

KS. IRENEUSZ MROCZKOWSKI

Lublin-Płock

MISTERIUM CZŁOWIEKA STWORZONEGO

Po Soborze Watykańskim II i encyklice *Redemptor hominis* Jana Pawła II katolicy przywykli do pewnych formuł, które wydają się oczywiste i niepodważalne. Jedną z nich jest zdanie, że „człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”¹. Jednocześnie pamiętamy, że „Jezus Chrystus jest [...] zasadniczą drogą Kościoła”², a więc On jest drogą dla każdego człowieka, ponieważ jako „Syn Boży przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem [...]”³

Ostatni Sobór opisał owo zjednoczenie Boga z człowiekiem w Jezusie Chrystusie nie tyle za pomocą chalcedońskiej formuły zjednoczenia dwóch natur w osobie Wiecznego Logosu, lecz w sposób egzystencjalno-zbawczy: „On, Syn Boży [...] ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu”⁴.

W tym kontekście mówimy o „nowym człowieku” Jednocześnie coraz więcej ludzi mówi o „New Age”, wraz z jego synkretyzmem, zacieraniem granic ducha i materii, dobra i zła, granic płci i kultur. W wielkanocny poniedziałek 1992 r. w Londynie odbył się koncert ku czci Freddie Mercury'ego, zmarłego na Aids parę miesięcy wcześniej piosenkarza rockowego. „Dla syndromu New Age postać Freddiego Mercury'ego, z jego gwiazdorstwem, nonkonformizmem, ostentacyjnym biseksualizmem, manifestowanym do końca przywiązaniem do kultów Wschodu, zdaje się znów emblematyczna”⁵ Jeśli około miliarda ludzi śledziło to wydarzenie, to możemy pytać o zmianę rozumienia siebie przez

¹ J a n P a w e ł II. *Redemptor hominis* nr 14.

² Tamże nr 13.

³ GS 22.

⁴ Tamże.

⁵ J. G o w i n. *Przedstawienie musi trwać!* „Tygodnik Powszechny” 1992 nr 18 (2234) s. 3.

człowieka współczesnego, sposób odczuwania świata, typ wrażliwości religijnej, czy poczucie kosmicznego sensu bytu.

Jak więc należy rozumieć „nowego człowieka” w Chrystusie? Czy wierność judaistyczno-chrześcijańskiej koncepcji człowieka może być odpowiedzią na zapotrzebowania słuchaczy Mercury'ego, czy w misterium człowieka stworzonego na obraz Boży możliwa jest nowa synteza wiary i rozumu, ducha i ciała, autonomii i teonomii?

Aby odpowiedzieć na te pytania należy rozważyć rolę zaufania w samostanowieniu człowieka, znaczenie ludzkiej samotności i rozumienie obrazu Bożego w człowieku wraz z wypełnieniem tegoż przez Jezusa Chrystusa.

I. SAMOSTANOWIENIE I ZAUFANIE

Poszukiwanie prawdy ludzkiego doświadczenia uprawomocnia i nakazuje dostrzeżenie zarówno współczesnej perspektywy świata, uformowanej przez nauki przyrodnicze, jak i wyraźnej nieciągłości procesu mechanistycznego lub „materialistycznego”, którym niektórzy chcieliby wytłumaczyć ewolucję. W tym kontekście M. Polanyi stwierdza, że „szczytem intelektualnej perwersji jest wyrzeczenie się, w imię naukowego obiektywizmu, naszej pozycji jako najwyższej formy życia na ziemi oraz naszego powołania na drodze ewolucyjnej jako najważniejszego problemu ewolucji”⁶ Czysta teoria ewolucji biologicznej, mówiąca o ciągłości rozwoju i emergencji nowych form materii, zachodzących według praw przyrody, nie musi być przeciwna chrześcijaństwu⁷

Same biologiczne kryteria ewolucji umieszczają człowieka wyjątkowo wysoko w strukturze przyrody. Człowiek posiada zdolność do rozprzestrzeniania się w nadających się do życia środowiskach, tworzy nowe strefy adaptacyjne, jest bytem niezwykle złożonym pod względem zachowań i opieki nad potomstwem⁸. Jego indywidualizacja, inteligencja i uspołecznienie czynią go odrębnym jakościowo i ilościowo od wszystkich innych organizmów żywych⁹.

⁶ *The Tacit Dimension*. London 1967 s. 47.

⁷ Por. H.-E. H e n g s t e n b e r g. *Ewolucjonizm a nauka o stworzeniu*. W: *Kosmos i człowiek*. Kolekcja Communitio 4. Poznań-Warszawa 1989 s. 61.

⁸ Por. G. G. S i m p s o n. *The Meaning of Evolution*. London 1950 s. 262.

⁹ Por. A. R. P e a c o c k e. *Teologia i nauki przyrodnicze*. Tłum. L. M. Sokołowski. Kraków 1991 s. 134.

Dlatego biologicznej ewolucji nie można pomylić z ewolucjonizmem, a więc teorią zakładającą, że „warunkowa łączność pomiędzy wcześniejszymi i późniejszymi formami została przekształcona w łączność przyczynową [...] mówiąc krótko, wyższa forma istnienia byłaby równą niższej z dodaniem jej przeobrażenia”¹⁰. Naukowy paradygmat ewolucji pozostaje dotąd neutralny, dopóki nie jest powiązany z określoną interpretacją filozoficzną. Właśnie wierność ludzkiemu doświadczeniu każe nam przyjąć nie tylko to, że w człowieku „ewolucja przemieniła się w historię”¹¹, ale zapytać o wytłumaczenie bezwarunkowości ludzkiej etyki. Ewolucjonizm jako system ideologiczny relatywizuje zarówno podziw dla pięknego sposobu postępowania, jak i każdą dezaprobatę dla potworności. Nie da się przecież wykluczyć z doświadczenia człowieka negatywności, pojawiającej się w potrójnej formie: jako bólu, jako doświadczenia inności oraz myśli o konieczności¹².

Nie popadając w krańcowy egzystencjalizm, gdzie twórczy człowiek dociera do granic nicości, należy utrzymać samorozumiejącą refleksję człowieka między jego związaniem z biologią i otwarciem poza jej obręb. Między byciem ze świata i otwarciem poza. W tym sensie człowiek nie jest tylko ciałem, ale posiada swoje ciało. Może je sobie uświadomić i posługiwać się nim jako środkiem ekspresji dla swego samostanowienia. Wyprostowana postawa naszego ciała, specyficzny system równowagi, zdolność ruchowa kończyn oraz „plastyczność” ludzkich popędów świadczą nie tylko o wyjątkowej jakości biologicznej i morfologicznej człowieka. Świadczą o otwarciu na – niedostępny organizmowi zwierzęcemu – świat ducha, kultury i moralności.

Współczesna antropologia tematyzuje te problemy w kategorii osoby. Adekwatnego jej ujęcia nie wyczerpie jednak żadna definicja, która nie ujmowałaby napięcia między centralnością „ja” i ekscentrycznością jego otwarcia na świat i nieskończoność¹³. Samostanowienie człowieka, a więc odkrywanie podmiotu w jego przedmiotowości, nie może pominąć uczuć, nastrojów i namiętności ludzkich. Samostanowienie, ludzki trud istnienia, zakłada zaufanie jako istotny czynnik budujący ludzką podmiotowość. Kiedy rodzice tracą rolę pośrednika w doświadczeniu świata i życia, człowiek nie może przeżyć swej podmiotowości bez zaufania. Realizuje je w odniesieniu do drugiego człowieka, ale tak na-

¹⁰ H e n g s t e n b e r g, jw. s. 62.

¹¹ P e a c o c k e, jw. s. 137.

¹² Por. R. S p a e m a n n. *Filozoficzne problemy ewolucjonizmu*. W: *Kosmos i człowiek*, jw. s. 81-86.

¹³ G. Marcel twierdził, że istnieć oznacza dla osoby spełniać się przekraczając siebie; „jej dewizą jest nie sum, ale sursum” (t e n ż e. *Homo viator*. Tłum. P. Lubicz. Warszawa 1959 s. 28).

prawdę odnajduje w drugim siebie, swoją identyczność, tylko wtedy, gdy ma odwagę zaryzykować oddanie siebie, czyli przeżyć miłość¹⁴.

Gdy w zaufaniu potrafimy tak utożsamiać się z drugim, że własna potrzeba staje się ryzykiem miłości dla dobra drugiej osoby, mówimy o poświęceniu. Bezwarunkowa miłość nie może być jednak pomyślana bez wspólnego losu wszystkich ludzi, owej instancji, która podtrzymywałaby człowieka w całości bytowej i czasowej aż poza śmierć. Mówiąc inaczej, bez kogoś, komu można absolutnie zaufać.

W tak rozumianej osobie cielesność człowieka wyraża znacznie więcej niż materialność jego ciała. Cielesność jest warunkiem i sposobem samostanowienia człowieka, jego światowości, czasowości i historyczności¹⁵. Dlatego w cielesności musi manifestować się ustawiczny niedosyt, nakierowanie człowieka na nieskończoność, na istnienie „jakiegoś Naprzeciw poza wszelkim doświadczeniem świata”¹⁶. Jeśli tutaj mówimy, że zaufanie podstawowe jest wyrazem człowieczeństwa, to nie znaczy, że ono samo jest dowodem na istnienie Boga. Znaczy to tylko tyle i aż tyle, że kategoria zaufania precyzuje istotną potrzebę człowieka i sensowność mówienia o Absolucie.

II. SAMOTNOŚĆ CZŁOWIEKA

Korelacja między konsekwentnym myśleniem filozoficznym i teologicznym uwyraźnia się jasno, gdy rozpatrujemy biblijną prawdę o stworzeniu człowieka przez Boga. Zauważamy przede wszystkim to, że antropologia starotestamentalna była monistyczna w tym sensie, iż opisywała człowieka jako całość ożywioną¹⁷. *Bašar* wyrażało zewnętrzną postać człowieka, *nepheš* – siłę życia, a *ruāh* – twórczą siłę, pochodzącą od Boga. Jahwistyczna opowieść o stworzeniu określała całość człowieka jako „duszę żywotną” (por. Rdz 2, 7) (*nepheš*

¹⁴ Por. I. M r o c z k o w s k i. *Rola ciała w tożsamości osoby*. „Miesięcznik Pasterski Płocki” 1992 nr 4 s. 225-235.

¹⁵ Por. R. R a h n e r. *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Tłum. T. Mieszkowski. Warszawa 1987 s. 39.

¹⁶ W. P a n n e n b e r g. *Kim jest człowiek*. Paris 1978 s. 21.

¹⁷ Por. J. P. F i o r e n z a, J. B. M e t z. *Der Mensch als Einheit vom Leib und Seele*. W: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Hrsg. J. Feiner, M. Löhrer. T. 2. Einsiedeln 1966 s. 584-585; J. S c h a r b e r t. *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen*. Stuttgart 1962.

hajja). Według tego sposobu myślenia dusza jest nie tylko zasadą życia ciała, ale samym uduchowionym ciałem¹⁸

Duch w znaczeniu biblijnym nie ogranicza się do intelektu czy rozumu, ale jest stwórczą siłą życia. Dlatego *pneuma* w tekstach Pawłowych oznacza otwarcie na Ducha Świętego. Przecistawianie *sarx* i *pneuma* w człowieku ma tylko o tyle sens, o ile *sarx* określa to, co ziemskie i ograniczone, natomiast *pneuma* – to, co „niebieskie, otwarte na Boga”¹⁹

Nie wchodząc tutaj w niekończące się spory o ciało i duszę w człowieku, pragniemy zauważyć, że zarówno jedność człowieka jak i jego otwarcie na Absolut wyraża się egzystencjalnie w samotności ludzkiej. Nie można przeoczyć, że dyskurs o samotności pojawia się również w kontekście drugiego biblijnego opisu stworzenia człowieka. Przy tym chodzi tu „nie tylko o samotność «mężczyzny» wynikającą z braku kobiety”²⁰, ale przede wszystkim – o samotność wynikającą z natury ludzkiej, z samego człowieczeństwa.

Dokładniejsza analiza fenomenu ludzkiej samotności pozwala odróżnić osamotnienie (*loneliness*), gdy cierpimy z powodu odejścia najbliższych od odosobnienia (*solitude*), które, jak mówi P. Tillich, wyraża „chwałę bycia samotnym”²¹. W tym odosobnieniu człowiek ujawnia się samemu sobie w odrębności własnej istoty, jest inny w stosunku do widzialnego świata, „wyosabnia się od świata istot żyjących. To ciało unaocznia człowiekowi, że «jest sam», że może «uprawiać ziemię» i «czynić ją sobie poddaną»”²², że znajduje się zawsze w drodze ku pełnej identyczności siebie u „ja”, że – ostatecznie – w zaufaniu podstawowym przekracza granice skończoności.

Samotność jest związana z ludzką podmiotowością, a więc jego samoświadomością i samostanowieniem. „Oto powód – pisze Tillich – dla którego nawet Bóg nie może wyzwolić człowieka z jego samotności: w tym tkwi wielkość człowieka, że jest on bytem wewnątrznie ześrodkowanym (*centred within himself*). Oddzielony od swojego świata, jest zdolny postawić go przed sobą, może go poznać, pokochać i przekształcić. Bóg, stwarzając go panem ziemi, był zmuszony oddzielić go i wtrącić w samotność”²³

Samotność człowieka nie musi stać się tragedią. „Zdolne do samotności jest tylko to ja, które zrezygnowawszy ze wszystkiego, co pozwalało mu uważać się

¹⁸ Por. F i o r e n z a, M e t z, jw. s. 621.

¹⁹ Por. S. L y o n n e t. *L'Antropologia di San Paolo*. W: *L'Antropologia Biblica*. A cura di G. De Gennaro. Napoli 1987 s. 753-789.

²⁰ J a n P a w e ł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Città del Vaticano 1986 s. 24.

²¹ *Osamotnienie i odosobnienie*. „Znak” 1991 nr 431 s. 4.

²² Por. J a n P a w e ł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* s. 30.

²³ *Osamotnienie i odosobnienie* s. 4.

za istotę wśród innych istot, przestałoby być – jeśli tak wolno powiedzieć – dla siebie, gdyby świadomość siebie, jaką posiada, nie wytwarzała się w nim przez akt, który to ja bezwzględnie przerasta²⁴. Ten akt, wyrażający ekscentryczność człowieka, jego otwarcie na świat i Absolut nie jest możliwy do uczynienia przez jakiegokolwiek ludzkie obcowanie. Samotność otwiera człowieka na Boga. Nie w tym sensie, jakoby Bóg likwidował samotność jako odosobnienie. Chodzi o to, że człowieka – jako samotnego – konstytuuje relacja do nieskończoności, co wyraża definicja teologiczna, zwarta w pierwszym opisie stworzenia: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego nam” (Rdz 1, 26).

III. CZŁOWIEK JAKO OBRAZ BOGA

Historia interpretacji biblijnych wyrażeń „obraz” i „podobieństwo” jest długa i bardzo bogata. Wystarczy zwrócić uwagę na różnicę między szkołą aleksandryjską i antiocheńsko-syryjską. O ile ta pierwsza „pod wpływem myśli greckiej dopatrywała się obrazu Bożego jedynie w naturze duchowej człowieka, zwłaszcza w jego umyśle (*nous*) jako podmiocie łaski”, to ta druga „pod wpływem tradycji semickiej przyznawała godność obrazu Bożego również ciału ludzkiemu: na obraz Boży został stworzony cały człowiek”²⁵.

Św. Tomasz, który usystematyzował niejako interpretacje pisarzy chrześcijańskich za pomocą arystotelesowskich pojęć filozoficznych, stwierdził krótko: „Homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum”²⁶. Człowiek jest obrazem Boga jako istota duchowa, wolna i odpowiedzialna. Obraz Boży koncentruje się więc w aktach duchowych człowieka. Ciało ludzkie można odnieść do obrazu Bożego tylko „per modum vestigi”²⁷.

Poglądy Akwinaty odwrócił na początku naszego wieku H. Gunkel, który analizując Rdz 5, 1-3 doszedł do wniosku, iż obraz Boży wyraża podobieństwo fizyczne między ojcem i synem: „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”²⁸.

²⁴ J. N a b e r t. *Zgłębianie samotności*. „Znak” 1991 nr 431 s. 12.

²⁵ W. H r y n i e w i c z, A. N o s s o l. *Antropologia teologiczna*. EK t. 1 kol. 695.

²⁶ STh. I-II, prologus.

²⁷ STh. I q. 93 a. 6.

²⁸ *Genesis*. Göttingen 1917 s. 112.

Cielesny charakter obrazu Bożego podkreślał również K. Barth, który liczbę mnogą czasownika „uczyńmy” z Rdz 1, 26 połączył z ukonkretnieniem owego obrazu w postaci mężczyzny i kobiety (Rdz 1, 27). Obraz Boży mieści się w odniesieniu mężczyzna–kobieta i bardziej ogólnie w „Mitmenschlichkeit”, czyli w relacji interpersonalnej: „ja–ty”²⁹

Dzisiaj bibliści nie zgadzają się z tezą, że „obraz” Boży jest wskazaniem „czegoś” lub aspektem człowieka stworzonego³⁰. Stary Testament określa naturę obrazu Bożego poprzez kontekst, w którym go umieszcza. Być obrazem znaczy być stworzeniem Boga, który poprzez fakt stworzenia otwiera całego człowieka do dialogu z sobą. Wspólnota z Bogiem otwiera perspektywę nieśmiertelności za pośrednictwem Bożej Mądrości (por. Mdr 1, 14).

Pojęcie obrazu Bożego wyraża powszechną wolę zbawczą, dlatego odnosi się do wszystkich ludzi, nie wyłączając nikogo w zależności od różnic społecznych, narodowych czy jakichkolwiek. Czyni to bezcennym każdego człowieka, jako włączonego w dzieło stwórcze (por. Ps 8, 5-6). Ludzie nie są stworzeni, aby być środkami do innych celów poza dialogiem z Bogiem. Dlatego Jan Paweł II napisze, że „człowiek w świetle pierwszych zaraz zdań Biblii nie może być zrozumiały i wytłumaczony do końca przy pomocy kategorii, których dostarcza «świat» widzialny, świat ciał. I to pomimo, że sam człowiek również jest ciałem”³¹.

Wreszcie nie można rozumieć obrazu Bożego w człowieku jako czegoś statycznego. Tekst biblijny mówi o stworzeniu, a więc działaniu, dynamizmie³². Ów dynamizm wyraża się – ze strony człowieka – zarówno w pracy, odtwarzaniu rytmu Bożego w świecie, jak i w panowaniu nad zwierzętami (por. Syr 17, 1-4). Chociaż człowiek jest słaby, ziemski i śmiertelny, to jako obraz Boży posiada „mądrość do poznania siebie i ustawienia się we właściwym miejscu wobec kosmosu i Boga (por. Syr 17, 6-10)”³³

Takie ujęcie obrazu Bożego w człowieku wyraźnie postuluje całościowe traktowanie człowieka oraz otwarte jest na dalsze rozszerzenia i ubogacenia. Nie można przeoczyć, że obydwa postulaty nawzajem się warunkują. Nie do pomyślenia jest wyjaśnianie istoty człowieczeństwa (obraz Boży) przez odwoływanie się do „nieznanego” Boga, który pozostawałby tylko tajemnicą. Dlatego

²⁹ Por. *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. 3. Tl. 1. Zürich 1957 s. 204-233.

³⁰ Por. A. B o n o r a. *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*. „Communio”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny. 1982 nr 2(8) s. 3-15.

³¹ *Mężczyznę i niewiastę* s. 13.

³² Por. A. S o g g i n. *Alcuni testi chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento: i testi della Genesis*. W: *L'Antropologia Biblica* s. 51.

³³ B o n o r a, jw. s. 15.

cielesność człowieka, wyrażająca całość przeznaczenia osoby, musi spotkać się z Jezusem Chrystusem, który jest doskonałym obrazem (*eikon*) Boga Niewidzialnego (por. Kol 1, 15; Flp 2, 6). Czyż można nie dostrzec tu szczęśliwego wypełnienia tajemnicy człowieka w cielesności. Przecież Syn Boży stał się człowiekiem, podlegał rzeczywistemu cierpieniu ludzkiemu, rzeczywiście zmarł i wskrzesił i przekazuje swoje życie za pomocą sakramentów.

IV. WYPEŁNIENIE OBRAZU W CHRYSZTUSIE

Na płaszczyźnie chrześcijańskiej pełnym obrazem Boga jest Jezus Chrystus. W Kol 1, 15 św. Paweł czerpie motyw obrazu ze Starego Testamentu wyraźnie nawiązując do Rdz 1, 17 i Mdr 7, 26. Jeśli Chrystus jest „obrazem Boga Niewidzialnego” znaczy to, że „Bóg z natury swej Niewidzialny, a więc nierozpoznawalny, objawia się przez Syna Chrystusa, w Nim i przez Niego staje się widzialny dla ludzi (por. Mt 11, 27; J 17, 26)”³⁴. „Chrystus istniejąc w postaci Bożej” („*morphe tou Theou*”) (Flp 2, 6) jest nowym Adamem, który nie uległ pokusie wyniesienia, ale ogłosił się z chwały przyjmując wszystko, co związane jest z „*morphe doulou*” Była to droga ku zwycięstwu i wywyższeniu³⁵.

Tak więc teologia chrześcijańska musi łączyć kapłańską wypowiedź o obrazie Bożym w człowieku z Pawłową wizją Chrystusa jako obrazu Bożego (por. 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15; Hbr 1, 3). Jasno trzeba powiedzieć, że przejście do tego etapu, a zwłaszcza uczestnictwo w wypełnionym przez Chrystusa obrazie Bożym, nie jest możliwe bez wiary. Sama tzw. chrystologia „oddolna” – jak pisze W. Kasper – „skazana jest na niepowodzenie. [...] Od dołu wychodzimy jedynie o tyle, o ile jedność Boga i człowieka, również ze strony Boga, rozpatrujemy z punktu widzenia Jego faktycznego historycznego objawienia w Jezusie Chrystusie”³⁶

Jeśli w osobie ludzkiej odkrywamy napięcie między jej niepowtarzalnością (centralnością) i otwarciem ku Absolutowi, to podmiotowości „ja” nie można zbudować bez bezwarunkowej akceptacji, wyrażającej się w zaufaniu. Kategoria obrazu Bożego, rozumiana chrystologicznie, wypełnia owo przejście między niepowtarzalnością „ja” i otwartością „siebie” Nie jest to kategoria statyczna,

³⁴ J. G n i l k a. *Der Philipperbrief*. Freiburg–Basel–Wien 1968 s. 111-126.

³⁵ Por. A. J a n k o w s k i. *Listy więzienne. Do Filipian*. Poznań 1962 s. 113-120.

³⁶ *Jezus Chrystus*. Tłum. B. Białecki. Warszawa 1983 s. 255.

ale historyczna. Obraz Boży wyraża to, że człowiek „bezlitośnie wplątany w [...] skończoność i banalność dnia powszedniego”³⁷ ukierunkowany jest na nieskończoną tajemnicę Boga, otwarty na wspólnotę i świat, choć zawsze odpowiada za siebie i własną samotność.

Chrześcijańska realizacja obrazu Bożego w człowieku zakłada i karmi się doświadczeniem Jezusa Chrystusa. On bowiem ukazał, że Bóg jest inny, wolny, suwerenny i pełen chwały. Świadczy o tym zmartwychwstanie Chrystusa, do którego przystęp mamy tylko poprzez wiarę. Z drugiej strony Jezus Chrystus – Bóg wolny i suwerenny – uniżył się aż do śmierci, pokazując praktycznie, że Bóg jest miłością. Jezusowe posłuszeństwo, które stało się „miłością do końca”, buduje ludzką osobowość poprzez cnoty: wiarę, nadzieję i miłość. Dlatego w każdej definicji osoby musi znaleźć się element zaufania podstawowego realizowanego w uwierzeniu Bogu, który jest Miłością i który gwarantuje – jako Stwórca i Zbawiciel – wypełnienie ludzkiej nadziei.

W Kol 3, 10 czytamy, że Kolosanie „[...] przyoblekli nowego [człowieka], który wciąż się odnawia, ku głębszemu poznaniu [Boga], według obrazu Tego, który go stworzył” To przyoblekanie się w Chrystusa (por. Rz 13, 14) dokonuje się poprzez „głębsze poznanie Boga” (*epignosis*), czyli miłość. Wiara, nadzieja i miłość należąc integralnie do definicji osoby wskazują jednocześnie, że „przemiana, przekształcenie, jaka dokonuje się w chrześcijaństwie, jest skutkiem działania Pana Jezusa, jest łaską, a nie «samousprawiedliwieniem», «samoprzemiają»”³⁸. Dlatego chrześcijańskie cnoty teologiczne nie są do pomyślenia bez działania Ducha Świętego. W antropologii Pawłowej *pneuma* oznaczała człowieka animowanego Duchem Świętym lub samego Ducha Świętego. Z jednej strony duch ludzki nie jest konsekwentnie oddzielony od Ducha Świętego, z drugiej zaś Duch pobudza człowieka nie tylko do modlitwy (por. Rz 8, 26-27), ale i do miłości przynoszącej radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, samoopanowanie (por. Ga 5, 19-23).

Przeciwstawienie *sarx* i *pneuma* w człowieku ma więc o tyle sens, o ile pierwsze słowo oznacza zamknięcie w sobie (*homo incurvatus*), drugie – *pneuma* – oznacza sposób egzystencji Pana w Kościele, w poszczególnych wiernych i w świecie. „Dla Pisma Duch nie jest bezosobowo-witalną siłą natury (F. Nietzsche). Według Biblii człowiek dlatego nie należy do siebie, ponieważ cały należy do Boga i wszystko całkowicie zawdzięcza Bogu [...]. Jedynie Bóg posiada życie i jest życiem. Duch jest siłą życionością Boga. Jego

³⁷ Tamże s. 256.

³⁸ J. P y t e l. *Człowiek obrazem Boga w Nowym Testamencie*. „Communio” Międzynarodowy Przegląd Teologiczny. 1982 nr 2(8) s. 22.

żywą i życiodajną obecnością w świecie i w historii; Duch – to stwórcza historyczna siła Boga”³⁹

THE MISTERY OF THE CREATED MAN

S u m m a r y

New Age as the cultural-religious current constitutes a challenge for the basic category of Christian anthropology of „new man” in Christ. Is there a possibility for a new synthesis of faith and reason, spirit and body, autonomy and theonomy in the mystery of man created in God's image?

The author seeks to answer the above question first of all by means of an analysis of the principal confidence as an essential element of human subjectivity, as well as on the basis of solitude as an existential form of self-consciousness and self-determination.

Solitude opens man to the Absolute, what is called in the Bible creation in the image of God. Man was created for a dialogue with God. It is in Jesus Christ that the essence of man is clarified, when God, of His nature invisible, reveals Himself to people. Jesus' „love to the end” builds up human personality through faith, hope and love. That is why Christ's fulfilment of God's image in man responds to the basic confidence from the anthropological definition. It is put into practice in believing God who is Love and guarantees, as the Creator and Salvator, the fulfilment of human hope.

Translated by Jan Klos

³⁹ K a s p e r, jw. s. 264.