

ORYGINALNOŚĆ MAGISTERIUM JANA PAWŁA II O CZŁOWIEKU STWORZONYM NA OBRAZ BOŻY

ks. Janusz Giec
WT US Szczecin

Jak zauważa Jan Paweł II w swoich katechezach środowych, obydwie opowiadania z Księgi Rodzaju o stworzeniu człowieka (por. Rdz 1,26-27 i Rdz 2, 18-25) zbiegają się w twierdzeniu, że objawiona prawda o człowieku jako *obrazie i podobieństwie Boga* stanowi niezmienną „podstawę całej chrześcijańskiej antropologii”¹ Tę właśnie prawdę Papież rozwija i wyjaśnia w swoich dokumentach i katechezach.

W obecnym artykule chcemy pokazać nowość papieskiego nauczania o człowieku zgłębiając tematy: człowiek stworzony na obraz Trójcy świętej, gdzie zostanie rozwinięty wątek istnienia osoby w formie daru, oraz przyglądnijemy się cielesności człowieka, w której, według Jana Pawła II, zawarty jest obraz Boga. Aby uniknąć wszelkich niejasności przy zostanie również wyjaśniony problem posługiwania się kategorią analogii mówiąc o człowieku stworzonym na obraz Boży.

I. CZŁOWIEK STWORZONY NA OBRAZ BOGA - TRÓJCY ŚWIĘTEJ

1. Osoba na obraz Boży – podmiotowość człowieka na obraz Boży

Pojęcie *osoby* u Jana Pawła II implikuje naukę św. Tomasza, a co za tym idzie tomistyczne połączenie elementu materialnego i duchowego w człowieku. Według św. Tomasza, człowiek jest uczyniony z duszy i materii, ale nie jest po prostu ani jednym, ani drugim, ani sumą obydwu elementów, ale jest nową rzeczywistością, w której materia jest przyjęta przez ducha; jest *osobą*²

¹ MD 6; por. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Vatican 1986, 9-97.

² Por. *STh.*, I, qq. 29. 93.

Papież w tym punkcie, pod wpływem fenomenologii, podkreśla podmiotowość osoby ludzkiej: osoba ludzka zostaje przedstawiona jako centrum samoświadomości i samostanowienia³ Człowiek jest osobą, obrazem Boga poprzez swoją transcendencję, która przejawia się w wolności oraz samoposiadaniu i samostanowieniu. Transcendencja człowieka tłumaczy więc jego godność, jest źródłem jego wszystkich praw i jednocześnie przedstawia prawdę o człowieku, który jest stworzony *na obraz i podobieństwo* Boże.

Transcendencja człowieka przedstawia jego strukturę ontologiczną, która umiejscawia go w miejscu szczególnym, wewnątrz świata stworzonego i jednocześnie naprzeciw Boga. Jednak fundamentem ontologicznym tej jego godności jest bycie stworzonym *na obraz i podobieństwo* Boże. Innymi słowy, człowiek zawdzięcza swoją transcendencję faktowi stworzenia *na obraz i podobieństwo* Boże i jednocześnie człowiek jest obrazem Boga dzięki swej transcendencji.

Jeśli człowiek jest osobą *na obraz i podobieństwo* Boże, to - zauważa Jan Paweł II - może mieć swój wzór tylko w Bogu, *na którego obraz i podobieństwo* został stworzony. Transcendencja Boga tłumaczy transcendencję człowieka, bo ten ostatni został stworzony *na obraz i podobieństwo* (transcendencji) Boga⁴

Transcendencja człowieka *na obraz i podobieństwo* Boże otwiera człowieka w stronę tajemnicy Boga: Bóg stworzył człowieka na swój obraz, w kondycji *osoby*, mając na względzie relacje dialogu między Bogiem a człowiekiem. Transcendencja *osoby* pozwala człowiekowi decydować o sobie i o swoich relacjach interpersonalnych z Bogiem i drugą osobą ludzką.

W tym momencie musimy podkreślić dwa ważne elementy: po pierwsze, Jan Paweł II definiuje człowieka wychodząc od jego relacji z Bogiem; po drugie, ukazuje, że pojęcie *osoby* poza transcendencją zawiera także relacjonalność. „Być osobą na obraz i podobieństwo Boga - oznacza także bytować w relacji, w odniesieniu do drugiego *ja*. Przygotowuje to ostateczne samoobjawienie się Boga Trój-jedynego: jedności żyjącej w komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego”⁵

2. Osoba na obraz Boga Trójcy

Osoba objawia się jako pojedyncza struktura samoposiadania i samostanowienia. Ten kto posiada samego siebie może wejść w relacje o charakterze personalnym, uczynić dar z siebie i stać się darem dla innych. Samoposiadanie stanowi warunek wstępny do samoofiarowania. W ten sposób dar z siebie przedstawia

³ Por. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, 27-29.

⁴ Por. RH 14; DeV 36; LE 4. 6; MD 6-7. 18; FC 11. 22; JAN PAWEŁ II, *Człowiek – obraz Boży jako podmiot poznania i wolności*, w: *Katechezy. Bóg Ojciec*, Kraków – Ząbki 1999, 154-157; IDEM, *Opatrzność Boża a wolność człowieka*, w: *Katechezy. Bóg Ojciec*, 169-173.

⁵ MD 7; por. DeV 12; LE 4; FC 11; GS 22.

część integralną struktury ontologicznej *osoby*. Jest to kwintesencja antropologii filozoficznej Karola Wojtyły, którą często można spotkać w całym nauczaniu antropologicznym Jana Pawła II.

Zgodnie z „hermeneutyką daru”⁶, samo stworzenie pochodzi z daru Bożego i w konsekwencji cała rzeczywistość stworzona nosi w sobie znak daru miłości Boga. Człowiek jest najwyższym wyrazem daru Bożego. Został on stworzony *na obraz i podobieństwo* Boże i dlatego w swojej strukturze ontologicznej zostało „wpisane również pewne podobieństwo do Boskiej komunii”⁷, w ten sposób, że człowiek nosi w sobie strukturę daru i „nie może [on – dop. autora] odnaleźć siebie w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”⁸

W człowieku odbija się obraz Tego, który jest wzorem stworzenia – Trójca Święta. Dlatego też stać się obrazem Boga, który się ofiarowuje, nie jest zadaniem indywidualnym, ale zadane jest parze, tzn. osobom włączonym w komunie osób. Być osobą stworzoną *na obraz i podobieństwo* Boże, oznacza dla Jana Pawła II, być stworzonym w formie daru i funkcjonować w relacji z drugim *ja* w komunii osób.

Warto w tym miejscu rozważyć rozwój pojęcia osoby u Jana Pawła II. Tomasz z Akwinu przejął definicję *osoby* od Boecjusza (*rationalis naturae individua substantia*) modyfikując ją⁹ Boecjusz kładł akcent na substancji, podczas gdy św. Tomasz rozprawiając o nieprzekazywalności osoby, oznajmia jej zdolność do otwarcia się i komunikacji z innymi. Osoba dysponuje sobą (transcendencja) i jako taka jest zdolna do wejścia w relacje. Wewnątrz dyskusji o Trójcy, św. Tomasz analizuje wymiar relacyjny *Osób* Boskich. To pojęcie jednak nie zostaje przydzielone osobom ludzkim lub anielskim, ale pozostaje właściwe tylko *Osobom* Boskim. Tylko Bóg posiada jakość *osoby*, a stworzenia są osobami *secundum analogiam*¹⁰

Karol Wojtyła/Jan Paweł II czyni krok do przodu i aplikuje pojęcie Osoby Boskiej do pojęcia osoby ludzkiej. Tak zastosowane pojęcie *osoby* zostało następnie pogłębione i potwierdzone w myśli papieskiej poprzez analizę fenomenologiczną doświadczenia, które człowiek ma o sobie samym. W ten sposób wzbogacone pojęcie *osoby* zostało odczytane w świetle prawdy o stworzeniu człowieka *na obraz i podobieństwo* Boga (Rdz 1-2) i skonfrontowana z objawieniem nowotestamentowym o Trójcy Świętej¹¹ Według Papieża tylko nowotestamentowe obja-

⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, 54-59; MD 7.

⁷ MD 7.

⁸ GS 24.

⁹ Por. *STh*, I, q. 29, aa.1-4.

¹⁰ Por. *ibidem*.

¹¹ W swoim magisterium o człowieku, a bardziej precyzyjnie w swoich katechezach antropologicznych, Jan Paweł II powtórzył to co czynił wcześniej jako profesor KUL-u. Po-

wienie Chrystusa na temat Trójcy pozwala nam najpełniej zrozumieć bogactwo rzeczywistości *osoby*. Wzorem takiego rozumienia *osoby* jest sam Bóg jako Trójca, jako komunია Osób¹² „Jest to niezgłębione bogactwo rzeczywistości i niewysłowione pogłębienie pojęcia Osoby w Bogu, które możemy poznać jedynie dzięki Objawieniu”¹³

Wymiar relacyjny *osoby*, według Papieża, należy rozumieć w świetle wymiany miłości pomiędzy Osobami Bożymi. Życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi.

Co oznacza być *osobą* jest szczególnie widoczne na przykładzie Ducha Świętego. Przez niego bowiem Bóg bytuje na sposób daru: „Duch Święty jest *osobowym wyrazem* tego obdarowywania się”; „jest Osobą-Darem”¹⁴

Wynika z tego, że pojęcie *osoby*, według Jana Pawła II, oznacza nie tylko zdolność do wejścia w relacje, ale również powołanie do komunikowania się. Bycie *osobą* znaczy posiadać zdolność do samoofiarcowania się w miłości, która zmierza do najgłębszej komunii osób, która ma podstawę we wzajemnej wymianie daru z siebie. *Osoba* istnieje na sposób daru. Wymiana daru miłości przedstawia ontologiczny wymóg osoby i jest jego powołaniem¹⁵ Powiedzieć, że człowiek jest *osobą* stworzoną *na obraz i podobieństwo* Boże oznacza „że człowiek jest wezwany do tego, aby bytować *dla* drugich, aby stawać się darem”¹⁶; „staje się *eo ipso* faktem zaistnienia osoby *dla* osoby”¹⁷

Jan Paweł II swoimi rozważaniami na tematy: osoby – daru, wzajemności, istnienia dla drugich, powołania do miłości, wznosił się ponad filozofię idealii-

twierdził mianowicie stwierdzenia metafizyczne św. Tomasza, tylko, że argumentacja została ubrana w język biblijny i teologiczny: aby dojść do prawd metafizycznych zawartych w Księdze Rodzaju i aby uzupełnić je w aspekcie podmiotowym, Papież czyni pewien rodzaj egzegezy Rdz 2, metodologicznie bardzo zbliżonej do analizy fenomenologicznej człowieka. W ten sposób filozoficzne ujęcie *osoby* K. Wojtyły, zostało później pogłębione i potwierdzone również teologicznie. W analizach papieskich dotyczących pierwotnych doświadczeń człowieka (w teologii stworzenia) widoczny jest wpływ metody fenomenologicznej E. Husserla, który podkreśla w byciu ludzkim jego stan bycia podmiotem, a ten z kolei jest prowadzony naprzeciw świata stworzonego. Przy omawianiu tematów, które dotyczą człowieka w świecie, jak np.: małżeństwo, praca, solidarność, sprawiedliwość, i które służą jako podstawa antropologiczna dla tematów etycznych i moralnych widoczny jest wpływ personalizmu etycznego M. Schelera.

¹² Por. MD 7; DeV 12.

¹³ DeV 10.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Por. RH 10; DeV 10-12; FC 11. 18; MD 6-7. 24. 29. JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, 38-40.

¹⁶ MD 7.

¹⁷ JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, 39.

styczną, która tworzy podstawy dla indywidualizmu, jak i ponad tę, która głosi wyższość wspólnoty nad jednostką. Refleksje papieskie o *osobie* stanowią bardzo ważny przyczynek do współczesnej dyskusji na omawiany temat. W wersji papieskiej *osoba* jest (1) świadoma samej siebie (transcendencja osobista zawiera w sobie samoposiadanie i samostanowienie); (2) jest świadoma samej siebie jako różnej i oddzielonej od innych osób; (3) świadomość samej siebie przedstawia możliwość otwarcia się na drugą *osobę*, uczynienie dar z samej siebie i w wymianie daru z siebie (wzajemność) wejście w komunie osób.

Tak przedstawione pojęcie *osoby* oznacza pogłębienie i ważny wkład we współczesne poszukiwania teologiczne nie tylko w dziedzinie antropologii, ale również innych dyscyplinach teologicznych, a przede wszystkim teologii trynitarnej i chrystologii¹⁸

Magisterium papieskie o człowieku obrazie Boga daje ponadto bodziec dla pogłębienia duchowości małżonków chrześcijańskich i przedstawia fundament teologiczny dziewictwa konsekrowanego i celibatu kapłańskiego w Kościele.

3. Wymiar społeczny człowieka jako obrazu Trójcy w kontekście współczesnej dyskusji teologicznej

Wymiar społeczny człowieka jako obrazu Trójcy jest tematem obecnym już w teologii Ojców Kościoła, który jednak dość długo był niezauważany¹⁹ Dopiero od prac Matthiasa Josepha Scheebena na nowo jest obecny w dzisiejszej teologii. Teolog ten w stworzeniu Adama dostrzega symbol odwiecznego rodzenia Słowa,

¹⁸ Por. O'DONNELL J., *Il Mistero della Trinità*, Roma – Casale Monferrato 1989, 101-111; RUIZ DE LA PENA J.L., *La dignità dell'immagine: l'uomo, essere personale w: Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma 1992, 151-215; KASPER W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996.

¹⁹ U Grzegorza z Nyssy temat obrazu jest wiodącym w pierwszej części jego traktatu *O stworzeniu człowieka*. Człowiek jawi się jako ostatnie ze stworzeń, ponieważ został przeznaczony do królowania nad wszystkimi innymi stworzeniami. Owo królowanie ma związek z obrazem Bożym: człowiek został stworzony na obraz Boga, który rządzi wszystkimi stworzeniami. Odniesieniem dla obrazu jest Trójca (rozum, słowo, wolność), por. GRZEGORZ Z NYSSY, *O stworzeniu człowieka*, 1-8, PG 44, 124-128; por. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, IX, Kraków 1996, św. Augustyn widzi odbicie jedności i troistości w Bogu w indywidualnej duszy człowieka i w troistości jej właściwości (*mens-voluntas-amor* lub *memoria-intelligentia-voluntas*). Św. Tomasz konfrontuje człowieka obraz Boga z misterium Trójcy jako byt duchowy, który kocha samego siebie i w którym istnieją relacje personalne. Czyni on aluzję do życia rodzinnego, jednak odrzuca ją kiedy chodzi o Trójcę. W XII w. Ryszard ze św. Wiktora oświeca ludzką rzeczywistość rodzinną miłością między Ojcem i Synem, którą wzbudza trzecia osoba Duch Święty. Por. GENDRON. L., *Mystère de la Trinité et symbolique familiale. Approche historique*, Roma 1975.

podczas gdy pochodzenie Ducha Świętego byłoby symbolizowane przez stworzenie pośrednie Ewy²⁰

Pierwszym, który skonfrontował stworzenie człowieka na obraz Boga Trójcy z seksualnością ludzką, był Karl Barth. Znalazł on fundament biblijny dla tego odniesienia w liczbie mnogiej w Rdz 1,26 i zinterpretował to jako analogie relacji. Według Bartha istnieje odpowiedniość między relacją mężczyzna – kobieta z relacjami wewnątrz Trójcy Świętej²¹

Jan Paweł II jest natomiast pierwszym, który w magisterium Kościoła w sposób systematyczny traktuje ten temat. Już sam fakt podjęcia tego zagadnienia przez tak wysoki autorytet kościelny daje w pewnym sensie słuszność wcześniejszym poszukiwaniom teologicznym i takowe pobudza. Aktualna refleksja teologiczna na temat wymiaru społecznego człowieka obrazu Trójcy jest już dobrze rozwinięta, jednak Jan Paweł II pozostaje jako jeden z głównych protagonistów rozwoju teologicznego w tym kierunku i aktualnie jest głównym jego przedstawicielem, tym bardziej ze względu na jego szczególną posługę w Kościele.

„Człowiek staje się obrazem Boga nie tyle w chwili samotności, ile w chwili wspólnoty. Jest ono istotnie ‘od początku’ nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność Osoby, która rządzi światem, lecz także, i istotnie, obrazem niezbadanej boskiej komunii Osób. (...) Jest to oczywiście nie bez znaczenia także dla teologii ciała, raczej może stanowi nawet najgłębszy aspekt teologiczny tego wszystkiego, co można powiedzieć o człowieku”²²

Te słowa Papieża wskazują głęboki aspekt teologiczny człowieka obrazu Trójcy. Jednak jego magisterium odnoszące się do omawianego tematu, wyczerpuje się w większości wypadków w analizie doświadczenia człowieka, co reprezentuje drogę „wstępującą” ku tej konkluzji. Stwierdzenie, które przedstawione zostało powyżej, reprezentuje charakterystyczny punkt Jego nauczania. Zauważyć można jednak brak fundamentu równie pogłębionego jak ten pierwszy („wstępujący”), gdzie to stwierdzenie stanie się punktem wyjścia dla refleksji teologiczno-antropologicznej i gdzie przechodząc drogą „zstępującą”, zostaną rozwinięte inne bardzo ważne tematy, np.: znaczenie reszty stworzonego świata i społeczności ludzkiej; gdzie w świetle prawdy o cielesności ludzkiej zostanie rozwinięta chry-stologia i gdzie stanie się ona terenem, wewnątrz którego będzie uprawiana antropologia teologiczna z odnośnymi argumentami; gdzie także wychodząc od tego

²⁰ Por. SCHEEBEN M. J., *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. I, Freiburg im Breisag 1933, 877-881; *I Misteri del Cristianesimo*, Brescia 1960, 184-191.

²¹ Por. BARTH K., *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung*, t. III/1, Zürich 1970, 187-237.

²² JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, 40.

stwierdzenia będzie rozwinięty traktat eklezjologiczny o sakramentach i życiu chrześcijan.

Nie zostało również odpowiednio pogłębione zagadnienie, w jaki sposób człowiek, w którym odbija się obraz Trójcy ma wejść w to życie trynitarne; została pominięta również kwestia różnicy pomiędzy chrześcijaninem i nie-chrześcijaninem w tym co dotyczy tej prawdy.

Należy stwierdzić również, że Trójca Święta jako wzór człowieka obrazu Bożego w magisterium Jana Pawła II jest bardziej ontologiczna (relacja ontologiczna wymiany daru pomiędzy Osobami Boskimi który zostaje wyciśnięty w strukturze ontologicznej człowieka)²³ niż ekonomiczna, która aktualizuje się w ciągu historii zbawienia.

II. CIELESNOŚĆ CZŁOWIEKA: SAKRAMENT OBRAZU BOGA

Tradycyjna teologia znajdowała miejsce obrazu Boga w nieśmiertelnej duszy, to jest w naturze ludzkiej obdarzonej rozumem i wolnością. Ciało ludzkie natomiast najczęściej bywało wykluczone z dyskusji o obrazie Boga. Wyjątki stanowią pisma niektórych Ojców (Klemens Rzymski Teofil, Ireneusz, Tertulian, Piotr Chryzolog), którzy w polemice z gnozą, umiejscawiali obraz Boży w ciele ludzkim i uważali również ciało za część integralną człowieka obrazu Bożego. Trzeba podkreślić, że wspomniani Ojcowie, mimo że pobudzani motywem antygnostyckim, rozważają cielesność z perspektywy głębokiego motywu chrystologicznego²⁴ W Słowie Wcielonym, doskonałym obrazie Ojca i nowym Adamie widzieli prototyp stworzenia człowieka (pierwszego Adama) na obraz Boży. Ich stwierdzenie wyływają z pogłębionej chrystologii i przewyższają kontrowersję gnostycką. Według nich, Wcielenie jest tym wydarzeniem, które ukazuje w pełnym wymiarze obraz Boży w człowieku i dlatego popieranie gnozy oznacza całkowite niezrozumienie misterium chrystologicznego i chrześcijańskiego: stworzenia, wcielenia, odkupienia²⁵

Jan Paweł II wychodząc od filozofii personalistycznej, w której ciało jest sakramentem osoby, oznajmia, że prawda o stworzeniu człowieka na obraz Boży musi odzwierciedlać się również w cielesności człowieka. Do tego stwierdzenia dołączone jest doświadczenie człowieka, które ma o sobie samym i jest rozważane jako klucz hermeneutyczny biblijnego objawienia o człowieku. Rozważając wymiar społeczny osoby, Papież odnosi ją do dwupłciowości człowieka i na podsta-

²³ Por. MD 7; DeV 10.12; LE 4; FC 11; JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, 39 – 40.

²⁴ Por. ORBE A., *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969, 99-107.

²⁵ Por. RAPONI S., *Il tema dell'immagine-somiglianza nell'antropologia dei Padri*, w: *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981, 264-281.

wie tego konkluduje: jeśli człowiek jest obrazem Boga, bo został stworzony jako osoba i jeśli biseksualność człowieka odpowiada wymiarowi społecznemu osoby, więc prawda o człowieku stworzonym na obraz Boży musi odbijać się również w dwupłciowości człowieka i może być zrozumiana z pomocą doświadczenia, które człowiek ma o niej. W następnym kroku Jan Paweł II łączy wymiar społeczny człowieka i biseksualność ciała człowieka z dogmatem trynitarnym i konkluduje: „oblubieńcze znaczenie ciała ludzkiego i wymiar społeczny człowieka są „na obraz” Trójcy”²⁶

Znajdując się na progu tego misterium, próbując przeniknąć jego głębokości, Papież stwierdza, że „może stanowi to [trynitarny obraz człowieka – przyp. J.G.] nawet najgłębszy aspekt teologiczny tego wszystkiego, co można powiedzieć o człowieku”²⁷

Nie chodzi o to, by widzieć w seksualności człowieka tylko *vestigum trinitatis*, ale by rozpoznać również w dwupłciowości ważny moment aktualizowania się obrazu Boga Trójcy, który jest w człowieku i to w wymiarze proporcjonalnym do tego, w jaki sposób biseksualność wpływa na określenie osoby ludzkiej.

Nowość nauczania papieskiego o obrazie Boga, który odbija się w cielesności człowieka jest podwójna: po pierwsze - sama teologia ciała jest nowością w magisterium Kościoła i po drugie – oryginalne jest jego nauczanie o obrazie Boga, który odbija się w cielesności człowieka. Trzeba również podkreślić podwójny wkład, który Jan Paweł II dał antropologii teologicznej – wkład: w teologię ciała i w teologię obrazu Bożego.

1. Nowość „teologii ciała” w magisterium Kościoła

Pierwszym dziedzictwem nauczania Jana Pawła II o człowieku jest fakt, że sam Papież zajmuje się „teologią ciała” Trzeba mieć w pamięci, że w historii teologii ciało ludzkie nie było tematem, którym by się często zajmowano. Teologia ciała nie została nigdy wcześniej rozwinięta, mimo iż była zawsze obecna w jakimś zarysie. Filon Aleksandryjski na przykład, mając na uwadze fakt, że w drugim opowiadaniu o stworzeniu człowieka Ewa zostaje stworzona z żebra Adama, mówi o podwójnym stworzeniu: pierwszym idealnym i aseksualnym oraz drugim zróżnicowany seksualnie. Filon uważa, że pierwszy opis biblijny wskazuje na człowieka idealnego, aseksualnego, zgodnego z obrazem całości ludzkości, podczas gdy drugi opis wskazuje na człowieka upadku. Człowiek był więc na obraz Boga, póki był człowiekiem z pierwszego opisu. Wnioskować należy, że *imago Dei* jako taki był aseksualny, co nie wpływało na podział rodzaju ludzkiego na

²⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, 40.

²⁷ Ibidem.

mężczyzn i kobiety²⁸ Grzegorz z Nyssy nie mówi o podwójnym stworzeniu, ale seksualność człowieka pojawia się wraz z pierwszym grzechem, jednak nie jako jego konsekwencja, ale jako znak tego grzechu²⁹

Teologię ciała u Ojców Kościoła, znajdujemy przede wszystkim w nauce dotyczącej obrony ciała przed odrzuceniem go ze strony prądów manichejskiego³⁰ i gnostycznego³¹ lub przesadzonego kultu³²

²⁸ Por. FILONE DI ALESSANDRIA, *La creazione del mondo*, par. 134-153, Milano 1978, 131-142.

²⁹ Por. GREGORIO DI NISSA, *L'uomo (De hominis opificio)*, rozdz. 16-17, Roma 1982, 72-83.

³⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, 177-179; Manicheizm zawiera w sobie i rozwija elementy charakterystyczne dla każdej „gnozy”, to jest dualizm dwóch odwiecznych i z gruntu przeciwnych zasad oraz ideę zbawienia, które dokonuje się jedynie poprzez „poznanie” (gnoza), czyli samorozumienie. W każdym micie manichejskim występuje jeden bohater i powtarza się jedna sytuacja: dusza upadła więziona jest w materii i wyzwalana przez poznanie. Obecna sytuacja historyczna jest wroga człowiekowi, gdyż stanowi tymczasową i anormalną mieszaninę ducha i materii, dobra i zła, mieszaninę, która zakłada jakiś stan poprzedzający, pierwotny, w którym obie substancje były oddzielone i niezależne. Istnieją zatem trzy okresy: *initium*, czyli pierwotny rozdział; *medium*, to jest obecna mieszanina oraz *finis*, który będzie polegał na powrocie do pierwotnego podziału, na zbawieniu, pociągającym za sobą całkowite zerwanie Ducha z Materią. Materia jest w gruncie rzeczy pożądaniem, złym aspektem przyjemności, instynktem śmierci, który można porównać, jeśli nie utożsamić, z pragnieniem płciowym, z *libido*. Jest ono mocą usiłującą dokonać zamachu na Światło; jest ruchem beładnym, pragnieniem zwierzęcym, brutalnym, półprzytomnym. Adam i Ewa zostali zrodzeni przez dwa demony; rodzaj ludzki zrodził się z następujących po sobie odrażających aktów kanibalizmu i płciowości i zachowuje ślady tego diabelskiego pochodzenia, jakimi są ciało, będące zwierzęcą postacią archontów piekielnych, oraz *libido*, popychające człowieka ku łączeniu się w pary i do mnożenia się, to jest do utrzymania świetlanej duszy w więzieniu ciała. Człowiek, jeśli chce być zbawiony, musi starać się uwolnić swe „żyjące ja” (*nous*) od cielesności i ciała. Ponieważ materia osiąga najwyższy wyraz w pożądaniu, główny grzech zawiera się w związku płciowym (grzech cielesny), który jest brutalnością i zwierzęcością i poprzez rozrodczość czyni z ludzi narzędzia i współników Zła. Wybrani stanowią grupę doskonałych, których cnota posiada charakter ascetyczny, jako że wypełnia wstrzemięźliwość zalecaną przez trzy „pieczęcie”: „pieczęć ust” zakazuje wszelkiego przekleństwa i nakazuje powstrzymanie się od mięsa, krwi, wina i wszelkich napojów alkoholowych, nakazuje też post; „pieczęć rąk” nakazuje szacunek dla życia (życia „Światła”), zamkniętego w ciałach, w nasionach, w drzewach oraz zakazuje zbierania owoców, zrywania roślin, odbierania życia ludziom i zwierzętom; „pieczęć łona” zaleca całkowitą wstrzemięźliwość od aktów seksualnych.

³¹ Zdając sobie sprawę ze stanu człowieka upadłego, Jan Paweł II odrzuca wszelki ślad perspektywy manicheistycznej w patrzeniu na ciało i seksualność. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, 182-183: „manichejski sposób rozumienia i wartościowania ciała i płci człowieka jest zasadniczo obcy Ewangelii, jest niezgodny z właściwym sensem tych słów z Kazania na Górze, jakie wypowiedział Chrystus. Wezwanie do przewyciężenia pożądliwości ciała płynie właśnie z afirmacji osobowej godności ciała i płci i jej tylko służy.

W teologii współczesnej trzeba wymienić M. J. Scheebena, który próbował ustanowić analogię pomiędzy relacjami mężczyzna – kobieta - dziecko i relacjami pomiędzy Osobami Trójcy Świętej³³ Ponadto K. Bartha³⁴ i E. Brunnera³⁵ twierdzili, że obraz i podobieństwo, o których mówi Rdz 1,26-27, wskazują na komplementarność mężczyzny i kobiety. E. Przywara³⁶ natomiast w oparciu o wspomniany tekst buduje teologię oblubieńczą. Dla H. U. von Balthasara³⁷ jest oczywistością, że seksualność człowieka stanowi część obrazu Boga.

Mimo tych wcześniejszych prób można śmiało twierdzić, że Jan Paweł II ze swoimi twierdzeniami, starannością i powagą w opracowaniu teologii ciała i seksualności człowieka jest jednym z nielicznych współczesnych teologów, który z takim przekonaniem i oddaniem zajmuje się teologią ciała ludzkiego. Co więcej, jest papieżem i jako pierwszy z biskupów Rzymu w swoim nauczaniu, nie tylko sporadycznie lub okazjonalnie, ale w sposób systematyczny traktuje cielesność i seksualność człowieka. Jan Paweł II „był pierwszym, który wprowadził do języka magisterium wyrażenie ‘teologia ciała’”³⁸

Teologia ciała Jana Pawła II jest teologią człowieka, opowiedzianą w świetle ciała ludzkiego. Wychodząc od wizji człowieka w perspektywie jego cielesności, Papież zauważa pewną równoważność między „teologią ciała” i „antropologią adekwatną”³⁹ Ciało, oprócz znaczenia antropologicznego, ma również wielkie znaczenie teologiczne. Mówić o ciele znaczy mówić o człowieku stworzonym na obraz Boga i „teologia ciała” jest teologią obrazu Bożego.

2. Specyfika nauczania papieskiego o obrazie Boga wyrażonym w cielesności człowieka

Nowość nauczania Jana Pawła II na temat cielesności człowieka nie leży tylko w potraktowaniu ciała ludzkiego w sposób systematyczny i wprowadzeniu pojęcia „teologii ciała” do języka magisterium Kościoła. Jego nauczanie przed-

Gdyby ktoś chciał w tym właśnie widzieć manicheizm, byłby w zasadniczym błędzie”

³² Por. ROCCHETTA C., *Il corpo nella storia del cristianesimo*, w: *Per una teologia delle corporeità*, Torino 1990, 47–66.

³³ Por. SCHEEBEN M. J., *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. I, Freiburg im Breisgau 1933, 877-881; *I Misteri del Cristianesimo*, Brescia 1960, 184-191.

³⁴ Por. BARTH K., *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung*, t. III/1, Zürich 1970, 187-237.

³⁵ Por. BRUNNER E., *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin 1937, 102.

³⁶ Por. PRZYWARA E., *L'uomo. Antropologia Tipologica*, Milano 1968, 177-202.

³⁷ Por. BALTHASAR H. U. VON, *Teodrammatica*, t. II, Milano 1978, 335-369.

³⁸ CONCETTI G., *Le relazioni della coppia*, w: CONCETTI G. (red), *Giovanni Paolo II. Catechesi sul matrimonio*, Roma 1980, 48.

³⁹ JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, 94-95.

stawia również wkład w teologię ciała i w teologię obrazu Boga. Jego wkład w teologię ciała rodzi się w przyjęciu określonego stanowiska – w traktowaniu ciała ludzkie jako część integralnej *człowieka obrazu Bożego*. Wymiary podmiotowości i relacje z innymi podmiotami, człowieka stworzonego na obraz Boży, są nieodzownymi elementami hermeneutyki teologicznej ciała. Wartość, godność i znaczenie ciała są nierozdzielne od osobowości, relacyjności i od stworzenia *na obraz i podobieństwo* Boże. Wyjęte z tego kontekstu, ciało ludzkie zostaje odarte ze swojej godności i zredukowane do pewnego środka, przedmiotu. Nie jest możliwym oddzielenie człowieka od swego ciała. Tak samo nie jest możliwym oddzielenie ciała z jakości bycia obrazem Boga jak i oddzielenie ciała od osobowości i podmiotowości człowieka, które to zostały mu dane dzięki byciu stworzonym na obraz Boży.

Stąd powstaje także nowość w magisterium Jana Pawła II o człowieku, dotycząca teologii obrazu Bożego. Polega ona na nadaniu jakości obrazu Bożego ciału ludzkiemu, a nie tylko duszy ludzkiej jak to widziała przez wieki teologia⁴⁰ Obraz Boży, oznajmia Papież, jest wyciśnięty w ciele człowieka.

Magisterium Jana Pawła II jest pierwszym takim w historii, gdyż autor w sposób wyraźny połączył dwupłciową konstytucję cielesną człowieka z prawdą o stworzeniu na obraz i podobieństwo Boże i odniósł ją do Trójcy Świętej wskazując na oblubieńcze znaczenie ciała ludzkiego.

Powrót teologiczny rzeczywistości fizycznej człowieka, uczyniony przez Papieża, jak również zachwyt nad ciałem w jego zróżnicowaniu płciowym stanowią śmiałą innowację⁴¹ Zakorzenie ciała człowieka obrazu i podobieństwa Bożego w podmiotowości i relacyjności, stanowi okazję twierdzenia, z którego wyłaniają się inne, bardzo głębokie tezy teologiczne potwierdzone przez Biblię.

Uczestnicząc w godności osoby, ciało w ten sam sposób uczestniczy w godności obrazu człowieka⁴² Ono jest widzialnym faktorem transcendencji człowieka – sakramentem osoby i jego stworzenia na obraz Boży. Człowiek został stworzony jako mężczyzna i kobieta. Jeśli został stworzony na obraz Boży, to także jego dwupłciowość jest wyrazem stworzenia na obraz Boży i jest sakramentem widzialnym obrazu Bożego w człowieku. Człowiek również „w całej swojej cielesności jest podobny do Boga”⁴³ i dlatego w człowieku-ciele⁴⁴ odbija się jego wzór

⁴⁰ Por. SESBOÛÉ B., *Historia dogmatów*, t. II, Kraków 2001, 82-126.

⁴¹ Por. SPINSANTI S. *Il corpo nella cultura contemporanea*, Brescia 1985, 117.

⁴² Por. JAN PAWEŁ II, *Człowiek – obraz Boży – istotą duchowo-cielesną*, w: *Bóg Ojciec*, 152-153; IDEM, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, 55-56.

⁴³ IDEM, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, 40-41.

⁴⁴ W pojęciu najdawniejszych ksiąg biblijnych nie pojawia się przeciwstawienie dualistyczne „dusza – ciało” Jak już zostało podkreślone, można raczej mówić o połączeniu uzupełniającym „ciało – życie” Ciało jest wyrazem osobowości człowieka, i jeżeli nie wyczerpuje w pełni tego pojęcia, trzeba je rozumieć w języku biblijnym jako *pars pro toto*.

Trójca. Stworzony jako mężczyzna i kobieta człowiek „staje się obrazem Boga nie tyle w chwili samotności, ile w chwili wspólnoty” i poprzez wzajemne ofiarowanie siebie jest on „nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność Osoby, która rządzi światem, lecz także, i istotnie, obrazem niezbadanej boskiej komunii Osób”⁴⁵

Mężczyzna i kobieta wyrażają szczerzy dar z siebie poprzez swoją męskość i kobiecość, to jest poprzez wzajemne obdarowanie w jedności ich ciał. Ciało i seksualność człowieka są rozumiane jako miejsce spotkania i wymiany. Ciało staje się w całości językiem i środkiem komunikacji. Seksualność jest tu rozumiana jako część konstytutywna prawdy o człowieku stworzonym *na obraz i podobieństwo* Boże.

W takim przypadku ciało i dwupłciowość nie są już tylko sakramentem człowieka, ale ponieważ człowiek został stworzony *na obraz i podobieństwo* Boże – stają się obrazem i sakramentem obdarowania między-Bożego, komunii Osób Bożych. Język ciała jest językiem sakramentalnym⁴⁶ W języku ciała osób ludzkich odbija się życie Trójcy.

Wydaje się, że ten sposób myślenia o człowieku obrazie Boga czyni naprawdę nierozzerwalną częścią najgłębszego aspektu teologicznego⁴⁷ tego wszystkiego, co można powiedzieć o jego cielesności i seksualności a ponadto o człowieku jako obrazie Boga.

Teologia cielesności, w której odbija się obraz Boga w nauczaniu Jana Pawła II, bierze swój początek z misterium stworzenia i misterium odkupienia w Chrystusie, a także skupia się na dwóch punktach: na stworzeniu i odkupieniu. Stąd powstaje pytanie dotyczące relacji pomiędzy misterium wcielenia Chrystusa i kondycją cielesną człowieka w nauczaniu Jana Pawła II. Należy zaznaczyć, że opracowując teologię ciała, Jan Paweł II kilka razy odnosi się do misterium Wcielenia Chrystusa, a kiedy odnosi się do tej tajemnicy czyni to zawsze w perspektywie odkupienia⁴⁸ Wcielenie Chrystusa, według Papieża usprawiedliwia opracowanie teologii ciała:

„To zaś, że teologia może być również ‘teologią ciała’, nie może dziwić ani zaskakiwać nikogo, kto jest świadom tajemnicy i

⁴⁵ JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, 39-40; MD 7.

⁴⁶ Według Jana Pawła II to jest podstawa antropologiczno-teologiczna sakramentalności małżeństwa; por. MRÓZ M., *Il principio sacramentale dell'uomo e del matrimonio alla luce dell'insegnamento di Giovanni Paolo II, Ex Diss.*, Roma 1988.

⁴⁷ Por JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, 40.

⁴⁸ Por. DeV 50; JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, 96-97; 224-225. Papież rozważa tajemnicę Wcielenia jako początek tajemnicy Odkupienia i dlatego nie traktuje ciała ludzkiego w świetle tajemnicy Wcielenia, ale umieszcza go w odniesieniu do tajemnicy Odkupienia.

faktu Wcielenia. Przez to, że Bóg (Słowo) stał się ciałem, ciało weszło niejako głównymi drzwiami do teologii (czyli nauki o Bogu)”⁴⁹

Należy zauważyć, że tajemnica Wcielenia Chrystusa, mimo że daje impuls do opracowania teologii ciała, nie oświetla sensu kondycji cielesnej człowieka w świetle Chrystusa. Pomimo opracowania „teologii ciała” Jan Paweł II nie odsłania związku pomiędzy stworzeniem człowieka w kondycji cielesnej i Wcieleniem Chrystusa w taki sposób, aby ukazać w ciele człowieka stworzonego obraz Chrystusa, który ma się Wcielić. Nie znajdujemy tam związku, który oświetliłby cielesność człowieka stworzonego, w świetle cielesności Chrystusa Wcielonego. Związek ontologiczny pomiędzy cielesnością człowieka a Wcieleniem Chrystusa jest widziany tylko w perspektywie odkupienia i eschatologicznej realizacji człowieka⁵⁰ Pomimo więc faktu, że Wcielenie Chrystusa usprawiedliwia opracowanie „teologii ciała”, w nauczaniu papieskim nie jest ona opracowana wychodząc od

⁴⁹ JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, 96.

⁵⁰ W całym bogactwie nauczania Jana Pawła II znaleźliśmy tekst, który zaznacza „nową godność” wpisaną w ciało człowieka. Jest to katecheza wygłoszona 11 lutego 1981 r., nr 4. Tekst sugeruje godność ciała ludzkiego wynikająca ze zjednoczenia hipostatycznego we Wcieleniu Chrystusa: „Poprzez odkupienie każdy człowiek otrzymał od Boga jakby na nowo samego siebie, swoje ciało. Chrystus wpisał w ciało ludzkie — w ciało każdego mężczyzny i każdej kobiety — nową godność, skoro w Nim samym to ludzkie ciało zostało przyjęte do jedności Osoby Syna – Słowa. Wraz z tą nową godnością zrodziła się też poprzez ‘odkupienie ciała’ nowa powinność. (...). Owocem ceny odkupienia jest właśnie Duch Święty, mieszkający w ciele ludzkim jak w świątyni. W tym uświęcającym Darze każdy człowiek, każdy chrześcijanin otrzymuje siebie samego na nowo w darze od Boga. Ten nowy Dar (i dar) zobowiązuje. Apostoł odwołuje się do tego wymiaru zobowiązania, pisząc do ludzi wierzących, którzy mają świadomość Daru, ażeby przekonać ich, że nie należy popełniać ‘rozpusty’, nie należy ‘grzeszyć przeciwko własnemu ciału’ (1Kor 6,18). Pisze: ‘Ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała’ (1Kor, 6,13). Trudno było zwięźle wyrazić to, co niesie w sobie dla każdego wierzącego tajemnica Wcielenia. Fakt, że ciało ludzkie, stawszy się w Jezusie Chrystusie ciałem Boga – Człowieka, dostępuje przez to samo w każdym człowieku nowego, nadprzyrodzonego wyniesienia, z którym każdy chrześcijanin musi się liczyć w postępowaniu względem własnego’ ciała — i oczywiście względem ciała ‘drugiego’: mężczyzna względem kobiety, a kobieta względem mężczyzny. Odkupienie ciała oznacza ustanowienie w Chrystusie i przez Chrystusa nowej miary świętości ciała. Właśnie do tej „świętości” odwołuje się Paweł w 1 Liście do Tesaloniczan (4,3-5), pisząc o ‘utrzymaniu ciała w świętości i we czci’” Jednak cała katecheza traktuje o chrześcijańskiej cnocie czystości, wymaganej przez godność ciała ludzkiego, które zostało nabyte za wielką cenę i nie jest tam rozważana godność ciała ludzkiego poprzez fakt unii hipostatycznej. Również nie widać związku pomiędzy kondycją cielesną człowieka w tajemnicy stworzenia i Wcieleniem Chrystusa. Jest tam tylko wskazana „nowa godność” ciała człowieka historycznego, zranionego przez grzech, jednak odkupionego i wezwanego do utrzymywania czystości własnego ciała. Ta nowa godność ma swój fundament w Odkupieniu ciała, zapoczątkowane w przyjęciu ciała w misterium Wcielenia Chrystusa.

Wcielenia Chrystusa. Motywacja „teologii ciała” u Jana Pawła II jest natury personalistycznej a nie chrystologicznej jak u niektórych Ojców Kościoła (np.: Teofil, Ireneusz, Tertulian). Mimo tego w nauczaniu papieskim temat ten można umieścić wewnątrz rozważań o stosunkach między stworzeniem człowieka a Chrystusem, to jest między protologią i chrystologią.

III. PROBLEM ANALOGII

1. Analogia obrazu Bożego w magisterium Jana Pawła II

Communio personarum według Jana Pawła II odzwierciedla *communio Personarum*⁵¹ W *communio personarum* mężczyzny i kobiety widzimy jak w zwierciadle misterium Trójcy Świętej i ciągłą wymianę miłości pomiędzy osobami Bożymi⁵²

Prawda o stworzeniu świata, o powołaniu go z nicości do istnienia skiero-
wuje nas w stronę Boga Stworzyciela, który jest Bogiem Trójjedynym. Ojciec,
Syn i Duch Święty są jednym i wspólnym *principium* stworzenia, dlatego akcja
stwórcza pozostawia w rzeczach stworzonych „ślady Trójcy”⁵³ Działanie Trójcy
(*communio Personarum*) odzwierciedla się w sposób nieporównywalny w *com-
munio personarum*, które tworzą mężczyzna i kobieta. Obraz odzwierciedla tego,
który jest modelem i dlatego struktura ontologiczna człowieka mówi nam coś o
Bogu⁵⁴

„Być osobą na obraz i podobieństwo Boga — oznacza także
bytować w relacji, w odniesieniu do drugiego ‘ja’ Przygotowuje to
ostateczne samoobjawienie się Boga Trójjedynego: jedności żyjącej
w komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego”⁵⁵

Ukazanie człowieka jako *obrazu i podobieństwa Boga* posiada jeszcze inne
znaczenie, a mianowicie stanowi ono klucz do zrozumienia Objawienia biblijnego
jako mowy Boga o sobie samym. Mówiąc o sobie, zarówno „poprzez proroków,
jak i przez Syna” (por. Hbr 1,1.2), który stał się człowiekiem, Bóg przemawia ję-
zykiem ludzkim, używa ludzkich pojęć i wyobrażeń. Płynie to z faktu, że człowiek
jest podobny do Boga: stworzony na Jego obraz i podobieństwo. Wobec tego, to i
Bóg jest w jakiejś mierze podobny do człowieka; może być poznawany przez lu-
dzi na zasadzie tego podobieństwa.

⁵¹ Por. MD 7.

⁵² Por. ibidem; JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, 37-40.

⁵³ JAN PAWEŁ II, *Stworzyciel – Bóg Trójjedyny*, w: *Bóg Ojciec*, 140.

⁵⁴ Por. MD 7; JPII, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, 37-40.

⁵⁵ MD 7.

Mówiąc o podobieństwie między człowiekiem obrazem Boga, stworzonym jako mężczyzna i kobieta a Trójcą, Jan Paweł II twierdzi jednak, że to podobieństwo musi być pojęte wewnątrz zawsze wielkiego nie-podobieństwa:

„Równocześnie język Biblii jest dostatecznie precyzyjny, ażeby zaznaczyć granice ‘podobieństwa’, granice ‘analogii’ Istotnie, objawienie biblijne potwierdza, iż prawdziwe jest ‘podobieństwo’ człowieka do Boga, *a jeszcze bardziej istotowo prawdziwe jest ‘nie-podobieństwo’*, jakie dzieli całe stworzenie od Stwórcy. Ostatecznie dla człowieka stworzonego na obraz Boga — Bóg nie przestaje być Tym, który ‘zamieszkuje światłość niedostępną’ (1Tm 6,16): jest ‘całkowicie Innym’, istotowo ‘Innym’”⁵⁶

Z powyższych treści wynika, że Papież zauważa analogię bytu osadzoną w fakcie stworzenia i uważa ją za komplementarną z analogią wiary⁵⁷. Analogia bytu pozwala widzieć podobieństwo, ale równocześnie podkreśla transcendencję Boga. Jest On zawsze większy od świata, całkowicie różny od naszych wyobrażeń i naszych słów. Analogia wiary podkreśla natomiast fakt Objawienia. Bóg zwracając się do ludzi używa ludzkich pojęć, wyobrażeń i obrazów, pozwalając znaleźć i odkryć się człowiekowi⁵⁸

Obydwie analogie, według Jana Pawła II, nie są przeciwstawne, ale komplementarne. Objawienie biblijne o człowieku jako *obrazie i podobieństwie* Bożym rozumie on jako mowę Boga o sobie samym⁵⁹. Dlatego też dozwolony jest pewien antropomorfizm w przedstawianiu Boga. Człowiek jest podobny do Boga: stworzony na Jego obraz i podobieństwo. Wobec tego i Bóg jest w jakiejś mierze podobny do człowieka; może być poznawany przez ludzi na zasadzie tego podobieństwa. Jednak ta inwersja nie oznacza równoznaczności⁶⁰

Bóg objawia się i pozwala się poznać ludziom przez Chrystusa jako jedność Trójcy, jednością w komunii⁶¹ a w ten sposób „zostaje rzucone nowe światło również na to podobieństwo i obraz Boga w człowieku”⁶². To, że człowiek stworzony jako mężczyzna i kobieta jest obrazem Boga, znaczy nie tylko, iż każdy z nich z osobna jest podobny do Boga, będąc istotą rozumną i wolną, ale również, że męż-

⁵⁶ Ibidem 8; w twierdzeniu tym Papież odnosi się do Soboru Laterańskiego IV, por. DS 806.

⁵⁷ Por. MD 7-8; FC 12-13; JAN PAWEŁ II, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Bóg Ojciec*, 145-146.

⁵⁸ Por. LAFONT G., *Analogia*, w: DTF, 30-31.

⁵⁹ MD 8.

⁶⁰ Por. MD 8: Objawienie potwierdza że ‘prawdziwe jest ‘podobieństwo’ człowieka do Boga, *a jeszcze bardziej istotowo prawdziwe jest ‘nie-podobieństwo’*, jakie dzieli całe stworzenie od Stwórcy’; por. *STh* I, q. 93, a. 1.

⁶¹ Por. MD 7.

⁶² Por. ibidem.

czynna i kobieta stworzeni jako „jedność dwojga” są wezwani do życia we wspólnocie miłości i do odzwierciedlania w ten sposób w świecie tej komunii miłości, jaka jest w Bogu - Trójcy Świętej.

Aby dać się poznać człowiekowi, Bóg zapożycza od człowieka jego język. Człowiek poznaje prawdę o Bogu na podstawie doświadczenia własnego bytu, to jest poprzez rzeczywistość, którą człowiek odkrywa jako własną (np.: ojciec, syn, miłość, dar). Ten sposób odkrywania Boga formuje się wychodząc od rzeczywistości ludzkich i Bóg używa ich, aby objawić samego siebie⁶³

W studium i w próbach dotarcia do prawdy o człowieku obrazie Boga, możliwe jest więc użycie analogii bytu, jednak musimy pamiętać, że tylko Chrystus jest najwyższym objawicielem Boga i człowieka samemu człowiekowi⁶⁴

⁶³ Ibidem 8: „Ukazanie człowieka jako ‘obrazu i podobieństwa Boga’ na samym początku Pisma Świętego posiada *inne jeszcze znaczenie*. Rzec można, że stanowi ono klucz do zrozumienia Objawienia biblijnego jako mowy Boga o sobie samym. Mówiąc o sobie, zarówno ‘poprzez proroków, jak i przez Syna’ (por. Hbr 1,1.2), który stał się człowiekiem, *Bóg przemawia językiem ludzkim*, używa ludzkich pojęć i wyobrażeń. Jeśli ten sposób wyrażania się jest nacechowany pewnym antropomorfizmem, to płynie to z faktu, że człowiek jest ‘podobny’ do Boga: stworzony na Jego obraz i podobieństwo. Wobec tego zaś — i Bóg jest w jakiejś mierze ‘podobny’ do człowieka; może być poznawany przez ludzi na zasadzie tego podobieństwa”

⁶⁴ DiM 2: „Bóg, który ‘zamieszkuje światłość niedostępną’ (1Tm 6, 16), równocześnie przemawia do człowieka językiem całego kosmosu: ‘Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty — wiekuista Jego potęga oraz Bóstwo — stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła’ (Rz 1,20). To pośrednie i niedoskonałe poznanie jako dzieło umysłu szukającego Boga za pośrednictwem stworzeń, poprzez świat widzialny, nie jest jeszcze ‘widzeniem Ojca’ ‘Boga nikt nigdy nie widział (...)’ pisze św. Jan, aby tym pełniej uwydatnić prawdę, że ‘Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył’ (J 1,18). To ‘pouczenie’ objawia Boga w niezgłębionej tajemnicy Jego istoty — jednej i trynitarniej — otoczonej ‘światłością niedostępną’ (por. 1Tm 6,16). Poprzez ‘pouczenie’ Chrystusa poznajemy jednakże Boga przede wszystkim w Jego stosunku do człowieka, w Jego miłości: ‘filantropia’ (por. Tt 3,4). I tutaj właśnie ‘niewidzialne Jego przymioty’ stają się w sposób szczególny ‘widzialne’, nieporównanie bardziej niż poprzez wszystkie inne ‘Jego dzieła’ Stają się *widzialne w Chrystusie i przez Chrystusa*, przez Jego czyny i słowa, w ostateczności przez Jego krzyżową śmierć i zmartwychwstanie”

MD 2: „(...) to *podstawowe dziedzictwo* całej ludzkości związane z tajemnicą biblijnego ‘początku’: ‘stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę’ (Rdz 1,27). Ta odwieczna *prawda o człowieku*: mężczyźnie i kobiecie — *prawda, która jest także niezmiennie osadzona w doświadczeniu wszystkich ludzi — stanowi równocześnie tajemnicę, która wyjaśnia się naprawdę dopiero w Słowie Wcielonym*; ‘Chrystus... objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie’, jak uczy Sobór”

Jest to również stanowisko konstytucji soborowej DV 2: „W Piśmie Świętym więc objawia się - przy stałym zachowaniu Bożej prawdy i świętości - przedziwne ‘zniżanie się’ wiecznej Mądrości, ‘byśmy uczyli się o niewysłowionej dobroci Boga i o tym, jak bardzo dostosował

2. Analogia jakości męskich i kobiecych

Analogia *obrazu Bożego* jest więc takiego rodzaju, że jednocześnie wyraża podobieństwo i nie-podobieństwo. Ma to szczególne znaczenie, kiedy uświadomimy sobie, że człowiek – obraz Boży, jest bytem relacyjnym i wspólnotowym, przeznaczonym do życia we wspólnocie interpersonalnej i że podstawowym wymiarem tej wspólnoty jest „jedność dwojga” we wspólnym człowieczeństwie, poprzez którą są wezwani do życia we wspólnocie miłości i do odzwierciedlania w ten sposób w świecie tej komunii miłości, jaka jest w Bogu, komunii, poprzez którą trzy Osoby Boskie miłują się w wewnętrznej tajemnicy jednego życia Bożego.

Jan Paweł II zatytułował nr 8 *Mulieris dignitatem* „Antropomorfizm języka biblijnego” i właśnie tam zauważa, że Bóg stosując do siebie wyrażenia antropologiczne przypisuje sobie właściwości mężczyzny i kobiety. W kontekście objawienia Boga w parze ludzkiej jako swemu obrazowi, Papież stawia pytanie: czy to pozwala nam szukać jakości męskich i kobiecych w Bogu? I daje odpowiedź negatywną. Pomimo że w Biblii znajdujemy porównania, które przyporządkowują Bogu takie właściwości, to zawsze trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że Bóg nie jest ani mężczyzną, ani kobietą, ale Tym, który jest „całkowicie Innym”, istotowo „Innym”

„Ta uwaga o granicach analogii — granicach podobieństwa człowieka do Boga w języku biblijnym — musi być wzięta pod uwagę również wówczas, gdy na różnych miejscach Pisma Świętego (zwłaszcza w Starym Testamencie) znajdujemy *porównania, które przypisują Bogu cechy ‘męskie’ albo też ‘kobiece’* W wypowiedziach tych znajdujemy pośrednio potwierdzenie prawdy, że na obraz i podobieństwo Boga zostali stworzeni oboje, zarówno mężczyzna, jak i kobieta. O ile zachodzi podobieństwo między Stwórcą i stworzeniami, zrozumiałe jest, że Biblia użyła w stosunku do Niego takich wyrażen, które przypisują Mu cechy zarówno ‘męskie’ jak ‘kobiece’”⁶⁵

Jan Paweł II nie próbuje również szukać podobieństwa człowieka z Trójcą na wzór teorii „psychologicznej” św. Augustyna⁶⁶, w której dusza ludzka jest jak

się On w mowie, okazując przezorność i troskliwość względem naszej natury’ Bo słowa Boże, językami ludzkimi wyrażone, upodobniły się do mowy ludzkiej, jak niegdyś Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjąwszy słabe ciało ludzkie, upodobniło się do ludzi”

⁶⁵ MD 8.

⁶⁶ Na 11 cytatów stosowanych przez Jana Pawła II w MD ze św. Augustyna, jest tylko jedno z *De Trinitate*, VIII, 7,10 -10,14, gdzie nie mówi się o obrazach Trójcy, ale dyskutuje się na czym polega prawdziwa miłość.

gdyby odbiciem i obrazem całej Trójcy, „nierównym Obrazem, a jednak obrazem”⁶⁷ To najpierw analiza miłości prowadzi Augustyna do odkrycia w duszy ludzkiej obrazu Bożego⁶⁸ W świecie materialnym, a zatem i ludzkim ciele, można odnaleźć jedynie ślady (*vestiga*) Boga, ale nie obraz we właściwym znaczeniu. Tomasz z Akwinu poszedł za tradycją Augustyna w definicji człowieka jako obrazu Boga. Obraz jest w człowieku tylko według ducha. Tylko ów obraz odróżnia stworzenia rozumne od bezrozumnych i wyłącznie o tych pierwszych można powiedzieć, że są uczynione na obraz Boga. Człowiek jest obrazem Boga jako duch, to znaczy według swej natury umysłowej, nie zaś jako ciało. Jan Paweł II naucza natomiast, że człowiek także w całej swojej cielesności jest podobny do Boga⁶⁹, jest obrazem Bożym wyrażonym w ciele⁷⁰ i ciało ze swoim zróżnicowaniem płciowym nosi w sobie „niewątpliwe znamię obrazu Boga” i stanowi „swoiste źródło pewności tego obrazu wyrażonego w całym człowieczeństwie”⁷¹

Chociaż obrazem Trójcy jest wcielona komunია osób, to, jak oznajmia Papież, obraz nie jest zdolny do imitacji swego Boskiego archetypu. Jan Paweł II utrzymuje, że nie ma potrzeby ustanawiać paralelizmu pomiędzy rodziną ludzką i Trójcą, który odpowiadałby sobie we wszystkich punktach. Analogia nie jest tożsamością. Tym bardziej, że w naszym przypadku chodzi o model transcendentny i obraz nie jest w stanie oddać bogactwa modelu. Pomiędzy stworzeniem a Stwórcą „prawdziwe jest podobieństwo człowieka do Boga, a jeszcze bardziej istotowo prawdziwe jest ‘nie-podobieństwo’”⁷² *Communio personarum* nie może więc być w całości porównywana z *communio Personarum*, albowiem „Bóg jest duchem” (J 4,24), nie posiada żadnych cech właściwych ciału ani kobiecych, ani męskich⁷³

Według Jana Pawła II pojęcie obrazu Boga w człowieku jest dynamiczne i kiedy rozważa on podobieństwo rodziny do Trójcy, to rozumie on podobieństwo dynamicznej struktury pomiędzy życiem ofiarowywanym nawzajem i miłością interpersonalną Boga z ofiarowaniem siebie i życiem w miłości, w rodzinie. W Bogu dwie różne osoby tworzą w akcie wzajemnej miłości jedyne *principium* i źródło zrodzenia trzeciej osoby. Podobnie we wzajemnej miłości małżonków, jako

⁶⁷ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XII, 6, 6n.

⁶⁸ Por. ibidem, IX 2, 2 „ten kto kocha, osoba ukochana i sama miłość. Miłość ducha ku sobie samemu zakłada poznanie: mamy oto pierwszą triadę: umysł, miłość, poznanie” Drugą Trójcę odnalazł Augustyn w pamięci, umyśle i woli, ibidem, X, 11, 18: „Pamiętam bowiem, że mam pamięć, rozum i wolę; pojmuję, że rozumiem, że chcę i pamiętam; chcę chcieć, pamiętać i rozumieć siebie”

⁶⁹ W twierdzeniu tym Papież odnosi się do Soboru Laterańskiego IV, por. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, 41.

⁷⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, 55.

⁷¹ Ibidem, 115.

⁷² MD 8.

⁷³ Por. ibidem.

z jedyne go *principium* („jedno ciało”) zostaje zrodzone dziecko - pieczęć jedności dwojga.

Jan Paweł II nie zadawała się porównaniem ogólnym pomiędzy relacjami personalnymi we wzajemnym ofiarowaniu w Trójcy i w rodzinie ziemskiej, ale dokonuje także pogłębienia tych relacji personalnych. Relacja w parze ludzkiej jest oblubieńcza i analogia może być przeprowadzona tylko z życiem międzytrynitarnym. Znajdujemy też porównania, w których Papież przyporządkowuje szczególny symbolizm płodności, macierzyństwu i kobiecie wewnątrz rodziny:

1. para ludzka, która staje się płodną, symbolizuje pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna⁷⁴;
2. macierzyństwo i ojcostwo odzwierciedlają odwieczną tajemnicę rodzenia, która istnieje w Bogu Trójcy⁷⁵;
3. kobieta jest sercem rodziny i ze swym prymatem miłości, symbolizuje Ducha Świętego który jednoczy Ojca i Syna⁷⁶

Magisterium teologiczno-antropologiczne Jana Pawła II jest wielkim wkładem w przezwyciężenie dyskusji o Bogu prowadzonej wyłącznie w terminach męskich⁷⁷

Streszczenie

Celem artykułu było ukazanie nowości nauczania Jana Pawła II o człowieku stworzonym na *obraz i podobieństwo Boże*. Papież wykazuje, że w strukturze ontologicznej człowieka zostało wpisane podobieństwo nie tylko do Boga Stwórcy, ale do komunii Trzech Osób Boskich i w swoich rozważaniach rozwija temat podobieństwa w oparciu o nowotestamentowe objawienie o Trójcy Świętej, która jest wzorem rozumienia pojęcia osoby. W związku z tym zagadnieniem poruszany jest wątek istnienia człowieka w formie daru, które pozwala wejść w komunie osób.

Drugim tematem, chyba najbardziej charakterystycznym dla nauczania papieskiego, jest rozpoznawanie w dwupłciowości człowieka momentu aktualizowania się obrazu Boga – Trójcy. Takie podejście do kwestii ciała człowieka pozwala na szersze spojrzenie na zagadnienie podobieństwa Bożego, które w teologii było ograniczane do elementu duchowego, przeszkadzając seksualności do wzniesienia się nad poziom zwierzęcości. Zróznicowanie płciowe uczestniczy w *imago Dei*. Dzięki temu Chrystus odnosi się do relacji pomiędzy dwoma płciami, aby przedstawić swoją tajemnicę w stosunku do Kościoła.

⁷⁴ Por. ibidem 29.

⁷⁵ Por. ibidem 8. 18.

⁷⁶ Por. ibidem 18. 29. 31.

⁷⁷ Por. ibidem 8.

Riassunto

La nozione *immagine di Dio* è una delle nozioni fondamentali dell'antropologia biblica e teologica. Essa inoltre rappresenta la risposta della Chiesa d'oggi alla domanda chi è l'uomo ed è il concetto che suscita sempre maggiore interesse nel campo teologico.

La teologia tradizionale trovava la sede dell'immagine di Dio nell'anima immortale. Giovanni Paolo II, partendo dalla filosofia personalistica dove il corpo è sacramento della persona, afferma che la verità della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio deve riflettersi anche nella corporeità dell'uomo. Se l'uomo è immagine di Dio, e se bisessualità dell'uomo corrisponde alla dimensione sociale della persona, allora la verità sull'uomo immagine di Dio deve riflettersi anche nella bisessualità corporea dell'uomo. Nel passo seguente Giovanni Paolo II collega la dimensione sociale della persona umana e la bisessualità corporea dell'uomo con il dogma trinitario: il significato sponsale del corpo umana e la dimensione sociale dell'uomo sono „a immagine” della Trinità.

La novità dell'insegnamento papale sull'immagine di Dio che si riflette nella corporeità dell'uomo è duplice: la stessa teologia del corpo è una novità nel magistero della Chiesa, e l'altra novità è il suo insegnamento sull'immagine di Dio che si riflette nella corporeità dell'uomo.

ks. Janusz Giec