoziomowej myśli o stworzeniowej naturze i дарowanym przez łaskę tym, co nadnaturalne³⁰

Wyrażenie: *na nasz obraz i podobieństwo* należy uważać za synonimy, które pisarz biblijny zestawiał obok siebie, by z jeszcze większą emfazą podkreślić, że człowiek jest obrazem Boga. Dlatego niesłuszny jest często spotykany pogląd³¹, że zwrot *na nasze podobieństwo* zwracałby uwagę, iż wyrażenie *na nasz obraz* nie należy rozumieć zbyt dosłownie.

Mając na uwadze jednolity obraz Boga, należy przyznać, że wobec dualistycznego rozszczepienia na *selem* i *d'mût* współczesna egzegeza podkreśla pierwotną jedność tej wypowiedzi. W egzegezie panuje zgoda co do tego, iż podwójne wyrażenie *selem* i *d'mût* nie może być interpretowane w sensie obrazu podwójnego, tzn. obrazu naturalnego i ponadnaturalnego; z całego kontekstu wynika raczej, że obydwa wyrażenia streszczają w sobie jeden stan rzeczy. Ponadto dualistyczna dwudzielność zasadniczo sprzeczna jest z holistycznym poglądem na człowieka, obecnym w myśleniu hebrajskim³²

Zatem także w perspektywie systematycznej uznaje się, iż dualistyczny podział na naturalną *imago* oraz nadnaturalną *similitudo* nie jest możliwy, gdyż człowiek jest całością i posiada wyłącznie jedną całościową istotę. Ponieważ zatem człowiek jest całościową jednością, to jego odniesienie do Boga nie jest po prostu dodane do jego istoty, lecz dzięki byciu obrazem Boga znajduje się w samym centrum i podstawie człowieczego bytu. Dzięki swojemu „zamocowaniu” w samym środku osoby ludzkiej, odniesienie do Boga jest konstytutywną częścią człowieka³³

Odnosnie do nieprzemijalnego obrazu Boga: owo odniesienie do Boga, które dzięki byciu obrazem Boga należy konstytutywnie do istoty człowieka, nie zostaje utracone w wyniku grzechu. Stwierdzenie to należy utrzymać szczególnie wobec nauki Lutera o tym, że człowiek, z chwilą popełnienia grzechu utracił swą *imago*. Takie stanowisko o pełnej utracie *imago* nie daje się utrzymać ani z perspektywy biblijnej, ani systematycznej³⁴

³⁰ Por. W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, wyd. III, Stuttgart 1987, s. 27n.

³¹ Por. J. Daniélou, *Au commencement. Genèse 1–11*, Paris 1963, s. 51; W. Zimmerli, jw., s. 28.

³² Por. L. Köhler, W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, T. II, Leiden – New York – Köln 1995, s. 963–964.

³³ Por. H. Gross, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, w: *Festschrift H. Junker*, Trier 1961, s. 89–100.

³⁴ Por. J. Jervell, *Imago Dei. Gen 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulischen Briefen*, Göttingen 1960, s. 28 nn.

W odniesieniu do biblijnego stanu rzeczy także egzegeci ewangeliccy w sposób jednoznaczny stwierdzili, co następuje: Stary Testament nie wskazuje na to, że podobieństwo człowieka do Boga zostało utracone w wyniku upadku w grzech; o wiele bardziej w Starym Testamencie także właśnie upadły człowiek postrzegany jest jako obraz Boga. W sposób konkretny w Starym Testamencie powiedziane jest, że Adam przekazał swojemu synowi Setowi swe podobieństwo do Boga (Rdz 5,3). Niezbywalna godność każdego człowieka zostaje wyrażona w sposób niezwykle jednoznaczny tam, gdzie bycie obrazem Boga zostaje ukazane jako podstawa dla nietykalności życia każdego człowieka: *Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga* (Rdz 9,6).

W sposób systematyczny ująć to można następująco: podobieństwo człowieka do Boga nie zostaje utracone przez grzech; także grzeszny człowiek pozostaje obrazem Boga. Podobieństwo do Boga dlatego nie może zostać utracone, gdyż zasadniczo nie jest ono jakąś zwykłą cechą, lecz jest istotowym konstytutywnym elementem człowieka. Z tego powodu odniesienie człowieka do Boga dane jest zawsze; także w grzechu człowiek jest nadal odniesiony do Boga, jakkolwiek będzie to relacja zakłócona przez człowieka³⁵

Zawsze istniejące podobieństwo człowieka do Boga ma także konsekwencje eklezjologiczne. W odniesieniu do zewnętrżności poważnie traktować należy następujący wniosek: jeśli wszyscy ludzie są obrazem Boga, to także ludzie żyjący poza Kościołem posiadają konstytutywne podobieństwo do Boga. Wszyscy ludzie dzięki swojemu byciu obrazem Boga posiadają ontyczną otwartość na Boga; mówiąc inaczej: posiadają oni religijny „organ”, by odnosić się do Boga³⁶ W ten sposób wszyscy ludzie, szczególnie ludzie innych religii, mogą żyć w prawdziwej relacji do Boga, z czego wynika, że także ludzie spoza Kościoła mogą osiągnąć zbawienie wieczne. Z kolei dla wymiaru wewnętrżnego Kościoła ma to następujące konsekwencje: próba uzasadnienia konieczności chrztu niemowląt nie może posługiwać się argumentem, że człowiek utracił swoje podobieństwo do Boga i że otrzyma je w chrzcie. Ponieważ podobieństwo do Boga dane jest na zawsze wszystkim ludziom, to także dzieci nieochrzczone są obrazem Boga. Zatem także dzieci, które umarły bez chrztu – wbrew wcześniejszej opinii Kościoła – mogą zostać przyjęte do pełnej wspólnoty z Bogiem w życiu wiecznym.

b) Odniesienie człowieka do Boga ugruntowane w Chrystusie

W Nowym Testamencie myśl o podobieństwie człowieka do Boga jest rozwijana dalej w sposób chrystocentryczny³⁷ W kilku jedynie miejscach mowa

³⁵ Por. E. Brandenburger, *Adam und Christus*, Neukirchen 1962, s. 48–64.

³⁶ Por. St. Otto, *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit*, Paderborn 1964, s. 32 nn.

³⁷ Por. E. Schillebeeckx, *Dieu et l'Homme*, Bruxelles 1965, s. 176–186.

jest o podobieństwie człowieka do Boga wynikającym ze stworzenia. W centrum nowotestamentowych listów znajdują się wypowiedzi o tym, że Jezus Chrystus jest pełnym obrazem Boga, a ochrzczeni są obrazami Jezusa Chrystusa.

Podobieństwo człowieka do Boga wynikające ze stworzenia w Nowym Testamencie uznawane jest za pogląd oczywisty. List św. Jakuba Apostoła mówi po prostu o ludziach *stworzonych na podobieństwo Boże* (3,9)³⁸ W Pierwszym Liście do Koryntian (11,7), w sposób patriarchalistycznie zawężony i całkowicie niezgodny z pierwotnym tekstem Księgi Rodzaju (1,26), mowa jest o mężczyźnie jako obrazie Boga³⁹ Myśl o stworzeniowym podobieństwie człowieka do Boga odgrywa ważną rolę we fragmentach Listu do Kolosan i Listu do Efezjan, odnoszących się do chrztu. Punktem wyjścia jest tam centralne założenie antropologii nowotestamentalnej mówiące o tym, że chrzest na śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa powoduje nowe stworzenie człowieka, że ochrzczony staje się „nowym człowiekiem” Zgodnie z wyobrażeniem, do którego zmierza ten pogląd, ochrzczeni rozwijać będą swoje odnowione człowieczeństwo dzięki oparciu się na pierwotnym podobieństwie do Boga. I tak powiedziane jest w Liście do Kolosan: [boście] *przyoblekli nowego [człowieka], który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu [Boga], według obrazu tego, który go stworzył* (3,10)⁴⁰ A List do Efezjan formułuje to następująco: „[trzeba] przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (4,24).

Nowy Testament uznaje, że podobieństwo człowieka do Boga ugruntowane jest w sposób fundamentalny w Jezusie Chrystusie. Przy tym obecne jest tu przekonanie, że Jezus Chrystus jest obrazem Boga równym Mu istotą. List do Kolosan stwierdza to jednoznacznie: *On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia* (1,15). Drugi List do Koryntian mówi o chwale Chrystusa, *który jest obrazem Boga* (4,4). List do Hebrajczyków podkreśla, że w Jezusie Chrystusie ukazał się Syn Boży, który jako *odbłask Jego Chwały i odbicie Jego istoty* (por. 1,3) jest samoobjawieniem Boga⁴¹

Zgodnie z tym Jezus Chrystus jako obraz Boga jest w pełni tożsamy ze swoim pierwotnym obrazem. Podczas gdy człowiek będący stworzeniowym obrazem Boga posiada jedynie podobieństwo do Boga, Jezus Chrystus jako obraz

³⁸ Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 311–316.

³⁹ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, t. VII, Poznań 1965, s. 229–230.

⁴⁰ Por. St. Mędała, *Władza Chrystusa. (List do Kolosan)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg Biblijnych. Dzieje Apostolskie – Listy św. Pawła*, (red. J. Frankowski, S. Mędała), t. IX, Warszawa 1997, s. 440.

⁴¹ Por. O. Kuss, *Der theol. Grundgedanke des Hebr.*, MThZ 7(1956), s. 233–271.

Boga urzeczywistnia równość z Bogiem. Tym samym, jedynie Jezus Chrystus jest doskonałym urzeczywistnieniem pierwotnego podobieństwa człowieka do Boga. W tym kontekście dla antropologii nowotestamentalnej rzeczą zasadniczą jest to, że Jezus Chrystus jako doskonały obraz Boga na nowo ustanawia i pogłębia wszelką relację ludzi do Boga, którą posiadają oni dzięki swemu stworzeniowemu podobieństwu do Boga.

W nowotestamentalnym ujęciu z doskonałego podobieństwa Jezusa Chrystusa do Boga wynika, że człowieka należy rozumieć jako obraz Jezusa Chrystusa. W tej perspektywie dla antropologii nowotestamentalnej rzeczą zasadniczą jest to, że wszystkie wypowiedzi o człowieku są wypowiedziami o Jezusie Chrystusie lub wynikają z Jezusa Chrystusa. On jest doskonałym człowiekiem i tym samym miarą wszelkiego człowieczeństwa⁴²

Doskonałe podobieństwo do Boga Jezusa Chrystusa posiada dla ludzi funkcję soteriologiczną i eschatologiczną, tzn. Jezus jako prawdziwy obraz Boga odnawia zniekształcone przez grzech stworzeniowe bycie obrazem Boga i wiedzie je ku wypełnieniu. W perspektywie soteriologicznej wspólnota z Jezusem Chrystusem, która konkretnie podarowana zostaje we chrzcie, powoduje odnowienie stworzeniowego podobieństwa do Boga, a ochrzczeni otrzymują zadanie, by jako nowi ludzie żyć na sposób Chrystusowy⁴³ W ten sposób podobieństwo do Boga nowego człowieka jest podobieństwem do Chrystusa.

W perspektywie eschatologicznej, jak w różnych miejscach podkreśla to św. Paweł, pełne podobieństwo do Boga Jezusa Chrystusa jest dla nas przepelnionym nadzieją celem, jakim jest nasze wypełnienie. Albowiem wszyscy, którzy żyją we wspólnocie z Jezusem Chrystusem, są przeznaczeni na to, *by się stali na wzór obrazu Jego Syna* (Rz 8,29); lub inaczej mówiąc: *umierający w Chrystusie upodabiają się do Jego obrazu* (por. 2 Kor 3,13) i będą *nosić obraz [człowieka] niebieskiego* (1 Kor 15, 49). Dzięki przemienieniu, wypełnienie życia człowieka odbywa się za sprawą integracji: włączenia człowieka w to, że Jezus Chrystus jest doskonałym obrazem Boga. Owa wypełniona wspólnota z Jezusem darowuje równocześnie wieczną wspólnotę z Bogiem Trójjedynym⁴⁴

⁴² Por. C.K. Barret, *From First to Last*, London 1962, s. 14 nn.

⁴³ Por. R. Seroggs, *The last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, Oxford 1966, s. 56 nn.

⁴⁴ Por. K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, Kraków 1984, s. 124–127.