

Ks. Krzysztof Gryz

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

Męskość i kobiecość jako znamiona obrazu Bożego w człowieku według Jana Pawła II

Wstęp

Zasadniczą treścią pierwszej perykopy o stworzeniu człowieka (Rdz 1, 26–28) jest wyrażenie „obraz i podobieństwo”. Według wielu teologów jest to jedno z najważniejszych stwierdzeń Starego Testamentu na temat człowieka, które w sposób bezprecedensowy podkreśla jego absolutnie wyjątkową pozycję w stworzonym świecie¹. Stwierdzenie, że człowiek jest obrazem Boga mówi nie tylko o jego wyższości i doskonałości w stosunku do innych stworzeń, ale wskazuje na jakościową różnicę między nimi. Mimo iż człowiek jest ściśle związany ze światem widzialnym, to jednak Biblia mówi o podobieństwie tylko w odniesieniu do Boga. Człowiek zatem nie jest podobny do innych stworzeń, choć posiada wiele cech wspólnych z nimi. Te cechy są jednak tak drugorzędne w porównaniu z odniesieniem do Boga, że tylko w stosunku do Niego można mówić o po-

¹ Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 80.

dobieństwie. Człowiek w stworzonym świecie, mimo iż jest jego częścią, jest kimś innym, nosi w sobie „coś” z Boga, co sprawia, że bardziej przynależy do Niego niż do świata.

Ojcowie Kościoła byli przekonani, że mimo swej lakoniczności, formuła obrazu Bożego zawiera w sobie podstawową zasadę bytu ludzkiego. Kierowani takim przeświadczeniem podjęli wielki wysiłek teologiczny, aby sprecyzować i określić, na czym polega obraz Boży w człowieku, w czym człowiek, będący stworzeniem, podobny jest do swego Stwórcy. Pod koniec IV wieku. Epifaniusz zebrał w swoim dziele *Panarion* wiele teorii, dotyczących obrazu Bożego². Sam będąc zaskoczony taką ilością interpretacji, stwierdził, że jest to ostatecznie tajemnica, którą zna jedynie Bóg. Tak, jak nie można w pełni opisać i zdefiniować samego Boskiego modelu, tak też nie można do końca określić, na czym polega Jego odbicie w stworzonej istocie, jaką jest człowiek. Człowiek jako obraz Boży jest istotą tajemniczą, analogicznie do niepoznawalności samego Boga.

Dziedzictwo teologiczne ojców Kościoła odnośnie do obrazu Bożego nie zawsze było jednakowo podtrzymywane i pielęgnowane przez refleksję teologiczną. Słuszna wydaje się w tym kontekście uwaga hiszpańskiego teologa Luisa Ladariego, który pisze, że przynajmniej w teologii zachodniej na wiele wieków pozostała ona nieco zapomniana. „Nie wydaje się – stwierdza Ladaria – żeby idea człowieka stworzonego na obraz Boży zawsze stanowiła czynnik determinujący dla antropologii teologicznej. Nie nadawano jej większego znaczenia, jak tylko to, że mówi o duchowej duszy”³. W ostatnich latach sytuacja uległa zmianie. Sobór Watykański II umieścił w centrum chrześcijańskiej koncepcji człowieka fakt bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boga⁴. Prawda ta stała się także punktem wyjścia dla antropologii Jana Pawła II. Już w swojej pierwszej encyklice

² Por. Epifaniusz z Salaminy, *Panarion seu adversus LXXX haereses*, 70: PG 41, s. 173–1200.

³ L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1997, s. 55.

⁴ Por. Sobór Watykański II, *Gaudium est spes*, 12. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Communion and stewardship: Human Persons Created in the Image of God* (23 VII 2004), 7–24.

stwierdza, że jeśli człowiek jest pierwszą drogą Kościoła, pierwszym przedmiotem jego duszpasterskiej troski, to właśnie dlatego, że nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże, które nie tylko określa jego naturę, ale także wyznacza ostateczne powołanie, do którego został przez Boga przeznaczony i wezwany do łaski i chwały w wiecznym zjednoczeniu miłości ze swoim Stwórcą⁵.

Pośród wielu aspektów, które Jan Paweł II wiąże z formułą obrazu i podobieństwa, zwrócimy uwagę na jeden, mianowicie ten, który łączy się z cielesną konstytucją człowieka, i co się z tym wiąże, z jego zróżnicowaniem płciowym. Czy ciało ludzkie w jego płciowej dwiistości uczestniczy w jakiś sposób w obrazie i podobieństwie do Boga, który jest Duchem? Zanim jednak odpowiemy na to pytanie, przyjrzyjmy się interpretacjom, które pojawiały się w historii teologii, i to nie tylko teologii katolickiej, ale także teologii prawosławnej i protestanckiej.

Obraz Boży a cielesność człowieka u ojców Kościoła

Teologia w ciągu wieków próbowała na różne sposoby tłumaczyć to lakoniczne wyrażenie Biblii o obrazie i podobieństwie człowieka do Boga⁶. W nich wszystkich można zauważyć dwa główne nurty interpretacyjne. Pierwszy odnosi obraz i podobieństwo do duchowej natury człowieka, czyli tego wymiaru, poprzez który różni się on radykalnie od świata zwierząt i wszystkich innych stworzeń i pozwala mu nad nimi panować. Aby to panowanie mogło się realizować, człowiek musi posiadać zdolność myślenia (rozum) i dokonywania wyborów (wolna wola). Na tę zależność wskazuje tekst Księgi Mądrości, który można traktować jako biblijny komentarz do pierwszego opisu stworzeniu człowieka: „Ty mądrością uzbroiłeś człowieka, aby panował nad istotami stworzonymi przez Ciebie (9, 2).

⁵ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 13. W swoich tekstach Ojciec Święty bardzo często odwołuje się do kategorii obrazu Bożego. Por. zestawienie, jakie dokonał T. Lis, *Antropologia teologiczna Jana Pawła II*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 17(2004), s. 118–121.

⁶ Por. L. Scheffczyk, *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969; H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, tłum. W. Szymona, t. 2/1, Kraków 2006, s. 303–321.

Wskazywano także na samoświadomość, osobowość, odpowiedzialność, czyli te wszystkie władze, które przypisujemy ludzkiej duszy. Tak więc to dusza ludzka jest właściwą zasadą podobieństwa człowieka do jego Stwórcy. Klasycznym przykładem takiego podejścia jest stanowisko św. Augustyna, który obraz i podobieństwo odnosi przede wszystkim do rozumnej duszy człowieka, dodając, że jej trzy władze odpowiadają osobom Trójcy Świętej: *mens – voluntas – amor*⁷

Inni autorzy nie zgadzają się z redukowaniem obrazu i podobieństwa tylko do wymiaru duchowego człowieka i twierdzą, że skoro cały człowiek w swej nierozdzielnej jedności duszy i ciała został stworzony przez Boga, to również i ciało w pewnej mierze partycypuje w obrazie. Taka interpretacja – sądzą – jest bliższa myśli hebrajskiej, która traktowała człowieka zawsze jako duchowo-cieleśną jedność. Przekonanie to pojawia się już w starożytności, w środowisku związanym ze szkołą antiocheńską. Ireneusz wychodząc z założenia, że bezpośrednim wzorem stworzonego człowieka jest Chrystus, jako prawdziwy Obraz Boga, twierdzi, że cały człowiek, jako byt duchowo-cieleśny jest obrazem Boga. Jest to możliwe dlatego, że modelem stworzenia Adama nie jest preegzystujący odwiecznie Logos, ale realne, historyczne Słowo Wcielone, które przyjęło ludzkie ciało.

Niegdyś mówiono – pisze – że człowiek został uczyniony na obraz Boga, nie było to jednak widoczne, ponieważ Słowo, na obraz którego został ukształtowany, było jeszcze niewidzialne. Również podobieństwo uległo szybkiej utracie. Gdy jednak Słowo Boże stało się ciałem, odnowiło obraz i podobieństwo, ponieważ, stając się człowiekiem, ukazało prawdę o obrazie, samo stając się tym, czym był jego obraz⁸.

W porządku historycznym człowiek niedoskonały jest wcześniejszy od doskonałego, ale w porządku teologicznym (tym, który jest odzwierciedlony w odwiecznym zamyśle Boga) pierwszym jest Człowiek idealny, Logos Wcielony, który wyciska swoje boskie pię-

⁷ Augustyn, *De Trinitate*, IX–XII. Por. L. A. Krupa, *Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna*, Lublin 1948.

⁸ Ireneusz, *Adversus haereses*, V, 16, 2. Por. wyczerpujący komentarz do tego tekstu A. Orbe, *Teología de san Ireneo*, Madrid 1987, s. 87–104.

no na ciele. Wpatrując się w obraz Chrystusa, Bóg stwarza Adama. Tym samym, dla Ireneusza, ciało ludzkie jest włączone w obraz Boży, ale nie jako obraz niewidzialnego Bóstwa, lecz obraz cielesnego Chrystusa. U podstaw takiego spojrzenia Ireneusza na obraz Boży leżała polemika antygnostycka, przeciwstawiająca się platońsko-gnostyckiemu pogładowi, że ciało jako element materialny nie jest godne zbawienia. Nie oznacza to oczywiście, że obraz Boży jest wyciśnięty przede wszystkim w ciele. Ireneusz z całą konsekwencją broni jedności cielesno-duchowej człowieka, odrzucając te poglądy, które redukowały człowieka do jednego z konstytutywnych elementów jego istoty, szczególnie do duszy lub ducha. Dotyczy to także opisu stworzenia, które w gnostyckim ujęciu mówiło o stworzeniu dwóch różnych ludzi: człowieka niebieskiego, boskiego i człowieka ziemskiego, który jest przemijalny. Ireneusz oba opisy stworzenia traktuje w sposób komplementarny. Ciało jest zdolne do przyjęcia Ducha Bożego, a tym samym do uwielbienia i zbawienia.

Co do relacji między obrazem i podobieństwem Ireneusz przypisuje temu pierwszemu cechy zewnętrżności i widzialności, podobieństwo natomiast odpowiada głębszemu przyłgnięciu do Boga.

Doskonały człowiek jest zmieszaniem i zjednoczeniem duszy przyjmującej Ducha Ojca i dołączonego do niej ciała, które jest ukształtowane według obrazu Boga (...). Człowiek ma obraz [Boga] w ukształtowaniu [cielesnym], podobieństwo zaś (...) otrzymuje przez Ducha⁹.

To podwójne zwrócenie się do Boga jako swojego prawzoru widzi Ireneusz jako konsekwencję zaangażowania się w akt stworzenia całej Trójcy. Bóg Ojciec powołuje do istnienia człowieka i realizacji swojego planu dokonuje przy współpracy Syna i Ducha Świętego. Ireneusz wykorzystuje tutaj obraz dwu rąk Boga (obecny we wcześniejszej tradycji, m.in. Klemensa Rzymskiego i Teofila Antiocheńskiego), którymi dokonuje dzieła stworzenia: są nimi Słowo i Mądrość, czyli Syn i Duch¹⁰. Za formę zewnętrżną, której w opisie

⁹ Ireneusz, *Adversus haereses*, V, 6, 1.

¹⁰ Por. Ireneusz, *Adversus haereses*, II, 30, 9; „Homo est enim temperatio animae et carnis, qui secundum similitudinem Dei formatus est et per manus eius plasmatus est, hoc est per Filium et Spiritus”, tamże, IV, praef., 4.

biblijnym przedstawia proch ziemi, odpowiedzialny jest Syn Boży, na wzór którego zostało uczynione ludzkie ciało, natomiast forma wewnętrzna, którą symbolizuje Boże tchnienie, pochodzi od Ducha Świętego i to On jest sprawcą podobieństwa do Boga.

Mimo iż obraz wiąże Ireneusz z ciałem, co wskazywałoby na pewną ontyczną statyczność, to jednak zarówno obrazowi, jak i podobieństwu przypisuje pewien rodzaj dynamizmu. Dzięki Chrystusowi obraz Boży odnawia się w człowieku i ujawnia się coraz bardziej, zmierzając do osiągnięcia podobieństwa, które również może się ciągle doskonalić. Kluczową rolę w tym procesie odgrywa Duch Święty, to On decyduje o podobieństwie do Boga¹¹. Podobieństwo, obecne w człowieku już w chwili stworzenia, sprawia, że staje się on otwarty na Boga, niemniej jednak nie jest w stanie w pełni Go pochwycić. Dokonuje się to stopniowo w historii zbawienia, w której człowiek dojrzewa dzięki sile sprawczej łaski. To dojrzewanie jest stopniowe, uwzględniające ludzką ograniczoność i wolność, niemniej jednak Bóg ciągle przygotowuje człowieka do niezniszczalności i wiecznego oglądania Go twarzą w twarz. Ireneusz twierdzi, że nawet po Wcieleniu nie posiadamy pełni Ducha Świętego. Stanie się to możliwe w chwili zmartwychwstania umarłych, kiedy Duch Święty przemieni człowieka, włącznie z jego ciałem, i sprawi pełne podobieństwo do Boga.

Podobne spojrzenie na obraz Boży w człowieku, który obejmuje nie tylko stronę duchową, ale i cielesną, odnajdujemy u Tertuliana¹², a także u niektórych ojców zachodnich: Hilarego z Poitiers (315–367)¹³, Grzegorza z Elwiry († 392)¹⁴, Aureliusza Prudencjusza (348–405)¹⁵ i Piotra Chryzologa (380–450)¹⁶. Myśl ta nie była na Zachodzie zupełnie obca, chociaż funkcjonowała w mniejszym stopniu, by potem zatracić coraz bardziej chrystologiczną interpretację stworzenia

¹¹ Tamże, V, 12, 4.

¹² „W tym, co wyrażało się w glinie, został pomyślany Chrystus, który miał stać się człowiekiem” (Tertulian, *De carnis resurrectione*, 6, 3). Por. także *Adversus Marcionem*, V, 8, 1; *Adversus Praxean*, XII, 3–4.

¹³ *Tractatus mysteriorum*, I, 2; *Tractatus super Psalmos*, 118, 10.

¹⁴ *Tractatus XX Origenis de libris Sacrosanctarum Scripturarum*, XIV.

¹⁵ *Apotheosis*, 302–311; 1039–1041.

¹⁶ *Sermo* 117: PL 52, 520 n.

człowieka, i to nie tylko w odniesieniu do Chrystusa, ale także w odniesieniu do odwiecznego Logosu.

Mimo iż łączenie pojęcia obrazu z cielesnym bytowaniem człowieka nie było obca – jak widzieliśmy – tradycji teologicznej, to jednak nie stawiano sobie zbyt często pytania o to, w jaki sposób konkretny przejaw cielesności, jaką jest męskość lub kobiecość, może być obrazem Boga¹⁷. Grzegorz z Nyssy wprost twierdzi, że nie może to być prawdą, dlatego że w Bogu nie ma podziału na płcie. Zróżnicowanie to wprowadził Bóg na końcu, do stworzenia już ukształtowanego, ze względu na przewidziany upadek człowieka i konieczność rozmnażania się drogą cielesną. Natomiast obrazem Boga jest to, co powstało w wyniku pierwszego stworzenia, a więc cała ludzka natura, rozumiana jako swoista jedność.

Powstanie naszej natury – pisze Grzegorz – jest zatem w jakiś sposób podwójne: jedno na Boże podobieństwo, drugie zaś z podziałem na płcie. Pismo mówi o tym nie wprost, ale sugeruje to, opisując wydarzenia w takim, a nie innym porządku. Mówiąc bowiem najpierw: „Stworzył Bóg człowieka, na obraz Boży go stworzył”, a następnie dodaje: „Mężczyznę i kobietę stworzył ich”, daje do zrozumienia, że to drugie stworzenie nie posiada przymiotów właściwych Bogu¹⁸.

Człowiek jest zatem dla Grzegorza istotą pośrednią, znajdującą się między dwiema przeciwstawnymi światami: naturą Bożą, która jest bezcielesna, nieprzemijająca i niezmienna, oraz bezrozumnym i zwierzęcym życiem. Łączy w swoim istnieniu cechy każdego z nich. Z natury Boskiej ma rozum i mądrość, które nie mają związku z podziałem na mężczyznę i kobietę, a z natury nierozumnej cielesną postać, podzieloną na męskość i kobiecość. Męskość i kobiecość nie przynależą do kategorii obrazu Bożego, ale związane są z naturą nierozumną, materialnym elementem współtworzącym ludzki byt.

¹⁷ Niektórzy współcześni egzegeci jak H. Gunkel, P. Humbert, L. Köhler wprost sprzeciwiają się łączeniu obrazu i podobieństwa ze zróżnicowaniem płciowym człowieka. Por. H. U. von Balthazar, *Teodramatyka*, dz. cyt., t. 2/1, s. 304-305.

¹⁸ Grzegorz z Nyssy, *De hominis opificio*, 16 (wyd. pol.: *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 93).

Bóg, przewidując upadek pierwszego człowieka, stworzył go zróżnicowanym płciowo, tak aby po grzechu mógł się rozmnażać. Gdyby człowiek nie upadł, przekazywałby swoją naturę następnym pokoleniom w podobny sposób, jak to czynią aniołowie, i ludzkość mogłaby się rozrósć do miary wyznaczonej jej przez Stwórcę.

Gdy zatem Bóg przewidział, że wolny wybór ludzkiej natury nie zwróci się ku dobru, lecz odejście od anielskiego życia, skoro miała porzucić ów sposób, w jaki aniołowie wzrastają w liczbę aż do pełni, wtedy, aby nie uszczuplać pełni ludzkich dusz, przeznaczył ludzkiej naturze sposób rozmnażania się odpowiedni dla tych, którzy ześliźnęli się w grzech: zamiast anielskiej wzniosłości zaszczerpił w ludzkiej naturze sposób rozmnażania się bydła i istot nierozumnych¹⁹.

Dla Grzegorza zróżnicowanie płciowe ma jednostronny wymiar, służy przede wszystkim prokreacji, przekazywaniu ludzkiej natury z pokolenia na pokolenie. Nie ma natomiast związku z samą ludzką naturą, człowiek jest człowiekiem - obrazem Bożym, niezależnie od tego, czy jest mężczyzną, czy kobietą. Inaczej mówiąc, Bóg nie odcisnął swojego piętna w męskości i kobiecości jako takich, ale w ludzkim duchu, który obecny jest zarówno w kobiecie, jak i mężczyźnie.

Obraz Boży jako osobowe istnienie człowieka w teologii prawosławnej

W teologii prawosławnej, zwłaszcza współczesnej podkreśla się, że obraz Boży to cały człowiek jako osoba, która - jako taka - jest zdolna do otwarcia na Boga i osiągnięcia pełnej doskonałości w podobieństwie do Niego. „Jako stworzony na obraz Boga - pisze W. Łoski - człowiek ukazuje się więc jako byt osobowy, jako osoba, która nie powinna być zdeterminowana przez naturę, lecz może naturę determinować, upodabniając ją do swego Boskiego Archetypu”²⁰. Na ten wymiar osobowy obrazu Bożego zwraca uwagę także Bułgakow, aczkolwiek w nieco inny sposób. Akcentuje relacyjny wymiar osobowego bycia człowieka, który ujawnia się w otwarciu na drugiego,

¹⁹ Tamże, 17 (wyd. pol., s. 99).

²⁰ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 105.

a tym samym budowaniu wspólnoty. Człowiek jako osoba jest w tym sensie obrazem Boskiej trójjedni, a ujawnia się to najpełniej w fakcie bycia mężczyzną i kobietą.

W swojej osobistej świadomości [człowiek] nosi obraz Boskiej hipostazy, a jako istota społeczna nosi także obraz hipostatycznej trójjedni, bowiem poznaje siebie nie tylko jako „ja”, ale także jako „ty” i jako „my” W swej męskiej i żeńskiej naturze człowiek posiada dwójaki obraz bytu duchowego, z prymatem rozumu, i z prymatem piękna oraz miłości, co odpowiada obliczu Drugiej i Trzeciej Osoby Trójcy Świętej²¹.

Ci – uważa Bułgakow – którzy ograniczają obraz Boży w człowieku do jego duchowej natury, w odróżnieniu lub nawet w przeciwieństwie do natury cielesnej, tym samym dzielą człowieka, ograniczają jego człowieczeństwo jedynie do duszy, ciało zaś pozostawiają losowi natury zwierzęcej²². Takie spojrzenie na ciało byłoby pomniejszaniem stworzenia, a nawet poniżaniem Stwórcy, który całego człowieka uczynił na swój obraz. Człowiek jest jeden i integralny, nie dzieli się na części, ciało i duszę, ale jest wcielonym duchem lub uduchowionym ciałem.

Jeśli osoba jest zasadą integrującą w sobie, jednoczącą wszystkie poziomy bytowania człowieka we wzajemnym przenikaniu się, tak, że ciało się uduchowia, a dusza ożywia ciało, to męskości i kobiecości nie można sprowadzać tylko do poziomu biologicznego, jako odrębności płci. Oba są specyficznym, sobie właściwym osobowym sposobem bytowania człowieka, które zachowując różnicowanie, są wewnątrznie ukierunkowane na siebie poprzez miłość. I właśnie to naturalne ukierunkowanie na drugiego w miłości jest znakiem obrazu Bożego. Takie rozumienie tej kwestii odnaleźć możemy w *Katechizmie Kościoła Prawosławnego*. Nie stwierdza on jednoznacznie, że męskość i kobiecość jako takie są obrazem Boga. Mówi najpierw, że zarówno mężczyzna, jak i kobieta są stworzeni na obraz Boga, mimo

²¹ S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, s. 120.

²² Por. S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 51. O różnicy między materią a cielesnością por. tenże, *Swiet Niewieczernyj*, Moskwa 1917, rozdz. II.

swjej różnorodności noszą w sobie Jego podobieństwo, tak jak wszyscy inni ludzie, którzy także różnią się między sobą²³. W innym jednak miejscu rozwija tę ideę, mówiąc, że stworzenie człowieka jako mężczyzny i kobiety predysponuje ich do miłości małżeńskiej i jedności dwojga, w której dzięki obecności Ducha Świętego odbija się miłość i jedność Trójcy. Miłość małżeńska, która łączy mężczyznę i kobietę, jest dla nich tą specyficzną łaską, która pozwala im urzeczywistnić podobieństwo Boże. Zacytujmy odnośny fragment:

Stworzył ich dwoje, zjednoczonych przez miłość, aby stali się jednym ciałem, aby dwoje stało się jednym, tak samo jak ich Boży Wzorzec: Trzech jest Jednym. Duch Święty pozwala mężczyźnie i kobiecie stawać się stopniowo „na obraz Boży”, stawać się autentycznymi osobami, które będą sobą wedle miary wspólnoty między nimi, tworząc jedność, choć pozostaną dwoma osobami²⁴.

W takim właśnie sensie, w jakim męskość i kobiecość obojga buduje ową niepowtarzalną jedność, a zarazem ją wyraża, można powiedzieć, że męskość i kobiecość jest obrazem Boga.

Obraz Boży jako *analogia relationis* u K. Bartha

Według szwajcarskiego teologa sedno obrazu, jako elementu konstytutywnego bycia człowiekiem, stanowi fakt, że człowiek jest istotą relacyjną. Jako człowiek znajduje się przede wszystkim w wyjątkowej i sobie właściwej relacji do Boga, a ten relacyjny wymiar ujawnia się szczególnie w odniesieniu „mężczyzna-kobieta”. Stąd Barth zwraca uwagę, że wyrażenie mówiące o tym, iż Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę jest poniekąd wyjaśnieniem, dopowiedzeniem i interpretacją pierwszego, wcześniejszego stwierdzenia, mówiącego o stworzeniu człowieka na obraz Boży²⁵.

²³ „Bóg stworzył mężczyznę i kobietę na swój obraz; cała ludzkość w swej różnorodności jest stworzona na obraz Boga” (*Bóg Żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 27).

²⁴ Tamże, s. 377.

²⁵ Por. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, cz. III *Die Lehre von der Schöpfung*, t. 1, Zürich 1948, s. 206.

Punktem wyjścia dla Bartha nie jest analiza tego wszystkiego, w czym człowiek różni się od zwierząt, aby dojść w ten sposób do zrozumienia, na czym polega obraz Boży w człowieku. Nie dlatego – twierdzi – człowiek jest podobny do Boga, że różni się od zwierząt, ale wprost przeciwnie – dlatego różni się od zwierząt, że jest podobny do Boga²⁶. Właściwym punktem odniesienia może być zatem tylko sam Bóg, a zatem refleksja *stricte* teologiczna, a dokładniej chrystopologia, czyli prawda o tym, że Bóg stał się człowiekiem w osobie Chrystusa.

Barth rozpoczyna w swojej dogmatyce rozdział poświęcony człowiekowi, którego postrzega jako tego, kto jest powołany do bycia sojusznikiem Boga, od odpowiedzi na pytanie, kim jest Chrystus, jako że w nim odbita jest prawdziwa natura człowieka. Postrzegając Chrystusa przez pryzmat Jego bóstwa, możemy powiedzieć, że jest człowiekiem dla Boga, natomiast z punktu widzenia jego człowieczeństwa trzeba powiedzieć, że jest człowiekiem dla ludzi. W Chrystusie Bóg objawia swoją wolę wobec człowieka, jaką jest zaproszenie go i ofiarowanie mu wspólnoty z sobą samym. To jest istota zbawienia. Tym samym, Bóg objawia, jaka jest Jego wewnętrzna natura, Jego istota. Barth stwierdza, że Bóg jest wzajemnym odniesieniem, jest relacją (*Beziehung*). Mimo iż jest jeden i jedyny, nie jest samotny. Do natury Boga należy wspólnota, bycie razem (*Zusammensein*), bycie z drugim (*Mitteinandersein*) i bycie dla drugiego (*Füreinandersein*)²⁷ To jest prawda, którą ujawnia nam dogmat trynitarny. Jest to relacja nie tylko natury ontologicznej, ale znamionuje wszystkie „działania” Boga. Stąd równie dobrze możemy prawdę trynitarną wyrazić w innej formie: Bóg jest odwiecznie kochającym (*Liebende*), kochanym (*Geliebte*) i miłością (*Liebe*). Ta fundamentalna prawda o Bogu jest źródłem każdej relacji osobowej, między każdym „ja” i „ty” To właśnie objawił nam Jezus jako Ten, który dla nas stał się człowiekiem. Barth akcentuje tutaj szczególnie wyrażenie „dla nas” W Jezusie jako Tym, który jest dla człowieka (*sein für den Menschen*), ujawnia się najpełniej obraz Boga. Z tego względu i w tym sensie

²⁶ Por. tamże, cz. III, t. 1, s. 210–211.

²⁷ Por. tamże, cz. III, t. 2, s. 260.

można powiedzieć, że jest on prawdziwym „obrazem Boga niewidzialnego” (por. Kol 1, 15), obrazem w pełnym tego słowa znaczeniu. Barth wyciąga stąd wniosek, że w interpretacji obrazu Bożego nie można odwoływać się do analogii bytowej (*analogia entis*), tak jakby jakaś określona „część” w człowieku szczególnie odzwierciedlała Boga, lecz należy raczej mówić o analogii relacji (*analogia relationis*)²⁸. Obraz Boży nie jest żadną jakością człowieka, jak również nie ma sensu pytać jaka właściwość czy też zdolność do określonego działania, która cechuje człowieka określa jego podobieństwo do Boga. Obraz nie polega na tym, czym jest lub co może czynić człowiek. Obraz polega na tym, że człowiek jest w szczególnej relacji do Boga jako Jego partner²⁹

Być stworzonym na obraz Boga oznacza zatem zdolność do bycia partnerem Boga, Jego interlokutorem, to zdolność do nawiązania z Nim osobowych relacji i prowadzenia dialogu. Tę podstawową konstrukcję swojej natury odkrywa człowiek niejako pośrednio, poprzez odkrycie własnej dwoistości męsko-kobiecej. Człowiek odkrywa swoje bycie człowiekiem poprzez relację do drugiego. Tak Barth interpretuje drugi opis stworzenia człowieka, zawarty w Rdz 2, 18–25³⁰. Istota człowieka ujawnia się w spotkaniu z drugim. Tylko wtedy możemy określić swoje istnienie i powiedzieć „ja jestem” (*Ich bin*), kiedy człowiek odkryje istnienie „ty” (*Du bist*)³¹. Bóg wykorzystuje tę relacyjność bycia człowieka jako mężczyzny i kobiety i rodzącą się z niej miłość do dalszego objawienia swego planu, jakim jest przyzwanie człowieka z Bogiem, do którego został powołany i które jest celem jego istnienia. W tym sensie tekst z Księgi Rodzaju trzeba od-

²⁸ „Die Entsprechung und Ähnlichkeit die beiden Beziehungen besteht, daß die Freiheit, in der Gott sich selber setzt als der Vater und durch sich selber gesetzt ist als der Sohn und sich selber bestätigt als der Heilige Geist, dieselbe Freiheit ist, in der er des Menschen Schöpfer ist, in der Mensch sein Geschöpf sein darf, in der dies Verhältnis Schöpfer-Geschöpf von Schöpfer her begründet ist” (tamże, s. 262). „So ist das *tertium comparationis*, die Analogie zwischen Gott und Mensch sehr schlicht die Existenz im Gegenüber von Ich und Du. Sie ist zuerst für Gott konstitutiv; sie ist es dann auch für den von Gott geschaffenen Menschen” (tamże, cz. III, t. 1, s. 207).

²⁹ Tamże, cz. III, t. 1, s. 206–207.

³⁰ Tamże, cz. III, t. 1, s. 329–357.

³¹ K. Barth szczegółowo analizuje, co oznacza owo bycie w relacji do drugiego, czy też istnienie dzięki spotkaniu (*sein in der Begegnung*), cz. III, t. 2, s. 299–329.

czytywać w kontekście Pieśni nad Pieśniami, a także w kontekście Listu do Efezjan (zwł. 5, 22–32), w którym jest mowa, że małżeństwo jest obrazem oblubieńczej miłości Chrystusa do Kościoła³².

Communio personarum znakiem obrazu Bożego

Najwięcej uwagi poświęcił Jan Paweł II kategorii obrazu Bożego w człowieku w trakcie środowych audiencji ogólnych, wygłoszonych między 1984 a 1986 rokiem³³. Papież reasumuje teologiczną refleksję na temat obrazu Bożego, mówiąc że jest on tym, co pozwala człowiekowi zająć wyjątkowe miejsce w świecie stworzonym i to w dwu aspektach. Po pierwsze, człowiek nosząc w sobie szczególne podobieństwo do Boga, jest powołany do tego, by panować nad wszystkimi innymi stworzeniami, które zostały powołane do istnienia ze względu na niego. Wyraża się to zarówno w bezpośrednim nakazie danym przez Boga, by czynić sobie ziemię poddaną, jak też w zdolności do nadawania nazwy wszystkim stworzeniom, co sugeruje nie tylko wyższość człowieka, ale także jego uprawnienie do odkrywania i nadawania sensu wszystkim bytom. Ta zdolność wskazuje na istotne elementy obrazu Bożego. Są nimi: zdolność poznania samego siebie, doświadczenie własnego bytu w świecie, potrzeba wypełnienia własnej samotności. Po wtóre zaś, człowiek jako obraz Boga wykracza poza stworzony świat, którego jest częścią i nosi w sobie podstawowe ukierunkowanie na Boga. Jest zdolny do tego, by osiąść prawdziwe poznanie żywego Boga, z którym wchodzi w dialog. To jest dowodem na nadprzyrodzone wezwanie człowieka, które dopełni się w Chrystusie.

Jan Paweł II wskazuje na podwójny aspekt obrazu Bożego w człowieku. Przenika on całą osobę w jedności duchowo-cieleśnej³⁴.

³² Tamże, cz. III, t. 2, s. 358.

³³ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 257–274.

³⁴ „Człowiek stworzony na obraz Boży jest istotą złożoną z duszy i ciała, istotą, która z jednej strony należy do świata zewnętrznego, z drugiej zaś jest w stosunku do niego transcendentna. Jako istota złożona zarówno z ciała, jak i z duszy – jest on osobą. Ta prawda o człowieku jest przedmiotem naszej wiary, podobnie jak prawda biblijna o tym, że jest on stworzony na «obraz i podobieństwo» Boga; tę prawdę podaje

Niemniej jednak papież zaznacza, że to, co sprawia, iż ciało staje się prawdziwie ludzkim, jest dusza, w której zawiera się istotna podstawa obrazu Bożego³⁵. To właśnie dusza jest zasadą i ośrodkiem życia wewnętrznego człowieka, które realizuje się w zdolności do poznania i dokonywania wolnych wyborów, a ostatecznie w miłości. Dzięki temu człowiek pozostaje w szczególnym odniesieniu do Boga:

„obraz Boży” wyraża się przede wszystkim w tym odniesieniu: w relacji ludzkiego „ja” do Boskiego „Ty”. Człowiek poznaje Boga, a równocześnie jego serce i wola posiada zdolność do jednoczenia się z Bogiem (*homo est capax Dei*). Posiada zdolność do mówienia Bogu „tak”, ale również do mówienia „nie” Zdolność do przyjmowania Boga i Jego świętej woli, ale również zdolność do przeciwstawiania się jej³⁶.

Mówiąc o tym, że cały człowiek w jedności duchowo-cieleśnej jest obrazem Boga, papież zwraca uwagę przede wszystkim na zróżnicowanie człowieka, który stworzony został jako mężczyzna i kobieta. To zróżnicowanie nie prowadzi do przeciwstawienia sobie męskości i kobiecości jako sposobu bycia człowiekiem, ale jest komplementarne. To właśnie poprzez ciało Adam odkrywa w kobiecie istotę tożsamą z nim samym („ta dopiero jest kością z moich kości”), a zarazem znajduje odpowiedź na pytanie, kim jest on sam, odkrywa istotę własnego człowieczeństwa. Ciało, szczególnie jego obłubieńczy charakter (tzn. zróżnicowanie płciowe, które z natury swojej domaga się wzajemnego dopełnienia), pozwala Adamowi odkryć, że bycie człowiekiem polega na zdolności do bezinteresownego daru z siebie dla drugiego. To wzajemne odniesienie do siebie, które zasadza się na zdolności do daru z siebie samego, wyraża się w komunii osób (*communio personarum*), jaką zdolni są zbudować mężczyzna i kobieta w małżeństwie. Owa komunია, jako najdoskonalszy

stałe na przestrzeni dziejów Magisterium Kościoła” (tamże, s. 263). Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 11.

³⁵ „Chociaż więc w opisie «jahwistycznym» nie ma mowy o «duszy», to jednakże łatwo z tego opisu wywnioskować, iż życie, jakim człowiek został obdarzony w akcie stworzenia, posiada naturę, która przerasta zwykły wymiar cielesny (właściwy zwierzętom). Jest obdarzone ponadmaterialnym wymiarem duchowym, w którym zawiera się istotna podstawa «obrazu Bożego», którym – według opisu z Księgi Rodzaju 1, 27 – jest człowiek” (Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, dz. cyt., s. 263–264).

³⁶ Tamże, s. 271.

sposób bytowania człowieka z drugim, jest odbiciem komunii, która istnieje między trzema osobami Trójcy³⁷. A zatem dwoistość człowieka, stworzonego jako mężczyzna i kobieta, i zbudowana na niej zdolność do jedności we wspólnocie małżeńskiej, jedności, w której istotną rolę odgrywa nie tylko dusza, ale również ciało, jest dla papieża znakiem Bożego obrazu w człowieku³⁸. Człowiek, tak jak Osoby Trójcy, jest istotą relacyjną, tzn. zdolną do życia z innymi, wśród innych i przede wszystkim dla innych. Tę zdolność ujawnia komplementarna różnorodność, która charakteryzuje ludzkie ciało³⁹.

Tę relacyjność realizuje człowiek w odniesieniu do całego stworzonego świata, wobec drugiego człowieka, a także wobec Boga. Relacja człowieka w odniesieniu do świata przyrody wyraża się w panowaniu nad nim, w zarządzaniu nim i gospodarowaniu nim, w odniesieniu do świata ludzi wyraża się to w budowaniu komunii z drugimi, a w odniesieniu do Boga w przymierzu. Po to, by człowiek mógł tę swoją misję właściwie wypełnić na każdym poziomie, został obdarzony zdolnością poznawania prawdy i wolnością wyboru.

Aby w pełni uchwycić sens relacji, jaką Jan Paweł II dostrzega między obrazem Bożym a komunią osób, trzeba odwołać się do

³⁷ „Człowiek jest obrazem Bożym nie tylko «jako mężczyzna i kobieta», ale również ze względu na wzajemne odniesienie obojga. To wzajemne odniesienie stanowi zrab «komunii osób», która zawiązuje się w małżeństwie i ukazuje pewne podobieństwo do jedności trzech Osób Boskich” (tamże, s. 270).

³⁸ Do tego nauczania papieża odwołuje się dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Communion and stewardship: Human Persons Created in the Image of God*, dz. cyt., 32–38.

³⁹ Do tego wątku obrazu jako zdolności do bycia w relacji do drugiego, która to zdolność jest odbiciem wewnętrznego życia Trójcy, powróci papież w liście apostołskim *Mulieris dignitatem* (15 VIII 1988) w punkcie 6 i 7, który jest swoistą syntezą katechez o stworzeniu. Czytamy w nim: „Obraz i podobieństwo Boga w człowieku stworzonym jako mężczyzna i kobieta (w tej analogii, jaką można przyjąć pomiędzy Stwórcą a stworzeniem) oznacza więc także «jedność dwojga» we wspólnym człowieczeństwie. Ta «jedność dwojga», będąca znakiem komunii interpersonalnej, wskazuje na to, że w stworzenie człowieka zostało wpisane również pewne podobieństwo do Boskiej komunii (*communio*). To podobieństwo zostało wpisane jako właściwość osobowego bytu obojga, mężczyzny i kobiety – równocześnie jako wezwanie i zadanie. W obrazie i podobieństwie Bożym, które rodzaj ludzki nosi w sobie od «początku», tkwi fundament całego *ethosu ludzkiego*. *Ethos* ten będzie rozwijany przez Stary i Nowy Testament i jego szczytem jest przykazanie miłości”

wcześniejszych analiz dotyczących początku człowieka, przeprowadzonych w trakcie katechez środowych i zebranych w książce *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Analizując sens pierwotnej samotności i jedności, o których mówi drugi, jahwistyczny opis stworzenia człowieka (por. Rdz 2, 4-24), papież pisze, że w nich odkryć można proces „wyosobniania” się człowieka, tzn. uzyskiwania przez Adama świadomości siebie jako osoby. Pierwotna samotność, o której pisze Księga Rodzaju (2, 18), jest poszukiwaniem własnej tożsamości, poszukiwaniem własnej istoty, odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek pośród stworzonego świata⁴⁰. Pierwszym krokiem jest konfrontacja ze stworzonymi istotami, którym człowiek nadaje imiona⁴¹. Spośród nich nie znalazła się jednak pomoc dla człowieka. Oznacza to, że człowiek odkrywa swoją inność wobec wszystkiego, co zostało stworzone. Owa inność, a zatem i samotność, zasadza się na tym, że tylko człowiek jest istotą świadomą i wolną, że tylko on jest osobą. Świadomość tej odmienności jest związana z pierwszą, aczkolwiek jeszcze niepełną, świadomością siebie – samoświadomością, która mówi o podmiotowości człowieka⁴². Zarazem doświadczenie samotności mówi o szczególnej relacji człowieka z Bogiem. Tylko On może

⁴⁰ „Oto stworzony człowiek znajduje się od pierwszej chwili swego istnienia wobec Boga niejako w poszukiwaniu swojej istoty, rzecz można w poszukiwaniu swej definicji. Myśliciel współczesny powiedziałby może: w poszukiwaniu swej «tożsamości». Stwierdzenie, że jest sam wśród widzialnego świata, a w szczególności wśród istot żyjących ma dla tych poszukiwań znaczenie o tyle negatywne, że wyraża się w stwierdzeniu «kim nie jestem»” (Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 25). I dalej: „Człowiek jest sam, jest bowiem inny w stosunku do widzialnego świata, do świata istot żyjących” (tamże, s. 27).

⁴¹ „Tak więc pierwotne znaczenie samotności człowieka zostaje określone na podstawie swoistego testu, czy też egzaminu, który człowiek zdaje wobec Boga. Poprzez ów test człowiek uświadamia sobie zarazem swoją nadrzędność – czyli «niesprowadzalność» do żadnego rzędu (gatunku) istot żyjących na ziemi” (tamże, s. 25).

⁴² „Samoświadomość idzie w parze ze świadomością świata, wszystkich stworzeń widzialnych, wszystkich istot żyjących, którym pierwszy człowiek dał nazwy, aby stwierdzić swoją w stosunku do nich odrębność. Tak więc świadomość ujawnia człowieka jako tego, który posiada władzę poznawania w stosunku do świata widzialnego. Wraz z tym poznawaniem, które niejako wyprowadza go na zewnątrz jego istoty, człowiek równocześnie ujawnia się samemu sobie w całej odrębności tej istoty. Jest nie tylko istotowo – podmiotowo sam. Samotność oznacza zarazem podmiotowość człowieka, która buduje się poprzez samoświadomość” (tamże, s. 26-27).

być partnerem dla człowieka, a zarazem człowiek w spotkaniu z Bogiem staje zawsze sam w swojej osobowej odrębności i w swojej osobowej integralności (tylko „ja” i cały „ja”). „Człowiek jest sam – to znaczy: poprzez swoje człowieczeństwo, poprzez to, kim jest, jest zarazem ukonstytuowany w jedynej, wyłącznej i niepowtarzalnej relacji do samego Boga”⁴³.

Ten pierwotny moment wyosobniania się człowieka jest kluczowy dla jego tożsamości, a zrazem niezmiernie ważny w zrozumieniu prawdy o obrazie i podobieństwie: „Bez tak ugruntowanego znaczenia pierwotnej samotności człowieka nie może być zrozumiana i prawidłowo zinterpretowana cała sytuacja człowieka stworzonego na obraz Boży”⁴⁴.

W tym doświadczeniu samotności, poszukiwaniu prawdy o sobie, niebagatelną rolę odgrywa ciało. To poniekąd dzięki niemu człowiek odkrywa swoją inność. Adam, stworzony z prochu ziemi, którego łączy tak wielkie podobieństwo do świata zwierząt (w wymiarze biologicznym i fizjologicznym), nie powinien czuć się samotny między nimi. Mógłby łatwo utożsamić się ze zwierzętami ze względu na owo „cielesne” podobieństwo. Tego jednak nie czyni. I nie pozwala mu na to właśnie jego ciało.

Ciało, poprzez które człowiek uczestniczy w widzialności świata stworzonego, unaocznia mu zarazem to, że „jest sam” Inaczej nie mógłby dojść do tego przeświadczenia, o którym mówi nam tekst (por. Rdz 2, 20) – gdyby mu tego nie uświadamiało, poniekąd nie unaoczniało, również jego własne ciało. Właśnie na nim świadomość samotności mogłaby się przede wszystkim załamać, mógłby na podstawie doświadczenia własnego ciała ów człowiek (*’ādām*) dojść do wniosku, że jest zasadniczo podobny do innych istot żyjących (*anima-lia*) – a jednak czytamy, że do takiego wniosku nie dochodzi; dochodzi natomiast do przeświadczenia, że „jest sam”⁴⁵.

Oznacza to, że ciało uczestniczy w osobowym wymiarze bytowania człowieka, nie jest zewnętrznym „naczyniem”, w którym umieszczony jest człowiek-osoba. Ono jest przeniknięte osobowo-

⁴³ Tamże, s. 28.

⁴⁴ Tamże, s. 27-28.

⁴⁵ Tamże, s. 28-29.

ścią, jest naznaczone podmiotowością istoty ludzkiej. Ten sens cielesności podkreśla jeszcze, według Jana Pawła II, przykazanie czynienia sobie ziemi poddanej, które otrzymał człowiek jako istota świadoma i wolna. Panowanie nad ziemią nie ma tylko wymiaru duchowego, ale realizuje się poprzez pracę, w którą zaangażowane jest ciało. A zatem człowiek panuje nad ziemią – a jest to znak obrazu Bożego – poprzez rozum, wolę i ciało. „Człowiek jest podmiotem nie tylko przez samoświadomość i samostanowienie, ale również przez swoje ciało. Konstytucja tego ciała jest taka, że pozwala mu być sprawcą specyficznym ludzkiego działania. W działaniu tym ciało wyraża osobę. Jest przeto przy całej swojej cielesności, materialności («ulepił z prochu ziemi») jak gdyby przeniknięte czy przezroczyście dla tego, kim człowiek jest (i kim ma być) dzięki strukturze świadomości i samostanowienia. Na tym właśnie opiera się podstawowe poczucie sensu własnego ciała, którego nie sposób nie wykryć w analizie pierwotnej samotności”⁴⁶. O ile zatem ciało współkonstruuje podmiotowość człowieka, o tyle można powiedzieć, że ciało również uczestniczy w „obrazie i podobieństwie” do Boga.

Stąd już pozostaje nam jeden krok do odpowiedzi na pytanie, czy i w jakiej mierze męskość i kobiecość mogą uczestniczyć w obrazie Bożym? Drugi opis stworzenia człowieka mówi o pojawieniu się kobiety. Jej stworzenie wpisane jest w proces dalszego konstytuowania się pierwszego człowieka, który nie zakończył się na etapie stworzenia Adama. Pierwszy człowiek pogrąża się w głębokim śnie, który jest – jak pisze papież – swoistym powrotem do niebytu, do momentu przed stworzeniem, aby wyłonić się z niego już jako mężczyzna i kobieta. Od tego momentu człowiek, „pełny” człowiek, jawi się jako jedność w dwoistości.

Definitywne stworzenie człowieka jest to stworzenie owej jedności dwojga, przy czym jedność oznacza przede wszystkim tożsamość natury = człowieczeństwa, dwoistość natomiast oznacza wszystko to, czym na gruncie tożsamości człowieczeństwa okazuje się męskość i kobiecość stworzonego człowieka⁴⁷

⁴⁶ Tamże, s. 31.

⁴⁷ Tamże, s. 37.

To zróżnicowanie nie jest bez znaczenia dla osobowej konstytucji człowieka, kobiecość odnajduje się w obliczu męskości, a męskość potwierdza się przez kobiecość.

Mężczyzna, odkrywając dzięki zróżnicowaniu płciowemu, że kobieta jest „dla niego”, odkrywa zarazem głębszy sens swojego osobowego bycia. Bycie osobą oznacza po prostu zdolność do bezinteresownego oddania się drugiej osobie jako daru w akcie miłości. Osoba to „bycie dla”

Tak więc owe dwa wyrażenia: z jednej strony „sam”, a z drugiej „pomoc”, wydają się po prostu kluczowe dla zrozumienia samej istoty daru na poziomie człowieka, jako treści egzystencjalnej wpisanej w całą prawdę „obrazu Bożego” Dar bowiem ujawnia jakby szczególnie prawidłowość bytowania osobowego – owszem, samego osobowego istnienia. Kiedy Jahwe Bóg stwierdza: „nie jest dobrze, ażeby człowiek był sam” (Rdz 2, 18), wskazuje, iż „sam” nie spełnia tej prawidłowości. Spełnia ją, bytując „z kimś” – i jeszcze głębiej, jeszcze gruntowniej: bytując dla kogoś⁴⁸.

W ten sposób ciało zostaje odkryte jako pomoc-dar dla siebie wzajemnie, a jednocześnie odkrycie to stanowi podstawę tworzenia komunii osób, w której poprzez wzajemne dopełnienie pokonuje się pierwotną samotność i odkrywa istotę człowieczeństwa, bycia osobą.

Ciało wyrażające kobiecość dla męskości i wzajemnie męskość dla kobiecości ujawnia wzajemność i komunie osób. Wyraża ją poprzez dar jako podstawową prawidłowość osobowego bytowania⁴⁹.

To odkrycie jest zarazem głębszym zrozumieniem, na czym polega bycie „obrazem Boga”

Chociaż cielesność i płciowość nie utożsamiają się bez reszty, bo – jak pisze papież – fakt, że człowiek jest ciałem wchodzi w strukturę osobowego podmiotu w znaczeniu bardziej podstawowym niż fakt jego zróżnicowania płciowego⁵⁰, to jednak „obrazem i podobieństwem Boga stał się człowiek nie tylko poprzez samo człowieczeństwo, ale

⁴⁸ Tamże, s. 57–58.

⁴⁹ Tamże, s. 59. „Stwierdzenie, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, znaczy zarazem, że człowiek jest wezwany do tego, aby bytować «dla» drugich, aby stawać się darem” (Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, 7).

⁵⁰ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 35.

także poprzez komunię osób, które stanowią od początku mężczyzna i niewiasta"⁵¹. Chodzi o to, że męskość i kobiecość z natury swojej stanowią ukierunkowanie na siebie nawzajem i ujawniają oraz predysponują człowieka do tworzenia komunii osób. Zróżnicowanie płciowe, nie tyle samo w sobie czy też jedynie z punktu widzenia biologicznego, ale jako osobowy sposób bycia ciałem ze względu na drugiego i dla drugiego, jest obrazem komunii Osób Bożych.

Człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii. Jest wszakże „od początku” nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska komunia Osób. W ten sposób opis drugi mógłby także dopomóc w trynitarnym rozumieniu „obrazu Bożego”⁵².

Do tej myśli powróci papież w *Liście do Rodzin*, wskazując, że zdolność człowieka do tworzenia wspólnoty osób, przede wszystkim tej jedynej i wyjątkowej, jaką jest małżeństwo łączące mężczyznę i kobietę w „jedno ciało”, odnajduje swój archetyp w Trójosobowej komunii Boga, a udzielona zostaje w darze obrazu, który człowiek otrzymał w momencie stworzenia⁵³.

Ale jeśli zróżnicowanie płciowe ma swój sens jednoczący, jest ukierunkowane na komunię osób, to posiada także drugi, właściwy sobie sens, którym jest płodność. „Tajemnicy jego [człowieka] kreacji («na obraz Boży go stworzył») odpowiada perspektywa prokreacji («bądźcie płodni i zaludniajcie ziemię»)”⁵⁴. Ludzkie rodzenie zakorzenione jest w stworzeniu i ono także przeniknięte jest obrazem Bożym. Być na obraz Boży to być zdolnym do ojcostwa i macierzyństwa. Obraz i podobieństwo do Boga wyrażone poprzez dwoistość człowieka jako mężczyzny i kobiety wyciska swoje piętno także na

⁵¹ Tamże, s. 39.

⁵² Tamże, s. 40.

⁵³ „Boskie «My» jest przedwiecznym prawzorem dla ludzkiego «my» – tego przede wszystkim, jakie mają stanowić mężczyzna i kobieta, stworzeni na obraz i podobieństwo Boga samego” (Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, 6). Papież dodaje, że ta analogia jest prawdziwa i rzeczywista oczywiście przy zachowaniu całej „dysproporcji bytowej”, jaka istnieje między Stwórcą i stworzeniem, (tamże, 7). Por. także Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, 7.

⁵⁴ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 13.

tej właściwej dla zróżnicowania płciowego aktywności, którą jest rodzicielstwo. Ono nie posiada tylko wymiaru biologicznego, jest w pełni osobowym działaniem, w którym zawarte jest piętno obrazu.

Księga Rodzaju używa tych samych słów, co przy stworzeniu innych istot żyjących: „rozmnażajcie się” - równocześnie jednak ich sens analogiczny jest bardzo wyraźny. Czyż nie jest to właśnie analogia rodzenia i rodzicielstwa, którą trzeba odczytywać poprzez cały kontekst? Żadna z istot żyjących poza człowiekiem nie została stworzona „na obraz i podobieństwo Boga” Ludzkie rodzicielstwo jest „biologicznie podobne” do prokreacji innych istot żyjących w przyrodzie, ale istotowo jest „podobne” - ono jedno - do Boga samego⁵⁵.

Na koniec trzeba zaznaczyć jeszcze, co podkreśla Jan Paweł II w *Mulieris dignitatem*, że prawda o tym, iż człowiek jako mężczyzna i kobieta jest obrazem Boga, nie oznacza, że w samym Bogu istnieje jakieś zróżnicowanie płciowe. Jeśli Pismo Święte (zwłaszcza Stary Testament) mówi czasem o Bogu, przypisując Mu cechy męskie albo kobiece, to fakt ten podkreśla jeszcze prawdę, że oboje są obrazem Boga: jeśli człowiek jako mężczyzna i kobieta jest obrazem Boga, to wynika z tego, „iż Bóg jest w jakiejś mierze «podobny» do człowieka i może być poznawany przez ludzi na zasadzie tego podobieństwa”⁵⁶. A wyraża ją na zasadzie analogii, stosując do Boga język antropomorficzny. Dotyczy to także tajemnicy rodzenia, które w Bogu nie posiada cech ani męskich, ani kobiecych, lecz jest całkowicie Boskiej natury, jest najdoskonalej duchowe. To z kolei pozwala człowiekowi zrozumieć, że jego rodzicielstwo, jako podobne do Boga, posiada także taki charakter, jest rodzeniem w pierwszym rzędzie duchowym, bardziej nawet niż biologicznym, a przynajmniej nie można go sprowadzić wyłącznie do tego wymiaru⁵⁷

⁵⁵ Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, 6. „Rodzenie zakorzenione jest w stworzeniu i za każdym razem poniekąd odtwarza jego tajemnicę” (Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 45).

⁵⁶ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, 8.

⁵⁷ „Wszelkie «rodzenie» w wymiarze stworzeń znajduje swój pierwowzór w owym rodzeniu, jakie jest w Bogu na sposób całkowicie Boży, czyli duchowy. Do tego absolutnego, pozastworzonego pierwowzoru, zostaje upodobnione wszelkie «rodzenie» w świecie stworzonym. Dlatego wszystko to, co w ludzkim rodzeniu jest właściwe dla mężczyzny, jak też i to, co jest właściwe dla kobiety - zarówno «ojcostwo», jak i «macierzyństwo» - nosi w sobie podobieństwo, czyli analogię do «rodzenia» Bo-

Zakończenie

Nauczanie Jana Pawła II na temat obrazu i podobieństwa Bożego wpisuje się w całą bogatą tradycję teologiczną, obecną zwłaszcza w pismach ojców Kościoła. Według papieża obraz Boży w człowieku posiada cztery podstawowe wymiary. Po pierwsze wyraża się w komplementarnej dwoistości człowieka stworzonego jako mężczyzna i kobieta, zdolnych do budowania komunii osób, a także ponieważ na jej bazie do nawiązania relacji z całym stworzonym światem. Po wtóre, obraz Boży mówi o rozumności i wolności człowieka, który tym samym staje się podmiotem, osobą. Po trzecie, człowiek uczyniony na obraz Boga jest na Niego wewnątrz, z natury swojej otwarty i jest zdolny wchodzić w relację z Bogiem, poszukiwać Go i zawiązywać z Nim przymierze. W tym powołaniu do obcowania z Bogiem, a więc w dziedzinie życia religijnego, zawiera się szczytowy moment obrazu i podobieństwa Bożego. Po czwarte, obraz Boży jest tym punktem odniesienia, który umożliwia – dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa – uczestnictwo w życiu samego Boga, co stanowi cel wszystkich relacji z Bogiem. To jest ten aspekt obrazu, który tradycja teologiczna wiązała z pojęciem „podobieństwa”⁵⁸.

Osobną kwestią pozostaje wyraźna zbieżność myśli Jana Pawła II z interpretacjami obrazu Bożego, obecnymi w teologii prawosławnej i u K. Bartha. Trudno przesądzać, czy jest to owoc wyraźnej inspiracji tej teologii, jako że nie znajdujemy nigdzie bezpośrednich odniesień do odpowiednich autorów, czy jest to raczej owoc indywidualnych poszukiwań opartych na wspólnym źródle, jakim jest biblijna prawda o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Obie hipotezy wydają się równie wiarygodne.

skiego i tego «ojcostwa», które w Bogu jest «całkowicie inne»: całkowicie duchowe i istotowo Boskie. Natomiast w porządku ludzkim – rodzenie jest właściwe dla «jedności dwojga»; oboje są «rodzicami», zarówno mężczyzna, jak i kobieta” (tamże 8).

⁵⁸ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, dz. cyt., s. 272.

Masculinity and Femininity as Features of God's image in Man According to John Paul II Summary

John Paul II's teaching on God's image and likeness inscribes itself in the whole rich theological tradition, which is present especially in the writings of the Fathers of the Church. According to Pope John Paul II, God's image in man has four basic dimensions. In the first place, it is expressed in the complementary duality of man created as a man and a woman, capable of building a community of persons, and also, on the basis of this communion, forming a relationship with the whole created world. Secondly, God's image speaks of cleverness and freedom of man, who thus becomes the subject, a person. Thirdly, man created to God's likeness is open to God internally, from his own nature, and is capable of entering into a relationship with God, search for Him and enter into a covenant with Him. In this calling to the communion with God, i.e. in the religious life, is the climax of God's image and likeness. Lastly, God's image is a point of reference which makes participation in the life of God Himself possible thanks to Christ's saving act. This participation is the aim of all relationships with God. This is this aspect of the image which theological tradition connected with the notion of "likeness"

A different issue is a clear concurrence of John Paul II's thought with the interpretations of God's image present in the Orthodox theology and in K. Barth. It is difficult to settle the question whether this is the outcome of a visible inspiration of this theology as we never find direct references to particular authors or whether it results from an individual quest based on a common source, which is the biblical truth about the creation of man as an image and likeness to God. Both hypotheses seem equally credible.