

KS. ROMAN KRAWCZYK

STAROTESTAMENTOWA IDEA „OBRAZU BOŻEGO” W CZŁOWIEKU

Spośród wszystkich tematów antropologicznych Starego Testamentu wysuwa się na pierwszy plan temat stworzenia człowieka na obraz Boga. Formuła „obraz Boży” występuje w ST parę razy, i to zawsze w tekstach, które mają pewien wydźwięk mądrościowy (por. Rdz 1, 26-27; 5, 1. 3; 9, 6) lub też należą do literatury mądrościowej w sensie ścisłym (Syr 17, 1-4; Mdr 2, 23; 7, 26).

Na temat człowieka jako obrazu Bożego napisano wiele i trudno byłoby zrobić choćby wyczerpujący przegląd proponowanych interpretacji¹. W artykule tym zamierzam przedstawić syntetycznie tę problematykę, usiłując uchwycić pewne podstawowe związki heremenutyczne i ukazać ich znaczenie dla duszpasterstwa.

1. IDEA CZŁOWIEKA W LITERATURZE BLISKIEGO WSCHODU

Temat podobieństwa Boga i człowieka można odnaleźć w starożytnej literaturze, której przedmiotem jest stworzenie.

Literatura mezopotamska w opowiadaniach o stworzeniu przedstawia człowieka jako obraz i podobieństwo Boga². Szczególnie jest w niej pod-

¹ Por. dzieło zbiorowe pod red. L. Scheffczyka (*Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969), które zawiera 21 artykułów o charakterze biblijnym, systematycznym i historycznym na powyższy temat. Z polskiej literatury biblijnej por.: M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii ST*, Lublin 1979 s. 79-88; W. Rosłon, *Soteriologiczny sens obrazu Bożego w człowieku*. CT 41:1971 z. 3 s. 5-27; J. Chmiel, *Człowiek obrazem Boga. U podstaw antropologii biblijnej*. „Znak” 274:1977 s. 363-370.

² L. Cagni, *Creazione e destinazione dell'uomo secondo i Sumeri e gli Assiri-Babilonesi*, W: *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Brescia 1975 s. 9-25; V. Maag, *Sumerische und babilonische Mythen von der Erschaffung des Menschen*, AS 8:1964 s. 85-116; G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg 1971; M. Bielicki, *Zapomniany świat Sumerów*, Warszawa 1969.



kreślone, iż człowiek jest stworzony po to, aby pracował w służbie bogów. Istota, która pracuje i trzodzi się, jest równoznaczna z istotą — obrazem Bożym.

Epopeja babilońska o Atra-Hasis jest zasadniczo mitem kosmogonicznym, przez który chce się określić, jakie jest miejsce człowieka we wszechświecie, jakie jest jego pochodzenie i jaką spełnia funkcję³. Przedstawia nam ona człowieka ukształtowanego z gliny, zmieszanego z ciałem i krwią bóstwa złożonego w ofierze. Człowiek jest jakby znakiem Boga, gdyż nosi w sobie rodzaj iskry Bożej, o której bogowie nie mogą zapomnieć. W człowieku znajduje się *etemmu*, jest to częśćka bóstwa, która stanowi o godności człowieka⁴.

Na starożytnym Bliskim Wschodzie, tak w Babilonii, jak i w Egipcie, król był uważany za obraz, odbicie (*twt*) Boga i zwie się „obrazem” Bożym. Różnorodne korzenie takiego przedstawienia sięgają głęboko, a jego rozwój nie jest jeszcze do końca wyjaśniony⁵. W egipskiej literaturze w *Pouczeniach dla Meri-ka-ra* znajduje się formuła antropologiczna obrazu Bożego w odniesieniu do człowieka: „są oni jego obrazami, które wyszły z jego wnętrza”⁶.

2. CZŁOWIEK OBRAZEM BOŻYM WEDŁUG KSIĘGI RODZAJU

W Księdze Rodzaju, w tradycji kapłańskiej (VI-V w. przed Chr.), stwierdzenie, że Bóg stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje, występuje kilkakrotnie. Interesujący nas temat brzmi następująco:

A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy ludzi na Nasz obraz, podobnych do Nas, niech panują nad rybami morza i ptactwem nieba, i domowymi

³ Por. W. L. Moran, *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood*. Bb 52: 1971 s. 58; J. Briend, *La creation d'apres l'epopee d'Atra-Hasis*, „Le Monde de la Bible” 9:1979 s. 25-27.

⁴ Na temat *etemmu* por. L. Cagni, *Il mito babilonese di Atrahasis. Mondo divino, creazione e destino dell'uomo peccato e diluvio*, „Rivista Biblica Italiana” 23:1975 s. 239-243.

⁵ Z tego użycia formuły „obraz Boży” niektórzy egzegeci chcieli wyciągnąć argument do zrozumienia Rdz 1, 26-27; por. W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 1, 1-2, 4a*, Neukirchen 1964; por. także: G. Contenau, *Życie codzienne w Babilonii i Asyrii*, Warszawa 1963 s. 100-105; E. O. James, *Starożytni bogowie*, Warszawa 1970; S. Morenz, *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1972.

⁶ Odnośnie do tłumaczenia tekstu por. S. Donadoni, *Testi religiosi egizi*, Torino 1979 s. 189. Szerzej na temat pojęcia egipskiego zob. E. Otto, *Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Ägypten*, W: H. W. Wolff, *Probleme biblischer Theologie*, München 1971 s. 335-348.

zwierzętami, i wszelkimi płazami pełzającymi po ziemi». I stworzył Bóg ludzi na swój obraz, na obraz Boga stworzył ich: stworzył mężczyznę i kobietę (Rdz 1, 26-27).

Jest to jedna z najważniejszych wypowiedzi ST o człowieku jako obrazie Bożym. W tekście tym występują dwa różne terminy: *selem* i *demût*, które nie są synonimami, ale wyrażeniami bliskoznacznymi. Ich etymologia niewiele nam wyjaśni. Większość słowników podaje, iż słowo *selem* wywodzi się od rdzenia, który znaczy „ciąć”, z czego można wydobyc sens „posąg” lub „to, co jest wycięte z drzewa”. Wyrażenie *selem* oznacza obraz materialny, zewnętrzny, w tym sensie, że reprezentuje osobę, którą wyobraża. Chodzi tu nie tyle o czysto zewnętrzny, przypadłościowy stosunek obrazu do osoby na nim przedstawionej, ile raczej o relację istotną oraz o ideę reprezentacji. Inni proponują przyjąć rdzeń hebrajski *s-l-m*, który oznacza „być ciemnym”, „czarnym” od czego pochodziłoby znaczenie „cień”⁷. Nie wydaje się jednak, by takie etymologiczne rozróżnienie mogło być usprawiedliwione⁸.

Autor biblijny swoją myśl o podobieństwie człowieka do Boga, wyrażoną w słowie „obraz”, bliżej precyzuje w wyrażeniu *demût*. Jest to termin bardziej abstrakcyjny niż *selem*, chociaż w Biblii może być zastosowany w sposób bardziej konkretny i bardziej materialny⁹.

Myśl o stworzeniu człowieka na obraz Boży powraca jeszcze w Księdze Rodzaju dwukrotnie. W Rdz 5, 1. 3 znajdujemy następujący tekst: „Gdy Bóg stworzył człowieka na podobieństwo [demût] Boga stworzył go [...]. Gdy Adam miał 130 lat urodził mu się syn, podobny do niego [demût] jako jego obraz [selem], i dał mu imię Set”. Autor biblijny chciał tu powiedzieć, że jak Adam (człowiek) został stworzony na podobieństwo Boga, tak z kolei on sam zrodził syna także na swoje podobieństwo i na swój obraz. W tym przypadku jednak znaczenie wyrazów „obraz” i „podobieństwo” nie jest identyczne: Adam został stworzony (*bārā*) przez Boga, Set został stworzony przez Adama. Adam jest obrazem

⁷ Por. D. J. A. Clines, *The etymology of Hebrew Selem*, „Jnwsem!” 3:1973 s. 19-25; H. Widberger, *Selem (Abbild)*, THAT 2, 556-563.

⁸ Podobnie również sądzi C. Westermann (*Genesis BKAT I-3*. Neukirchen 1966 s. 202).

⁹ W tekście hebrajskim pomiędzy tymi dwoma wyrażeniami brak jest spójnika, stąd możemy sądzić, że drugie wyrażenie *demût* ogranicza pole semantyczne *selem* w celu uniknięcia rozumienia obrazu tylko w sensie fizycznym. W LXX połączono oba terminy za pomocą spójnika kai (= i), zaś w Vulgacie et: „ad imaginem similitudinem”. Na podstawie tego późniejsza egzegeza patrystyczna rozróżniała znaczenie tych wyrazów, uważając *selem* za podobieństwo duchowe człowieka do Boga przez posiadanie rozumu i woli, a *demût* za podobieństwo nadprzyrodzone przez łaskę. Por. Chmiel, jw. s. 365-366.

Boga w znaczeniu analogicznym, Set zaś jest obrazem swego rodzica Adama w sensie ścisłym, jest taką samą istotą. Niemniej jednak w obu wypadkach chodzi o ten sam obraz Boży: Set jest istotą równą Adamowi, ponieważ został mu przekazany ten sam obraz Boży. Set więc otrzymał za pośrednictwem Adama to, co Adam otrzymał bezpośrednio od Boga.

Do opisu stworzenia człowieka jako obrazu Boga nawiązuje jeszcze Rdz 9, 6: „Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga”. Z tych słów wynika jasno, że krwi ludzkiej nie wolno bezkarnie przelewać właśnie dlatego, że człowiek jest obrazem Boga. Ponieważ zaś krew w pojęciu Izraelitów była nośnikiem życia (por. Rdz 9, 4), łączność „krwi” (ludzkiej), czyli życia z „obrazem” Boga w człowieku zdaje się nie ulegać wątpliwości. Innymi słowy — jak twierdzi C. Jakubiec¹⁰ — człowiek jest obrazem Boga ze względu na życie, które otrzymał od Boga i które jest własnością Boga¹¹. Życie ludzkie jest nietykalne, a uprawnienie do nietykalności trwa mimo wszelkich zmian w historii człowieka: fakt, że człowiek jest obrazem Boga, jest dla niego dobrem niezmiennym.

Na czym jednak to podobieństwo polega? Jakie jest istotne znaczenie motywu „obraz”? Egzegeci zaproponowali różne wyjaśnienia.

Dla św. Tomasza z Akwinu być obrazem Boga, jest właściwe dla człowieka jako istoty duchowej, wolnej i odpowiedzialnej¹². Mówiąc ściślej, tylko stworzenia obdarzone duchowością są stworzone na obraz Boży (por. S. Th. I q. 93 a. 2).

H. Gunkel¹³ na podstawie Rdz 5, 1.3 wnioskuje, że „obraz” trzeba rozumieć jako relację podobieństwa fizycznego między ojcem i synem, i stąd wyjaśnia Rdz 1, 26-27 twierdząc, że „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”. Ta idea podobieństwa fizycznego między człowiekiem i Bo-

¹⁰ *Stare i nowe Przymierze. Biblia i Ewangelia*, Warszawa 1961 s. 32.

¹¹ Za taką ideą („obraz” — „krew” — „życie”) również przemawiałby bardzo charakterystyczny szczegół z poematu *Enuma elisz*, znanego prawdopodobnie autorowi Rdz. Według tego poematu ludzie zostali stworzeni z krwi zabitego boga Kingu. Nie wynika stąd wprawdzie, że ta krew boga czyniła ludzi podobnymi do bogów. Trudno jednak dać jednoznaczną odpowiedź, czy autor Rdz do tej idei nawiązał, kiedy mówił o stworzeniu człowieka „na obraz Boży”. Por. Jakubiec, jw. s. 32.

¹² Por. F. Dander, *Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des Hl. Thomas von Aquin*, ZKT 53:1929 s. 203-246; Zob. także A. B o n o r a, *Człowiek obrazem Boga w ST*, „Communio” 2:1982 nr 2 s. 6-7.

¹³ *Genesis*, Göttingen 1917 s. 112. Za tezą H. Gunkela opowiada się P. Humbert (*Etudes sur le recit du paradis et de la chute dans la Genese*, Neuchâtel 1940). Według Humberta człowiek został stworzony „avec la même physique que la divinite”; forma wyprostowana człowieka czyni z niego obraz Boży.

giem wydaje się opierać na pojęciach kultury babilońskiej i na jej poparcie przytacza się takie użycie wyrazu *demût* w Ez 1, 26, gdzie chodzi o podobieństwo fizyczne, w tym przypadku będące pod wpływem środowiska mezopotamskiego: „Ponad sklepieniem było coś, co [...] miało kształt tronu, a na nim jakby zarys postaci człowieka”. Chociaż ta interpretacja wydaje się być bardziej związana ze znaczeniem wyrazu *selem* ustalonego na bazie niektórych faktów pozabiblijnych i nie bierze odpowiednio pod uwagę kontekstu biblijnego, dla którego Bóg jest transcendentny, co jednak słusznie zwraca uwagę, że relacja z Bogiem — wyrażona w formule obrazu — odnosi się do człowieka w jego konkretnej całości duchowo-cieleśnej¹⁴.

L. Köhler¹⁵ uważa, że człowiek jest obrazem Boga, ponieważ przedstawia Go swoim wzrostem, swą prostą postawą. Właśnie pionowa postawa odróżnia człowieka od zwierząt. Z opinią tą nie zgadza się M. Filipiak¹⁶ twierdząc, iż tezę tę należy odrzucić ze względu na jej skrajnie antropomorfistyczne widzenie Boga. Tradycja kapłańska, z której pochodzi pierwszy opis człowieka, jest zorientowana w kierunku duchowości Boga. Nie da się jednak absolutnie wykluczyć, że w tekście Rdz 1, 26-27 zachowały się ślady pierwotnego autropomorfizmu przedstawiającego bóstwo w ludzkiej postaci¹⁷. Warto tu zwrócić uwagę na fakt, że Biblia często wyraża się o Bogu tak, jakby On był widzialny i słyszalny oraz przypisuje Mu ludzkie przeżycia psychiczne, i to nie tylko w tekstach poetyckich, gdzie antropomorfizmy łatwo można złożyć na karb właściwości gatunku literackiego, jakim jest poezja, ale występują także w prozie i w tekstach ważnych dla teologii ze względów doktrynalnych.

E. Jacob¹⁸ reprezentuje pogląd, że idea obrazu wyraża myśl, iż człowiek otrzymał od Boga funkcję królewską, posłannictwo panowania nad zwierzętami. Podobną myśl wyraża D. T. Anselin¹⁹ twierdząc, że człowiek jest obrazem Bożym przez udział w Bożych rządach nad światem. Dlatego H. Wildberger²⁰ wyraża przypuszczenie, że mamy tutaj do czynienia

¹⁴ Krytykę tej interpretacji przeprowadza: P. G. Duncker, *L'immagine di Dio nell'uomo (Gen 1, 26-27). Una somiglianza?* Bb 40:1959 s. 384-392. Autor stoi na stanowisku podobnym do św. Tomasza, że człowiek jest obrazem Bożym jako istota rozumna.

¹⁵ *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre. Gn 1, 26, ThZ 4:1948 s. 16-22.*

¹⁶ *Biblia o człowieku* s. 82.

¹⁷ Za tym poglądem opowiada się H. van Oyen (*Ethique de l'Ancien Testament*, Geneve 1974 s. 61) posługując się przy tym tekstem Rdz 5, 1: Set został zrodzony na podobieństwo swego ojca Adama, ten ostatni zaś — na podobieństwo Boga.

¹⁸ *Theologie de l'Ancien Testament*, Paris 1955 s. 135-140.

¹⁹ *The notion of Domination in Gen 1-3*, CBQ 16:1954 s. 277-294.

²⁰ *Das Abbild Gottes — Gen 1, 26-30*, ThZ 21:1965 s. 245-259.

z „elementem ideologii królewskiej”. Dla starożytnych król był odbiciem bóstwa, „obrazem” bóstwa. Podejmując tę ideę autor biblijny podkreśla szczególnie myśl o niezwykłej godności nie poszczególnych królów, ale każdego człowieka. Każdy człowiek jest królem na ziemi przez swą władzę, która wynika z idei zawartej w „obrazie Bożym”. Również H. W. Wolf²¹ w swej antropologii biblijnej twierdzi, że człowiek jako władca i pan jest ściśle obrazem Boga. Natomiast J. Chmiel²² uważa, że człowiek jest podobny do Boga przez to, że działa, kontynuuje niejako dzieło stworzenia, panując nad całą biosferą. Jeszcze inne ujęcie reprezentuje K. Romaniuk²³. Według niego człowiek jest wyobrażeniem i podobieństwem Boga nie tylko za względu na wyposażenie duchowe, nie tylko ze względu na władzę nad światem, jaką Bóg dał człowiekowi, ale podobieństwo człowieka do Boga przejawia się również w cielesnej strukturze człowieka. Taki sam pogląd reprezentuje G. von Rad²⁴, twierdząc, że nie należy w żaden sposób wykluczać z podobieństwa do Boga cudownego kształtu człowieka. Cały człowiek jest ukształtowany na obraz Boży. W tym stwierdzeniu zawiera się i to, że także eros człowieka wchodzi do tego pojęcia; dla pisarza biblijnego nie znaczy to naturalnie, że Bóg jest istotą posiadającą cechy płciowe, jak myśłano w mitologii pogańskiej²⁵.

Zdaniem niektórych komentatorów²⁶ panowanie człowieka nad światem nie jest równoznaczne z „być obrazem Bożym”, lecz jest konsekwencją obrazu Bożego. Na tej linii interpretacji pojęcie obrazu Bożego jest rozumiane nie statycznie, lecz funkcjonalnie, nie jako co się posiada, lecz jako zadanie, nie jako przywilej, lecz jako odpowiedzialność²⁷.

Do bardzo ciekawego poglądu doszedł F. Festorazzi²⁸, twierdząc, że

²¹ H. W. Wolf, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1975 s. 207.

²² Jw. s. 366.

²³ *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, ZN KUL 3:1970 s. 10-17.

²⁴ *Genesi*, Brescia 1969 s. 67.

²⁵ Na temat obrazu Bożego w mężczyźnie i kobiecie jako istotach płciowych zob. O. Loretz, *Creazione e mito*, Brescia 1974 s. 102-109.

²⁶ W ten sposób np. O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, Göttingen 1975 s. 151; F. Festorazzi, *Gen 1-3 e sapienza di Israele*, „Rivista Biblica Italiana” 27:1979 s. 49, przypis 36.

²⁷ Por. W. Zimmerli, *Der Mensch im Rahmen der Natur nach den Aussagen des ersten biblischen Schöpfungsberichtes*, ZTK 76:1979 s. 139-158; Por. również J. A. Soggin, „Ad immagine e somiglianza di Dio” (*Gen 1, 26-27*), W: *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Brescia 1974 s. 75-77. Soggin (jw. s. 77) przypisuje człowiekowi jako obrazowi Bożemu wicekrólewskie panowanie nad stworzeniami.

²⁸ *Modelli interpretativi della salvezza nell'AT*, „Rivista Biblica Italiana” 25: 1977 s. 246-267, zwłaszcza s. 259; zob. tenże, *L'uomo immagine di Dio (Gen 1, 26-27) nel contesto totale della Bibbia*, BibOr 6:1964 s. 105-117.

człowiek w swej istocie jest obrazem Bożym, ponieważ posiada mądrość, która pozwala panować nad światem.

Wszystkie wyżej omówione interpretacje zakładają na podstawie idei obrazu Bożego pewne oddzielenie między człowiekiem i resztą stworzenia. Być obrazem Boga — według tych interpretacji — jest rysem odróżniającym człowieka od wszystkich pozostałych stworzeń, a jedynym związkiem, jaki zachodzi między człowiekiem a stworzeniami, jest panowanie człowieka, jakie nad nimi sprawuje. Czy rzeczywiście na podstawie tekstu biblijnego, w którym zawiera się idea obrazu Bożego, można wysnuć myśl o wyższości i oddzieleniu człowieka od pozostałych stworzeń?

N. Lohfink²⁹ próbuje dać odpowiedź, wychodząc z wewnętrznej analizy tradycji kapłańskiej i ze studium struktury literacko-teologicznej opowiadania Księgi Rodzaju. Uważa on, że kategoria obrazu Bożego wchodzi do Biblii, po raz pierwszy, poprzez dokument kapłański (VI-V w.), który, opracowany w środowisku babilońskim pozostaje pod wpływem miejscowej kultury. Lohfink bierze pod uwagę opis budowy przybytku z Księgi Wyjścia, który należy również do zapisu kapłańskiego (Wj 25-31, 35-40). Przybytek ma być wykonany „według wzoru [tabnit] mieszkania niebieskiego” (Wj 25, 9. 40), tzn. mając za wzór samo niebo. Jednocześnie wiadome jest, że przybytek stanowi dzieło pracy ludzkiej; jest dlatego dopełnieniem całego stworzenia. Z tego wyciąga wniosek, że w przybytku, wykonanym według Bożego wzoru, streszcza się w swoim szczycie całe stworzenie. Nie tylko człowiek jest więc obrazem Bożym, lecz całe stworzenie doprowadzone do swojej doskonałości przez pracę ludzką jest kopią przestrzeni promieniowania Boga, Jego nieba. Widać stąd, że pojęcie obrazu Bożego służy autorowi biblijnemu do uwydatnienia ścisłego powiązania istniejącego między człowiekiem i stworzeniem³⁰.

Należy również pamiętać, że tekst Rdz 1, 1-2.4 a jest ułożony według schematu dni (6 + 1) oraz według rytmu pracy i odpoczynku (dni powszednie i szabat). W kodeksie kapłańskim Bóg stwórca jest Bogiem, który pracuje i odpoczywa. Człowiek jest stworzony na obraz takiego właśnie Boga! Przez sześć dni jego praca przemienia i dopełnia dzieło stworzenia, w siódmym dniu człowiek odpoczywa od pracy i spotyka swego Boga obecnego i błogosławiącego w kulcie. Praca ludzka nie jest zniewalająca, lecz jest ustanowiona dla „odpoczynku”, czyli kultu pochwalnego na cześć Boga stworzenia³¹. W rytmie pracy i odpoczynku

²⁹ *Unsere grossen Wörter. Das Alten Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg in Br. 1977 s. 156-171; Por. tenże, *Creazione e salvezza secondo il Codice sacerdotale*, *BibOr* 20:1978 s. 87-96.

³⁰ Lohfink, *Unsere grossen Wörter* s. 160-161.

³¹ Lohfink, *Creazione e salvezza* s. 94.

człowiek nie tylko odtwarza rytm Boży, ale go kontynuuje i wprowadza Boga w ten świat³². Człowiek jest więc obrazem Bożym, jeśli pracuje i odpoczywa. Również według tekstów mezopotamskich ludzie są stworzeni na obraz bogów. Skutkiem tego jest jednak doprowadzenie ich do wypełnienia pracy zamiast bogów. Dla Izraela odwrotnie, ich jedyny Bóg jest Bogiem, który pracuje i odpoczywa. Stwarzając człowieka na swój obraz, stwarza go po to, żeby również człowiek — jak i jego Bóg — pracował i odpoczywał.

C. Westermann³³ neguje założenia N. Lohfinka i wysuwa tezę, że temat obrazu Bożego jest zrozumiały w kontekście stwórczego działania Boga. Stworzenie jest w pewnej relacji do tego, co Bóg decyduje uczynić. Stwórca stwarza stworzenie, które jest Mu podobne, aby mógł do Niego mówić, a ono by mogło Go zrozumieć. Ludzkość³⁴ jest stworzona, aby mogło się zdarzyć coś między nią a Bogiem i aby jej życie nabrało właśnie przez to swego sensu. Być obrazem Bożym nie jest czymś, co jest dodane do stworzoneości, lecz znaczy, że człowiek jest stworzeniem Bożym. Dlatego to, co tu jest powiedziane o człowieku, odnosi się do wszystkich ludzi. Ta godność udzielona człowiekowi jest tym, co stanowi fundament praw człowieka.

Natomiast A. Bonora³⁵ uważa, że pojęcie „obrazu Bożego” wyraża zarówno powszechną wolę zbawczą Boga wobec każdego człowieka, jak i wartość samej w sobie każdej osoby ludzkiej. Stojąc na gruncie antropologii semicko-biblijnej oczywiste jest, że zawsze cały człowiek jest włączony w to działanie stwórcze Boga i uczestniczy w przeznaczeniu i wartości powierzonej mu przez Boga³⁶. Być obrazem Bożym znaczy więc — według A. Bonory — że człowiek nosi wpisaną w swoje „być” —

³² Lohfink, *Unsere grossen Wörter* s. 207. Na temat „dnia siódmego” zob. M. Filipiak, „Pamiętaj, abyś święcił dzień szabat” (*Wj* 20, 8; *Pwt* 5, 12). *Studium egzegetyczno-teologiczne*, RTK 27: 1980 z. 1 s. 5-14; Zob. także: N. Negretti, *Il settimo giorno*, Roma 1973.

³³ *Creazione*, Brescia 1974 s. 98-112. Por. tenże, *Theologie des Alten Testament in Grundzügen*, Göttingen 1978 s. 83; tenże, *Genesis* (BKAT I-3), Neukirchen 1966 s. 215-220.

³⁴ C. Westermann przyjmuje termin 'adam (człowiek) w sensie kolektywnym: w stworzeniu na obraz Boży myśli się przede wszystkim nie o jednostce istniejącej dla siebie, lecz o ludzkości, o rodzaju ludzkim.

³⁵ Jw. s. 13.

³⁶ Antropologia rabinistyczna podkreśla fakt, że człowiek jest w stanie wykonywać działania — pozytywne czy negatywne — w stosunku do Stwórcy i stworzenia. Wydaje się, że pojęcie to łączy się, choć niewyraźnie, z nurtem antropologii biblijnej w obrazie Bożym. Por. S. Cavalletti, *Considerazioni sull'antropologia rabbinica*, W: *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Brescia 1975 s. 155-161.

wolę stwórczą Boga, która jest planem zbawczym i wezwaniem do dialogu. Człowiek — obraz Boży — jest jednym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego.

3. REINTERPRETACJA IDEI „OBRAZU” BOŻEGO W KSIĘGACH ST

W psalmach termin *selem* w odniesieniu do człowieka występuje tylko dwa razy (Ps 39, 7; 73, 20). W obu tekstach wyrażenie *selem* oznacza „cień”, „złudę”, coś niestałego, i to właśnie w relacji do człowieka, zwłaszcza grzesznika, ujmowanego w tym stosunku do Boga: „człowiek jest zaiste cieniem [obrazem — *selem*], który przemija; zaiste daremnie się szamoce; nagromadza, a nie wie, kto to otrzyma” (Ps 39, 7). W kontekście tego psalmu termin *selem* podkreśla znikomość ludzką. Podobnie w Ps 73, 20 jest mowa o tym, że los grzesznych ludzi jest tyle wart, co sen: „Jak snem gardzi ktoś po obudzeniu, tak Ty, o Panie, gdy powstaniesz, wzgardzisz ich postacią [obrazem — *selem*]”. W obu więc psalmach „obraz” — *selem* służy do wyrażenia myśli wręcz przeciwnej niż w Rdz 1, 26-27.

Nie można pominąć Ps 8, chociaż nie występuje w nim termin *selem*. Dostrzega się jednak w tym psalmie wyraźne podobieństwo myślowe do Rdz 1, 26-28. W Rdz 1 autor biblijny opisuje, że ludzie występują w planach Boga Stwórcy jako ostatnie z Jego dzieł, powołane do bytu po wszystkich innych. Ludzie są najdoskonalszymi ze stworzeń Bożych — „obrazem Bożym”. Natomiast w Ps 8 autor przedstawia człowieka, który jest znikomy (*enôš*) z natury swojej, jako ukoronowanego przez Boga Stwórcę „chwałą i czcią” (w. 6). Człowiek tutaj, tak jak w Rdz 1, sprawuje władzę nad wszystkimi stworzeniami. Wspólna zatem dla obu tekstów idea sprowadza się ostatecznie do tematu wywyższenia człowieka ponad inne stworzenia, dzięki czemu może on nimi rządzić. Można sądzić, że wyrażeniu „obraz Boży” z Rdz 1, 26-27 odpowiada najbardziej z Ps 8 powiedzenie: „chwałą i czcią go [człowieka] uwieńczyłeś, obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich” (Ps 8, 6-7)³⁷.

Idea człowieka jako „obrazu Bożego” powraca w Księdze Mądrości Syracha (17, 1-4). Człowiek jest tutaj określony nie tylko przez sprecyzo-

³⁷ Rosłon, jw. s. 11. Por. także S. Grzybek, *Antropologia Psamu 8*, STV 17:1979 nr 1 s. 33-42; T. Penar, *Człowiek w odmitologizowanym świecie. Psalm 8*, ODCh 30:1979 s. 67-71; A. Eckmann, *Psalm 8 w świetle badań filologiczno-egzegetycznych*, RBL 34:1981 s. 194-302; W. H. Schmidt, *Gott und Mensch in Ps 8*, ThZ 25:1969 s. 11.

wanie jego pochodzenia i końca (w. 1), lecz także przez funkcję, jaką spełnia na ziemi (w. 2). Autor biblijny wymienia trzy cechy na określenie człowieka: jego śmiertelność, panowanie nad ziemią oraz „obraz Boży”, z których najważniejsza to być obrazem Bożym³⁸. Syrach nawiązując do opisu Rdz 1, 26-27 stwierdza, że uprzywilejowana pozycja człowieka w świecie wynika z „obrazu Bożego”, nie precyzuje natomiast bliżej, na czym polega ten atrybut bycia obrazem Bożym, który człowiek posiada. Odwołuje się do historii stworzenia jedynie po to, aby wykazać, jak każda istota stworzona ma wyznaczone miejsce i spełnia określoną przez Boga funkcję³⁹.

Również do tej idei „obrazu Bożego” w człowieku nawiązuje inspirowana myślą hellenistyczną Księga Mądrości, która wprowadza poszerzenie tej idei. Człowiek jest obrazem Boga, ponieważ jest stworzony dla życia nieśmiertelnego: „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, uczynił go obrazem [eikon] swej własnej wieczności” (Mdr 2, 23). W odróżnieniu od tekstu kapłańskiego (Rdz 1, 26-27), do którego autor Mdr nawiązuje, tutaj człowiek nie jest stworzony „na obraz”, lecz jest obrazem właściwości Boga. Istotne dla obrazu Bożego jest to, że się zostało stworzonym dla nieśmiertelności; śmierć „weszła na świat” (w. 24), ponieważ człowiek, obraz Boży, zbudował sobie idole, obrazy bóstw i oddawał im cześć: śmierć jest więc następstwem idolatrii (por. Mdr 14, 27). Dla autora Mdr jesteśmy obrazem Boga przede wszystkim dzięki naszej duszy; to ona jest duchowa, nieśmiertelna, i przez to uczestniczymy w nieśmiertelności Boga⁴⁰. Mdr 2, 21-24 jest próbą ponownego odczytania Rdz 1-3. Tematy, jakie porusza tutaj autor Mdr, życia — śmierci, obrazu Boga, grzechu — śmierci, planu Bożego, występują również w kontekście Księgi Rodzaju. Łatwo można dostrzec, że informacja o nieśmiertelności pociąga za sobą zmartwychwstanie ciała (por. Mdr 1, 14), o którym nie mówi się jednak wyraźnie. Człowiek jest więc obrazem Bożym, stworzonym do nieśmiertelności.

W Mdr 7, 26 mądrość jest przedstawiona jako „obraz dobroci Boga”. W tym przypadku termin „obraz” jest synonimem słów „odblasku”, „zwierciadła”, użytych w tym samym wierszu dla wskazania Bożego pochodzenia mądrości. Mądrość jest prawdziwym obrazem Bożym. Ona to uzdalnia człowieka do otrzymania nieśmiertelności poprzez życie dobre

³⁸ Por. L. Alonso-Schökel, *The Vision of Man in Sirach 16, 24-17, 14*, W: *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terien*, New York 1978 s. 235-245; H. Duesberg, *La dignite de l'homme. Sir 16, 24-17, 14*, BeViCh 82:1968 s. 15-21.

³⁹ L. G. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini* (AB 65), Roma 1975 s. 268.

⁴⁰ A. Gelin, *Pismo święte o człowieku*, Paris 1971 s. 32.

i sprawiedliwe. W ten sposób interpretowana idea człowieka jako obrazu Bożego nadaje specjalną, prawie sakralną godność osobie ludzkiej. Jest to punkt wyjścia dla późniejszych rozważań na temat Mądrości Ojca, którą jest sam Jezus Chrystus⁴¹. Obraz Boży wszczepiony człowiekowi w chwili jego stworzenia był początkiem tej solidarności Boga z człowiekiem, natomiast swój punkt szczytowy osiągnie w momencie wcielenia Syna Bożego.

4. IMPLIKACJE DUSZPASTERSKIE

Omawiając temat obrazu Bożego w ST można więc na gruncie duszpasterstwa pogłębić refleksję o ciele ludzkim w różnych kierunkach, zakładając zawsze jedność konkretnego człowieka:

- człowiek jest obrazem Bożym stworzonym do dialogu z Bogiem (Rdz 1, 26-27) i do nieśmiertelności, którą otrzymuje za pośrednictwem Bożej mądrości (por. Mdr 2, 23);
- człowiek jest wartością samą w sobie i dlatego nie może być instrumentem w rękach drugiego człowieka;
- rytm „pracy i odpoczynku” należy do istotnych wymogów człowieka jako obrazu Boga;
- chociaż człowiek jest śmiertelny, ziemski, to jednak jest obrazem Bożym i nosi w sobie ideę Bożą, która pozwala mu panować nad zwierzętami (Syr 17, 1-4) i odkryć swoje właściwe miejsce wobec Boga i wszechświata (Syr 17, 6-10).

DIE ALTTESTAMENTLICHE IDEE DES „BILDES GOTTES” IM MENSCHEN

Zusammenfassung

Der Text Gen 1, 26-27 über den Menschen als „Bild Gottes” tritt ausser im Buch Genesis auch in anderen Texten des Alten Testaments auf (Sir 17, 1-4; Weish

⁴¹ NT podejmuje temat obrazu Bożego zmieniając nieco jego użycie: obrazem Bożym we właściwym znaczeniu jest Chrystus (Kol 1, 15; Rdz 8, 29; 2 Kor 4, 4), gdyż posiada naturę boską i tylko przez Niego mamy możliwość oglądania niewidzialnego Boga. Por. J. K. Pytel, *Człowiek obrazem Boga w NT*, „Communio” 2:1982 s. 16-23; M. Luz, *Obraz Boży w Chrystusie i człowieku według NT*, „Concilium” 5:1969 s. 287-294.

2, 23; 7, 26). In der Fassung des Buches Genesis ist der Mensch das Bild Gottes durch seine Macht über die Welt der Schöpfung, welche ihm von Gott verliehen wurde. Die anderen Texte fügen hier den Gedanken hinzu, dass der Mensch das Bild Gottes durch seine geistige Ausstattung ist. Der Mensch ist gerade als geistiges, freies und verantwortliches Wesen das Bild Gottes. Aus der so begriffenen Idee des „Bildes Gottes“ ergibt sich die ganze Würde der menschlichen Person, des einzigen Wesens, das Gott seiner selbst wegen gewollt hat.

Übersetzung: Herbert Ulrich