

CZŁOWIEK OBRAZEM BOGA W STARYM TESTAMENCIE

Człowiek w konkretnej całości wcielonego ducha może być określony jako obraz Boży. Ta formuła antropologiczna („obraz Boży”) miała wielką wagę i znaczenie u Ojców Kościoła a także we współczesnej teologii katolickiej i protestanckiej. A jakie jest pojęcie starotestamentalne o obrazie Bożym?

O tej kategorii biblijnej napisano wiele¹ i byłoby trudno zrobić choćby wyczerpujący przegląd proponowanych interpretacji. W tym krótkim studium zamierzamy na nowo przedstawić syntetycznie tę problematykę, usiłując uchwycić pewne podstawowe sploty hermeneutyczne i zobaczyć ich znaczenie dla refleksji o ciele.

Formuła ta zachodzi parę razy w ST i to zawsze w tekstach, które mają pewne brzmienie mądrościowe (Rdz 1, 26-27; 5, 1; 9, 6) lub są właściwymi i prawdziwymi fragmentami sapiencjalnymi (Syr 17, 1-4; Mdr 2, 23). Stąd wydaje się możliwe, że ta formuła ma pochodzenie sapiencjalne. Mała liczba tekstów i trudności interpretacyjne nie ułatwiają ustalenia dokładnego znaczenia tej biblijnej kategorii antropologicznej.

W tym artykule zbadamy wyżej wymienione teksty według porządku chronologicznego: Rdz 1, 26-27 (uwzględniając 5, 1; 9, 6); Syr 17, 1-4; Mdr 2, 23. W wielkim skrócie omówimy we wprowadzeniu problem etymologiczny interesujących nas terminów oraz wizję człowieka, rozpowszechnioną na starożytnym Bliskim Wschodzie, jako tło historycznokulturowe dla biblijnego pojęcia.

1. Wprowadzenie

a) *Terminy selem i d^emût*

We wspomnianych wyżej tekstach z Księgi Rodzaju zachodzą dwa terminy hebrajskie, które zwykle tłumaczymy przez «obraz»

¹ Zbiór 21 artykułów o charakterze biblijnym, historycznym i systematycznym na temat *Imago Dei* został przygotowany przez L. Scheffczyka, *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969. Dobry ekskurs na nasz temat, z odniesieniem szczególnie do teologii patrystycznej, można znaleźć u H. U. Von Balthasara, *Theodramatik*, II, cz. I (*Der Mensch in Gott*), Einsiedeln 1976, s. 289—305.

(*selem*) i «podobieństwo» (*d^emût*). Etymologia nie może dać nam wiele światła. Podczas gdy *d^emût* nie stanowi problemu, większość słowników wyprowadza *selem* od rdzenia, który znaczy «ciąć», z czego można by wydobyć sens «posąg» lub «to, co jest wycięte z drzewa».

Inni proponują przyjąć rdzeń hebrajski *slm* ze znaczeniem «być ciemnym, czarnym», z czego pochodziłoby znaczenie «cień»². Nie wydaje się jednak, by takie etymologiczne rozróżnienie mogło być usprawiedliwione³.

Te dwa terminy *selem* i *d^emût* są praktycznie synonimami, nie oznaczają czegoś istotnie różnego. Wyraz *selem* jest terminem bardziej konkretnym, używanym zwyczajnie w ST na oznaczenie jakiegoś modelu lub bożka, z niewyraźną ideą podobieństwa fizycznego; *d^emût* natomiast jest bardziej abstrakcyjne.

Ani badanie etymologiczne, ani określenie słownikowe tych terminów nie może być decydujące dla oświetlenia wypowiedzi biblijnych o obrazie Bożym. Termin bowiem nie nabywa swojej wartości semantycznej poza kontekstem, w którym jest użyty.

b) Człowiek w literaturze babilońskiej i egipskiej

Podobieństwo między Bogiem i człowiekiem jest potwierdzane także w starożytnych przedbiblijnych tradycjach o stworzeniu.

Już w Mezopotamii opowiadania o stworzeniu przedstawiają człowieka jako obraz i podobieństwo Boga⁴. Lecz według nich człowiek jest stworzony po to, aby pracował w służbie bogów. Praca, męcząca i straszna, należy do bogów, lecz oni powierzają ją człowiekowi, który w ten sposób rozwija boskie zadanie. Istota, która pracuje i trzodzi się, jest równoznaczna z istotą — obrazem Bożym. Bóstwo natomiast jest istotą, która odpoczywa.

Epopeja babilońska o Atra-Hasis, napisana około r. 1635 przed Chr., dostępna dopiero od niedawna, przedstawia nam opowiadanie o stworzeniu bardzo rozpowszechnione i znane na Starożyt-

² Por. D. J. A. Clines, *The etymology of Hebrew Selem*, w: Jnwseml 3 (1973) 19—25; H. Wildberger, *Selem (Abbild)*, w: E. Jenni — C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München 1976, kol. 556—563.

³ Podobnie również C. Westermann, *Genesis* (BK I/3), Neukirchen 1966, s. 202.

⁴ Por. G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg 1971; V. Maag, *Sumerische und babilonische Mythen von der Erschaffung des Menschen*, Asiatische Studien 8 (1964) 85—116; L. Cagni, *Creazione e destinazione dell'uomo secondo i Sumeri e gli Assiro-Babilonesi*, w: *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Brescia 1975, s. 9—25.

nym Wschodzie i z pewnością także znane tradycji kapłańskiej Pięcioksięgu⁵.

Według tego tekstu klinowego, w ułożonym hierarchicznie świecie boskim, młode bóstwa (Igiu) muszą podjąć się trudu pracy. Lecz one, przygniecione przez tak uciążliwy obowiązek, buntują się: palą wszystkie narzędzia pracy i zajmują, jako boscyc strajkujący, świątynię Enlila, boga opiekującego się ziemią.

Rozpala się ożywiona dyskusja i gwałtowne obrady między bogami w poszukiwaniu rozwiązania problemu: komu ma przypaść praca? W końcu zapada decyzja, w drodze kompromisu, by stworzyć człowieka, aby ten pracował zamiast bóstw.

Bóg Enki, bóstwo otchłani gdzie są wody, oznajmia:
„Pierwszego, siódmego i piętnastego dnia miesiąca
dokonam kąpieli oczyszczenia.

Niech będzie złożony w ofierze jeden bóg,
aby wszyscy inni bogowie stali się czysti
przez zanurzenie.

Ze swoim ciałem i krwią
niech Nintu zmiesza glinę.

Bóg i człowiek

niech będą całkowicie zmieszani w glinie.

Obyśmy w nadchodzących czasach mogli słuchać bębna;
niech z tego ciała boga ukaze się «duch» (*etemmu*):
niech się nazywa (człowiek) żyjący jak jego znak,
tak by nie zapomniano, że istnieje «duch»”.

(Tabliczka A, IV, 206—217).

Poemat o Atra-Hasis jest zasadniczo mitem kosmogonicznym, przez który chce się określić, jakie jest miejsce człowieka we wszechświecie, jego natura, jego pochodzenie i jego funkcje⁶. Przedstawia nam on człowieka ukształtowanego z gliny, nietrwałego składnika, zmieszanego z ciałem i krwią bóstwa złożonego w ofierze; człowiek posiada nadto «ducha», który trwa aż poza śmierć i pochodzi od boga złożonego w ofierze. „Człowiek żyjący jest jakby znakiem boga złożonego w ofierze; posiada on więc rodzaj iskry bożej, której bogowie nie mogą zapomnieć”⁷.

⁵ Odnośnie do tłumaczenia tekstu o Atra-Hasis można zobaczyć: W. G. Lambert — A. R. Millard, *Atra-Hasis, The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969; R. Lambert — A. Caquot — M. Szyner — M. Vieyra, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970, s. 24—36.

⁶ Por. W. L. Moran, *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood*, *Biblica* 52 (1971) 58.

⁷ J. Briand, *La création d'après l'épopée d'Atra-Hasis*, *Le Monde de la Bible* 9 (1979) 25—27.

W człowieku jest *etemma*, który wyciska w nim znamię życia: jest to cząstka bóstwa, która stanowi o godności i wielkości człowieka⁸. Lecz sensem ludzkiego istnienia jest dźwigać jarzmo bogów. Istotami wolnymi od pracy są tylko bogowie.

Jest wiadome ponadto, że na starożytnym Bliskim Wschodzie, tak w Babilonii, jak i w Egipcie, król był uważany za obraz Boży⁹. Z tego użycia formuły „obraz Boży”, niektórzy egzegeci chcieliby wyciągnąć argument dla rozumienia tekstu biblijnego Rdz 1, 26-27.

Wreszcie — z antycznej literatury egipskiej — ograniczamy się do zacytowania tekstu „Pouczenia dla Meri-ka-ra”¹⁰, gdzie formuła antropologiczna obrazu Bożego jest użyta w odniesieniu do człowieka w ogólności: „Są oni jego obrazami, które wyszły z jego wnętrza”¹¹.

2. Człowiek obrazem Bożym według Księgi Rodzaju (1, 26-27; 5, 1-2; 9, 6)

Z trzech wymienionych wyżej tekstów rozważymy przede wszystkim Rdz 1, 26-27. Fragment ten pochodzi z tradycji kapłańskiej (P), podobnie jak i Rdz 5, 1-2 i 9, 6. Jakie jest dokładne znaczenie „obrazu”, nie jest powiedziane bezpośrednio, lecz trzeba to wywnioskować z kontekstu¹². Egzegeci zaproponowali różne wyjaśnienia. Przedstawiamy tu tylko niektóre, bardziej znaczące próby.

a) Św. Tomasz wydaje mi się punktem kondensacji i systematycznego ustalenia interpretacji wysuniętej już przez pierwszych pisarzy chrześcijańskich i rozwiniętej szeroko przez Ojców Kościoła, wśród których wyróżniają się Ireneusz i Augustyn. Z właściwą sobie jasnością i zwięzłością Tomasz twierdzi: „Homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrio liberum et per se potestativum” (S. Th.,

⁸ Co do dyskusji o *etemma* wśród orientalistów zob. L. Cagni, *Il mito babilonese di Atrahasis. Mondo divino, creazione e destino dell'uomo, peccato e diluvio*, Rivista Biblica Italiana 23 (1975) 239—243.

⁹ W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 1, 1-2, 4a*, Neukirchen — Vluyn 1964.

¹⁰ Odnośnie do tłumaczenia tekstu zob. S. Donadoni, *Testi religiosi egizi*, Torino 1970, s. 189.

¹¹ Odnośnie do pojęcia egipskiego zob. E. Otto, *Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Ägypten*, w: H. W. Wolff, *Probleme biblischer Theologie*, München 1971, s. 335—348.

¹² Szerzej o interpretacji tego tekstu zob. C. Westermann, *Genesis* (BK I/3), Neukirchen — Vluyn 1966, s. 103—214.

I-II, prologus). Być więc obrazem Boga, jest właściwe dla człowieka jako istoty duchowej, wolnej i odpowiedzialnej¹³. Mówiąc ściślej, tylko stworzenia obdarzone duchowością są stworzone na obraz Boży (por. S. Th., I, q. 93, a. 2). Fakt bycia obrazem Boga dotyczy tylko «rozumu» człowieka; można to powiedzieć również o ciele, lecz tylko «per modum vestigii»: „Quod tamen non est sic intelligendum quasi in corpore hominis sit imago Dei: sed quia ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima, per modum vestigii” (S. Th., I, q. 93, a. 6).

b) Interpretacja Tomasza z Akwinu zdominowała egzegezę ST aż do H. Gunkela, który z Rdz 5, 1-3 wnioskuje, że «obraz» trzeba rozumieć jako relację podobieństwa fizycznego między ojcem i synem, i stąd wyjaśnia Rdz 1, 26-27 twierdząc, że „pierwszy człowiek jest podobny do Boga przez kształt i wygląd... Dlatego to podobieństwo odnosi się na pierwszym miejscu do ciała ludzkiego, choć oczywiście duch nie jest wykluczony”¹⁴. Św. Augustyn natomiast pisał: „[Takie podobieństwo] odnosi się zasadniczo do ducha ludzkiego i jest uzasadnione także przez formę wyprostowaną ciała” (De Gen. c. Manich. I, 17; PL 34, 187). Również Tomasz szedł po linii augustyńskiej mówiąc o „figura humani corporis” jako śladzie obrazu Bożego.

Gunkel po prostu odwrócił pogląd Akwinaty. Ta idea podobieństwa fizycznego między człowiekiem i Bogiem wydaje się opierać na pojęciach kultury babilońskiej i na jej poparcie przytacza się także użycie wyrazu *d'mût* w Ez 1, 26-28, gdzie chodzi o podobieństwo fizyczne, w tym przypadku będące pod wpływem środowiska mezopotamskiego.

Lecz ta interpretacja wydaje się zbyt związana ze znaczeniem wyrazu *selem*, dyskusyjnie ustalonego na bazie niektórych paralelizmów pozabiblijnych, i nie bierze odpowiednio pod uwagę kontekstu biblijnego, dla którego Bóg jest transcendentny, a więc niewyobrażalny i nieporównywalny¹⁵. Jednakże ta interpretacja słusznie zwraca uwagę, że relacja z Bogiem — wyrażona w for-

¹³ Por. F. Dander, *Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des Hl. Thomas von Aquin*, ZKT 53 (1929) 203—246.

¹⁴ H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1917, s. 112. Tezę Gunkela podziela P. Humbert, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940. Według Humberta człowiek został stworzony „avec la même physique que la divinité”; forma wyprostowana człowieka czyni z niego obraz Boży.

¹⁵ Krytyka tej tezy znajduje się w: P. G. Duncker, *L'immagine di Dio nell'uomo (Gen 1, 26-27). Una somiglianza?* Biblica 40 (1959) 384—392. Autor ten powraca do interpretacji św. Tomasza: człowiek jest obrazem Bożym jako istota myśląca.

mule obrazu — odnosi się do człowieka w jego konkretnej całości duchowo-cieleśnej.

c) Omówione dotychczas dwie opinie ustawiają pojęcie obrazu w jednej „części” człowieka, w duszy lub ciele. Obecnie większa część egzegetów utrzymuje słusznie, że według danych biblijnych cały człowiek, w swojej strukturze psycho-fizycznej, jest stworzony na obraz Boży. Zacytujmy jako przykład twierdzenie G. von Rada: „Nie należy w żaden sposób wykluczać z podobieństwa do Boga cudownego kształtu ciała ludzkiego... Cały człowiek jest uczyniony na obraz Boży”¹⁶. W tym stwierdzeniu zawiera się i to, że także eros człowieka wchodzi do tego pojęcia; dla pisarza biblijnego nie znaczy to naturalnie, że Bóg jest istotą posiadającą cechy płciowe, jak myślano w mitologii pogańskiej¹⁷.

Tu umieszczamy interpretację K. Bartha, dla którego obraz Boży mieści się w odniesieniu mężczyzna — kobieta, bardziej ogólnie w «*Mitmenschlichkeit*» lub w relacji interpersonalnej ja—ty. Lecz Barth dodaje, że w tym „być wobec podobnego sobie” człowiek jest również partnerem Boga, z którym może wchodzić w dialog¹⁸. Panowanie nad stworzeniem, według Bartha, nie jest konstytutywne dla obrazu Bożego, lecz jest jego konsekwencją; grzech nie powoduje utraty obrazu Bożego (por. Rdz 5, 1-3; 9, 6).

d) Wzmianka o stanowisku Bartha wprowadziła nas już do rozważania tezy uznawanej dziś przez wielu egzegetów, choć z różnymi odcieniami i wnioskami: człowiek jest obrazem Bożym, ponieważ sprawuje nad stworzeniem władzę królewską. Rdz 1, 26a (obraz Boży) jest wytłumaczony przez Rdz 1, 26b (panowanie nad stworzeniami).

H. W. Wolff w jednym z rozdziałów swej antropologii biblijnej umieszcza tytuł „Obraz Boży — panujący nad światem” i twierdzi wyraźnie: „Jako władca i pan jest człowiek ściśle obrazem Bożym”¹⁹.

¹⁶ G. Von Rad, *Genesi*, Brescia 1969, s. 67. Por. również J. A. Soggin, „*Ad immagine e somiglianza di Dio*” (*Gen 1, 26-27*), w: *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Brescia 1974, s. 75-77. Soggin tak wyjaśnia znaczenie obrazu: „L'uomo sta a Dio come la copia sta all'originale” (s. 77) i przypisuje człowiekowi jako obrazowi Bożemu wicekrólewskie panowanie nad stworzeniem.

¹⁷ Na temat obrazu Bożego w mężczyźnie i kobiecie jako istotach płciowych zob. O. Loretz, *Creazione e mito*, Brescia 1974, s. 102—109.

¹⁸ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III/1, Zürich 1957, s. 204—233. Por. J. J. Stamm, *Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft*, w: L. Scheffczyk (red.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, s. 49—68.

¹⁹ H. W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1975, s. 207. Antropologia rabinistyczna podkreśla fakt, że człowiek jest w stanie

Wielu komentatorów zauważa, że panowanie człowieka nad światem nie jest równoznaczne z «być obrazem Bożym», lecz jest konsekwencją obrazu Bożego²⁰.

Na tej linii interpretacji pojęcie obrazu Bożego jest rozumiane nie statycznie, lecz funkcjonalnie, nie jako coś, co się posiada, lecz jako zadanie, nie jako przywilej, lecz jako odpowiedzialność²¹. Ponadto przywołuje się dwa argumenty: 1) znaczenie wyrazu *selem* oddawane przez «posąg»; 2) ideologię królewską starożytnego Bliżniego Wschodu. Stąd jest np. zrozumiałe wyjaśnienie dane przez Wolffa, które cytujemy w całości: „Postawienie statuy króla na Wschodzie starożytnym ma za cel oznajmić jego panowanie na terenie, w którym ta statua została postawiona... Podobnie, odpowiednio, człowiek jest postawiony jako obraz i jako statua Boża pośród stworzenia. Ma on stwierdzać, że Bóg jest Panem stworzenia; lecz także, że zastępuje on Boga jako Jego administrator”²². Człowiek, jako obraz Boży, jest wicekrólem Bożym we wszechświecie, zaświadcza i reprezentuje Boga na ziemi, jest jego pełnomocnikiem i reprezentantem.

F. Festorazzi, w różnych głośnych i fachowych pracach, wyjaśnił wzorzec i cechy sapiencjalne kategorii obrazu, uważanej przez niego za model interpretacyjny, „reprezentatywny dla antropologii ST”. Według niego „człowiek jest w istocie obrazem Bożym, ponieważ ma w sobie «mądrość» (por. ścisły związek między mądrością i słowem), która pozwala panować nad światem”²³. „Ważniejszymi aspektami tego modelu są: człowiek jako istota w relacji; zbawcza kreatywność człowieka w stosunku do świata; eschatologiczne ukierunkowanie zbawienia — rozumianego według dawnej myśli teologicznej — i jej przewyższenie nową mądro-

wykonywać działanie — pozytywne czy negatywne — w stosunku do stworzenia czy nawet w stosunku do samego Stwórcy, i pojęcie to łączy się, choć niewyraźnie, z nurtem antropologii biblijnej o obrazie Bożym. Por. S. Cavalletti, *Considerazioni sull'antropologia rabbinica*, w: *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Brescia 1975, s. 155—161. Odnośnie do współczesnej teologii rabinackiej zob. A. J. Heschel, *Chi è l'uomo?*, Milano 1971.

²⁰ W ten sposób np. O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, Göttingen 1975, s. 151 i przypis 613; F. Festorazzi, *Gen 1—3 e sapienza di Israele*, *Rivista Biblica Italiana* 27 (1979) 49, przyp. 36.

²¹ Por. uwagi W. Zimmerlina, *Der Mensch im Rahmen der Natur nach den Aussagen des ersten biblischen Schöpfungsberichtes*, *ZTK* 76 (1979) 139—158.

²² Dz. cyt., s. 207. Wypadałoby tu również wspomnieć Ps 8, gdzie nie zjawia się termin «obraz», lecz człowiek jest przedstawiony jako wicekról Boga, od którego otrzymuje panowanie nad stworzeniem.

²³ F. Festorazzi, *Modelli interpretativi della salvezza nell'AT*, *Rivista Bibl. Italiana* 25 (1977) 246—267, szczeg. 259.

ścią”²⁴. W ten sposób zostaje słusznie podkreślony soteriologiczny wymiar obrazu Bożego.

e) Wszystkie omówione wyżej interpretacje dążą do ustalenia pewnego oddzielenia między człowiekiem i resztą stworzenia, właśnie na podstawie idei obrazu Bożego.

Być obrazem Boga stanowiłoby więc rys odróżniający i wyłączny dla człowieka, który jest w ten sposób oddzielony od wszystkich innych stworzeń, z którymi jedynym związkiem jest panowanie, jakie sprawuje nad nimi jako istota wyższa. Czy jednak tekst biblijny rzeczywiście chce wyrazić przez obraz Boży tę wyższość, oddzielenie i wyróżnienie?

N. Lohfink²⁵ próbował nowej drogi, wychodząc z wewnętrznej analizy myśli tradycji kapłańskiej i ze studium struktury literacko-teologicznej opowiadania Księgi Rodzaju. Kategoria obrazu Bożego wchodzi do Biblii, po raz pierwszy, poprzez dokument kapłański (w. VI), który będąc opracowany w środowisku babilońskim, jest pod wpływem miejscowej kultury.

Spójrzmy panoramicznie na zapis kapłański. Zauważamy szybko, że w Księdze Wyjścia daje się wiele miejsca opisowi o budowie przybytku na pustyni (por. Wj 25—31. 35—40). Przybytek ma być wykonany „według wzoru (*tabnit*) mieszkania niebieskiego” (Wj 25, 9. 40), to znaczy mając za wzór samo niebo. Przybytek jest równocześnie dziełem pracy i techniki ludzkiej; jest dlatego ostatnim dopełnieniem całego stworzenia. Otrzymujemy więc ten wniosek: stworzenie jest dopełniane przez pracę ludzką i takie dopełnienie wyraża się w cudownym dziele, jakim jest przybytek. W przybytku, wykonanym według bożego wzoru, streszcza się jako w swoim szczycie całe stworzenie: „Nie tylko człowiek jest więc obrazem Bożym, lecz całe stworzenie doprowadzone do swojej doskonałej piękności przez pracę ludzką jest kopią (*Nachbild*) przestrzeni promieniowania Boga, Jego nieba”²⁶. Widać stąd, że pojęcie obrazu Bożego służy autorowi biblijnemu do uwydatnienia wielkiej jedności i ścisłego powiązania istniejącego między człowiekiem i stworzeniem.

Dla Lohfinka w. 28 zawiera przede wszystkim błogosławieństwo („bądźcie płodni i rozmnażajcie się”), które daje początek

²⁴ Tamże, s. 262. Na temat obrazu Bożego zob. również F. Festorazzi, *L'uomo immagine di Dio (Gen 1, 26-27) nel contesto totale della Bibbia*, *Bibbia e Oriente* 6 (1964) 105—117.

²⁵ N. Lohfink, *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg i. Br. 1977, s. 156—171 (dalej cytujemy: *Unsere grossen Wörter*); tenże, *Creazione e salvezza secondo il Codice sacerdotale*, *Bibbia e Oriente* 20 (1978) 87—96 (bądźmy cytować: *Creazione e salvezza*).

²⁶ *Unsere grossen Wörter*, s. 160—161.

różnym ludom ziemi („abyście zaludnili ziemię”), z których każdy ma wziąć w posiadanie swoje terytorium („i wzięli ją w posiadanie” = *kābaš*). Ludzie będą „przewodnikami i pasterzami” (takie jest znaczenie słowa *rādāh*, tłumaczonego zwykle przez «panować») świata zwierzęcego, współistniejącego w pokoju z człowiekiem, który jest jaroszem. W Rdz 1, 28 autor biblijny przedstawia rajski pokój między ludźmi i zwierzętami, który się zrealizuje w końcowym stanie świata. Ta pokojowa harmonia między ludźmi i zwierzętami jest konsekwencją obrazu Bożego, który jest w człowieku (w. 26). Dopiero po grzechu zostaje wprowadzona sytuacja, którą możemy nazwać stanem wojny między człowiekiem i zwierzętami, tak że panowanie ludzi łączy się z możliwością zabijania i jedzenia zwierząt: „Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm: tak jak rośliny zielone, dają wam wszystko” (Rdz 9, 3). Według Lohfinka więc tradycja kapłańska stara się uwydatnić powiązanie człowieka ze zwierzętami i rzeczami, głęboką jedność między ciałem ludzkim i kosmosem, między pracą i stworzeniem.

Ponadto trzeba zauważyć, że tekst Rdz 1, 1-2. 4a jest ułożony według schematu dni (6 + 1) oraz według rytmu pracy i odpoczynku (dni powszednie i szabat). W kodeksie kapłańskim Bóg stwórca jest Bogiem, który pracuje i odpoczywa, który się udziela i pozostaje w sobie samym. Człowiek jest stworzony na obraz takiego Boga! Przez sześć dni jego twórcza praca przemienia i dopełnia dzieła stworzenia; w siódmym dniu człowiek «odpoczywa» od pracy i spotyka swego Boga obecnego i błogosławiącego w kulcie. Praca ludzka nie jest alienująca i zniewalająca, lecz jest ustanowiona dla «odpoczynku», czyli dla kultu pochwalnego względem Pana stworzenia. „Bliskość kultowa Boga ma miejsce, wtedy, gdy człowiek — jako obraz Boży — osiąga w swej pracy nad przemianą świata rytm pracy i odpoczynku i przez pracę dokonuje tej przemiany świata, która umożliwia w odpoczynku od pracy spotkanie z Bogiem”²⁷. „W rytmie pracy i odpoczynku człowiek nie tylko odtwarza rytm Boży, lecz go kontynuuje, więcej nawet, wprowadza Boga i Jego rytm w ten świat”²⁸. Człowiek jest obrazem Bożym, jeśli pracuje i odpoczywa: „Również według tekstów mezopotamskich ludzie są stworzeni na obraz bogów. Skutkiem tego jest jednak tylko doprowadzenie ich do wypełniania pracy zamiast bogów, aby ci mogli być istotami czasu wolnego. Dla Izraela odwrotnie, ich jedyny Bóg jest tu Bogiem, który pracuje

²⁷ *Creazione e salvezza*, s. 94.

²⁸ *Unsere grossen Wörter*, s. 207; na temat „dnia siódmego” zob. N. Negretti, *Il settimo giorno*, Roma 1973.

i odpoczywa. Jeśli później stwarza On człowieka na swój obraz, oznacza to, że również człowiek — jak i jego Bóg — będzie istotą, która pracuje i wypoczywa”²⁹. Kategoria obrazu Bożego nie wykopuje przepaści między człowiekiem i światem, przeciwnie, jest pojęciowym narzędziem dla adekwatnego wyrażenia wielkiej jedności i głębokiej więzi między człowiekiem a stworzeniem.

f) Przedstawione dotychczas wyjaśnienia zakładają: 1) że «obraz» jest wskazaniem «czegoś» lub aspektem człowieka stworzonego; 2) że znaczenie «obrazu» trzeba zastosować do każdego człowieka; 3) że w pojęciu «obrazu» mieści się relacja (odróżnienia, wyższości, panowania, opieki i przemiany) ze stworzeniami.

C. Westermann neguje siłę tych założeń i wysuwa tezę według której: 1) wypowiedź z Rdz 1, 26-27 stanowi stwierdzenie o działaniu stwórczym Boga, a nie tyle określenie czegoś, co jest w człowieku; 2) *'ādām* (człowiek) jest terminem kolektywnym: w stworzeniu na obraz Boży myśli się przede wszystkim nie o jednostce istniejącej dla siebie, lecz o ludzkości, o rodzaju ludzkim; 3) relacja ludzkości z innymi stworzeniami jest złączona z błogosławieństwem Bożym a nie z obrazem Bożym³⁰.

Według Westermanna, temat obrazu Bożego jest zrozumiały w kontekście stwórczego działania Boga. To co Bóg decyduje uczynić, stworzenie, ma mieć z Nim pewną relację. Stworzenie człowieka na obraz Boży ma za cel pewien rezultat między Bogiem a człowiekiem. Stwórca stwarza stworzenie, które jest Mu podobne, aby mógł do niego mówić, a ono by mogło Go rozumieć. Obraz jest stworzony po to, aby mogło zdarzyć się coś między Bogiem i człowiekiem: ludzkość jest więc stworzona jako partner (*Gegenüber*) Boga. Ludzkość — każdy człowiek — jest stworzona, aby mogło się coś zdarzyć między nią a Bogiem, i aby jej życie nabrało właśnie przez to swego sensu. Być obrazem Bożym nie jest czymś, co jest *d o d a n e* do stworzoności, lecz znaczy że człowiek jest stworzeniem Bożym. Dlatego to, co tu jest powiedziane o człowieku, odnosi się po prostu do wszystkich ludzi, ponad wszelką różnicą rasy, religii, narodu. Ta godność udzielona człowiekowi jest tym, co stanowi fundament praw człowieka.

g) W tym krótkim przeglądzie pomiąłem analizę Rdz 5, 1-2; i 9, 6 w relacji do Rdz 1, 26-27. Nie wszyscy komentatorzy uważają za konieczne, by brać razem te trzy teksty. Z drugiej strony,

²⁹ *Unsere grossen Wörter*, s. 193.

³⁰ C. Westermann, *Creazione*, Brescia 1974, s. 98—112; tenże, *Genesis* (BK I/3), Neukirchen 1966, s. 215—220; tenże, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978, s. 83.

ramy krótkiego artykułu nie pozwalają na dokładniejsze potraktowanie.

Według mnie, rozwiązanie najbardziej przekonujące to połączenie tezy Westermanna i Lohfinka. Wola stwórcza Boga (Rdz 1, 26a: „Uczyńmy...”) jest uniwersalną wolą zbawczą: ludzkość jest stworzona do dialogu z Bogiem, który się udziela. Ludzie nie są więc stworzeni przez boga typu faraona, który chce ich uczynić niewolnikami, skazanymi na służalczą pracę, lecz przez Boga, który ich czyni podobnymi do siebie jako istoty, które pracują i odpoczywają. Bóg nie czyni człowieka narzędziem ani dla siebie, ani dla stworzenia: czyni go na swój obraz, wartością dla niego samego. Pojęcie «obrazu Bożego» wyraża zarówno powszechną wolę zbawczą Boga względem każdego człowieka, jak i wartość w sobie każdej osoby ludzkiej. Oczywiście, stojąc na gruncie antropologii semicko-biblijnej, zawsze cały człowiek jest włączony w to działanie stwórcze Boga i uczestniczy w przeznaczeniu i wartości powierzonej mu przez Boga.

Być-obrazem znaczy, że człowiek nosi wpisaną w swoje być-stworzeniem-Bożym wolę stwórczą Boga, która jest planem zbawczym lub wezwaniem do dialogu. Być-człowiekiem to być obrazem Bożym, to także relacja w cielesności istnienia.

Ludzkość ma ten cel: dialog z Bogiem. Ludzie nie są stworzeni dla innych celów (np. pracy — jak w Mezopotamii), poza Bogiem. Bóg jednak nie jest celem, który czyni z człowieka narzędzie: człowiek jest jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego.

3. Człowiek panem wszechświata (Syr 17, 1-4)

W tym urywku człowiek jest określony poprzez sprecyzowanie jego pochodzenia i jego końca (w. 1), lecz także przez funkcję panowania, jaką spełnia na ziemi (w. 2). Trzy cechy określają człowieka: jest śmiertelny, panuje nad ziemią, jest obrazem Bożym. Szczytową prerogatywą jest być obrazem Bożym³¹. Tematem centralnym perykopy jest panowanie człowieka, ziemskiego i śmiertelnego, nad zwierzętami. „Być obrazem Bożym nie polega na panowaniu, lecz dostarcza przesłankę do wykonywania go”³². Ben Syrach nie precyzuje, na czym polega być obrazem Bożym, atrybut, który człowiek posiada jako stworzenie Boże, lecz posługuje się Rdz 1,

³¹ Por. L. Alonso—Schökel, *The Vision of Man in Sirach 16, 24 — 17, 14*, w: *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York 1978, s. 235—245.

³² J. Jervell, *Imago Dei. Genesis 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960, s. 25.

26-27 dla rozwinięcia swej tezy³³. „Odwoływać się do stworzenia, aby wykazać, jak każda poszczególna istota stworzona ma swoje wyznaczone miejsce i winna spełniać określoną funkcję”³⁴.

4. Człowiek — obraz Boży — jest nieśmiertelny (Mdr 2, 23)

Tekst Księgi Mądrości jest bardzo późny, powstał około r. 30 przed Chr. i zależy z pewnością od Rdz 1, 26-27. Jednakże, w odróżnieniu od tekstu kapłańskiego, tutaj człowiek nie jest stworzony „na obraz”, lecz „jest obrazem” właściwości Boga³⁵. Istotne dla obrazu Bożego jest to, że się zostało stworzonym dla niezniszczalności, przeznaczenie, które tylko sprawiedliwi mogą osiągnąć. Choć człowiek został stworzony dla nieśmiertelności, śmierć weszła na świat (w. 24), ponieważ człowiek, obraz Boży, zbudował sobie idole, obrazy bóstw, i adorował je: śmierć jest więc następstwem idololatrii. Istotnie „adorowanie bożków bez imienia jest początkiem, przyczyną i końcem wszelkiego zła” (Mdr 14, 27) i bożki „zjawiły się na świecie przez ludzką głupotę, dlatego sądzony im rychły koniec” (14, 14).

W Mdr 7, 26 mądrość jest przedstawiona jako „obraz dobroci Boga”. W tym przypadku termin «obraz» brzmi jak synonim «odblasku», «zwierciadła», użytych w tym samym wierszu dla wskazania Bożego pochodzenia mądrości. Mądrość jest prawdziwym obrazem Bożym, zdolnym otrzymać szczęśliwą nieśmiertelność poprzez życie dobre i sprawiedliwe.

Mdr 2, 21-24 stanowi rodzaj podjęcia i ponownego odczytania Rdz 1—3. Tematy życia — śmierci, obrazu Bożego, grzechu — śmierci, planu Bożego, zachodzą również w tekście Księgi Rodzaju. Zauważamy, że nowa jest tu informacja o nieśmiertelności, pociągającej za sobą zmartwychwstanie ciała (por. Mdr 1, 14), o którym jednak nie mówi się wyraźnie. Cały człowiek, również co do ciała, jest obrazem Bożym, stworzonym dla nieśmiertelności!

Konkluzja

Stwierdzono: „Nauka o podobieństwie Bożym człowieka jest fundamentalnym tematem antropologii chrześcijańskiej i zawiera

³³ Odnośnie do miejsca w kontekście i pogłębionej analizy tej perykopy zob. L. G. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, Roma 1975, s. 271—283.

³⁴ Tamże, s. 268.

³⁵ Korzystam z krytycznego wydania J. Ziegler, *Sapientia Salomonis*, Göttingen 1962, s. 101, który ma lekcję „idiotetos”; tłumaczyć ją trzeba przez «własność» a nie przez «natura».

w sobie wszystkie jej tematy, tak że wychodząc od niej, można by rozwinąć systematyczną naukę o człowieku”³⁶. Z punktu widzenia teologii starotestamentowej, stwierdzenie to wydaje mi się emfaticzne i przesadzone. Jednakże trzeba uznać, że właśnie dlatego, iż Stary Testament określa naturę obrazu Bożego tylko pośrednio i w sposób ogólny poprzez kontekst, w którym go umieszcza, ta kategoria starotestamentowa jest otwarta na dalsze rozszerzenia i ubogacenia. W Nowym Testamencie Chrystus jest obrazem Ojca (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4), a człowiek jest obrazem Chrystusa (por. Rz 8, 29; Kol 3, 9-10; 2 Kor 3, 18). Jednakże to co NT mówi na temat „obrazu Bożego” nie jest wyraźnie postawione w relacji do zbadanych tu tekstów ST. Chrystus i człowiek są „obrazem” w sposób radykalnie nowy w porównaniu z ST, choć jest tu równocześnie kontynuacja starotestamentalnej treści obrazu.

Wychodząc z tematu obrazu Bożego w ST można pogłębić refleksję o ciele w różnych kierunkach, zakładając zawsze jedność konkretnego człowieka:

— cały człowiek jest obrazem Bożym, stworzonym do spotkania z Bogiem i do nieśmiertelności szczęśliwej z Nim, którą może on otrzymać przez pośrednictwo Bożej mądrości (por. Mdr 2, 23);

— cały człowiek jest wartością samą w sobie, nie może być nigdy instrumentalizowany ani przez Boga, ani przez innych;

— rytm «pracy i odpoczynku» jest wśród najgłębszych i istotnych wymogów człowieka jako obrazu Bożego. „Bóg nie ma już innego nieba, które by było poza tym światem, gdzie indziej. Chwała Boża jest w tym świecie, praca ludzka stwarza jej mieszkanie; «odpoczynek» człowieka jest świętą komunikacją”³⁷;

— człowiek jest słaby, ziemski i śmiertelny, lecz jest obrazem Bożym i ma w sobie Bożą siłę, która pozwala mu panować nad zwierzętami (por. Syr 17, 1-4). Posiada inteligencję i mądrość do poznania siebie i ustawienia się we właściwym miejscu wobec kosmosu i Boga (por. Syr 17, 6-10);

— cały człowiek, także w swoim ciele, jest stworzony do dialogu z Bogiem i do nieśmiertelnego życia.

tlum. ks. Julian Warzecha SAC

³⁶ W. Seibel, *L'uomo come immagine soprannaturale di Dio e lo stato originale dell'uomo*, w: *Mysterium Salutis*, t. 4, Brescia 1970, s. 550.

³⁷ N. Lohfink, *Unsere grossen Wörter*, s. 207.