

Jarosław Kupczak OP

TRYNITARNY WYMIAR TEOLOGII *IMAGO DEI* RÓŻNE MOŻLIWOŚCI INTERPRETACJI

W pierwszym zdaniu swojego wprowadzenia do lektury Augustyńskiego traktatu *De Trinitate* ks. Józef Tischner napisał, że to dzieło „jest w takiej samej mierze traktatem o Bogu, co traktatem o człowieku”¹. Krakowski filozof tak dalej prowadził swoją myśl: „Skoro bowiem człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, to znaczy, że rozumienie Boga zależy od rozumienia człowieka i rozumienie człowieka zależy od rozumienia Boga. W języku współczesnej filozofii nazywa się to «spiralą» lub «kołem hermeneutycznym»”².

To antropologiczne uwarunkowanie teologii ma szczególne znaczenie w dzisiejszej kulturze, w której wiele podstawowych przekonań antropologicznych, jeszcze do niedawna oczywistych i niepodważalnych, zostało opatrzonych znakami zapytania. Fundamentalne wątpliwości dotyczące bycia mężczyzną i kobietą, ojcem i matką, odnoszące się do natury małżeństwa czy różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, muszą wpływać także – zgodnie z teorią koła hermeneutycznego – na sposób uprawiania teologii i rozumienie podstawowych pojęć teologicznych.

¹ J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury „O Trójcy Świętej” św. Augustyna*, [w:] Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 9.

² J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko...*, dz. cyt., s. 9.

Równocześnie jednak przed teologią wyłania się dzisiaj fundamentalnie ważne zadanie, które można by określić jako misję budowania prawdziwie ludzkiej kultury. W sytuacji głębokiego kulturowego zwątpienia w sens różnych wymiarów *humanum* nieraz w historii cywilizacji to właśnie chrześcijańskie Objawienie było w stanie wydobyc z siebie intuicje prowadzące do odbudowania wiary w człowieka i ludzką kulturę.

W taki też sposób patrzemy na temat niniejszego tekstu. Kwestia trynitarnego obrazu i podobieństwa Bożego od zawsze była eksplorowana w chrześcijańskiej teologii jako zachęta do odkrywania głębokiej jedności i więzi między Bogiem – Stwórcą i człowiekiem – Jego stworzeniem. Kolejne epoki zadawały temu w tej kwestii własne, zależne od kulturowych potrzeb pytania, aby zawsze odczytywać z objawionej Bożej prawdy przekonanie o godności i wyjątkowości człowieka, mężczyzny i kobiety.

Możliwość całościowego ujęcia tematu w tym tekście jest z konieczności ograniczona. Pierwsza trudność polega na ograniczeniu tematu rozważań do trynitarnego wymiaru *imago Dei*. Drugie ograniczenie polega na wyborze sylwetek jedynie kilku myślicieli ze skarbcza teologii chrześcijańskiej. Ich poglądy będą przedstawione jedynie w takiej mierze, w jakiej będzie to konieczne do ukazania trynitarnego wymiaru *imago Dei*. Jak zauważono w tytule tekstu, jego celem jest ukazanie możliwości wielu interpretacji tego tematu we wnętrzu ortodoksyjnej teologii i sposobu, w jaki te różne interpretacje wzajemnie na siebie oddziałują.

Ireneusz z Lyonu

Ireneusz z Lyonu urodził się na terenie Azji Mniejszej (dzisiaj – zachodnia Turcja) między 130 a 140 rokiem³. Nie znamy przyczyn opuszczenia przez niego rodzimych terenów i przybycia do Europy. Wiemy, że w roku 177, po męczeńskiej śmierci biskupa Lyonu Potinosa, został jego następcą. Dwa najważniejsze dzieła Ireneusza, nazywanego „ojcem teologii zachodniej”, które przetrwały do naszych

³ Por. W. Myszor, *Wprowadzenie. Kościelne nauczanie w II wieku*, [w:] Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, przeł. W. Myszor, Kraków 1997, s. 5–6.

czasów, to *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* (w łacińskim tłumaczeniu *Adversus haereses*) oraz *Wykład nauki apostołskiej (Demonstratio apostolica)*. Znajdujemy w nich z jednej strony świadectwo małoazjatyckiej tradycji wiary dostosowane w swoim przekazie do aktualnej polemiki z gnozą; z drugiej strony zaś świadectwo wybitnego i samodzielnego umysłu, który w sposób twórczy i dojrzały podchodzi do otrzymanej reguły wiary.

Święty Ireneusz tłumaczy biblijną prawdę o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże w świetle Nowego Testamentu i tajemnicy wcielenia. Kluczowa dla tego tłumaczenia jest nowotestamentalna antropologia, która wyróżnia trzy wymiary w człowieku: ciało, duszę i ducha⁴. Czytamy w *Adversus haereses*:

człowiek doskonały, jak powiedzieliśmy, składa się z trzech części: ciała, duszy i ducha. Duch zbawia i kształtuje, ciało jest jednoczone i kształtowane, a między obojgiem jest dusza, która raz idzie za duchem i bywa przezeń niesiona, kiedy indziej znów zgadzając się na podszepty ciała, spada do ziemskich pożądliwości⁵.

Tak ukształtowany, trzywymiarowy człowiek został stworzony na początku przez „Ręce Ojca to znaczy przez Syna i Ducha” i dopiero w takiej całości tworzy obraz i podobieństwo Boże⁶. Bernard Sesboüé zwraca uwagę, że w swojej trzyczęściowej antropologii Ireneusz zamiennie używa określeń „duch człowieka” i „Duch Boży”⁷. Ta zamiennosc jest znakiem poszukiwań teologicznych autora *Adversus haereses*, ale przede wszystkim przekonania, że duch ludzki osiąga swoją dojrzałość i pełni tylko dzięki Duchowi Świętemu. Tylko wówczas człowiek jest w pełni obrazem i podobieństwem.

Ireneusz jest pierwszym teologiem z kręgu zachodniego, który wprowadza – aczkolwiek nie do końca konsekwentnie – dynamiczne rozróżnienie między obrazem i podobieństwem, nieobecne w myśli

⁴ Bernard Sesboüé wskazuje szczególnie na św. Pawła jako na tego, któremu Ireneusz zawdzięcza trzyczęściową antropologię (por. B. Sesboüé SJ, *Tout récapituler dans le Christ: Christologie et Sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris 2000, s. 90–99).

⁵ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* [dalej: AH] V, 9, 1; tłum. polskie w: A. Bober SJ, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 54.

⁶ Por. AH V, 6, 1.

⁷ B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ...*, dz. cyt., s. 95.

biblijnej. Obraz jest początkiem, podobieństwo jego doskonałością, wypełnieniem, możliwym tylko dzięki uczestniczeniu ducha ludzkiego w Duchu Bożym. W takim ujęciu stworzenia człowieka przez „Ręce Boże [...] podczas stworzenia Ręka Syna daje obraz, Ręka Ducha, przez dar tchnięcia, daje podobieństwo”⁸.

Ireneuszowe rozumienie prawdy o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże ma charakter chrystocentryczny. Dla teologa kluczowa jest prawda o tym, że tylko Jezus Chrystus jest doskonałym obrazem Ojca: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15). Ireneusz, czytając dalszą część Listu do Kolosan: „bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1, 16), dochodzi do wniosku, że człowiek, stworzony w Chrystusie – obrazie Boga, jest obrazem Obrazu. Czytamy w *Wykładzie nauki apostoelskiej*:

kto przeleje krew człowieka [powiada Bóg – przyp. J. K.], tego krew w zamian zostanie wylana, bo na obraz Boży stworzyłem człowieka. Obrazem zaś Boga jest jego Syn i na jego obraz stworzony został człowiek. I dlatego w ostatnich dniach objawił się, aby ten obraz ukazać do siebie podobnym⁹.

Wcielenie Syna Bożego i narodzenie się z Maryi Dziewicy było wydarzeniem kluczowym dla zrozumienia znaczenia obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku. Od czasu grzechu pierworodnego i utracenia Ducha Bożego żył on bowiem w stanie zapomnienia o swojej godności i o tym, kim powinien być w zamyśle Stwórcy. Dopiero Jezus Chrystus ukazuje człowiekowi jego prawdziwą naturę i w dziele odkupienia przywraca człowiekowi dar Ducha Świętego, który na nowo doskonali obraz i podobieństwo w każdym chrześcijaninie¹⁰.

⁸ B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ...*, dz. cyt., s. 95.

⁹ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, dz. cyt., s. 42.

¹⁰ Niewątpliwie możemy wskazać na podobieństwo między chrystocentryczną antropologią Ireneusza z Lyonu a teologiczną antropologią ostatniego Soboru, wyrażoną szczególnie w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* [dalej: KDK]. Na te analogie celnie zwraca uwagę ks. Krzysztof Krzemiński w: *Człowiek w Duchu Świętym. Recepcja i perspektywy rozwoju soborowej antropologii pneumatologicznej*, Toruń 2012, s. 60–113.

Teologia stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże w myśli Ireneusza z Lyonu ma charakter trynitarny. Unikalność wizji polega tutaj nie tyle na rozważaniu, w jakim miejscu w człowieku realizuje się obraz i podobieństwo Boga, ale raczej na połączeniu swoich rozważań na temat trynitarnego wymiaru teologii *imago Dei* z trynitarną ekonomią zbawienia. Ta zapierająca dech historyczna teologia rozpoczyna się od Boga Ojca, który przez swoje Ręce, Syna i Ducha kształtuje człowieka. Od początku człowiek jest stworzony na obraz Słowa z myślą o Jego wcieleniu. To właśnie włączenie człowieka w historyczne działanie poszczególnych osób Trójcy Świętej nadaje teologii *imago Dei* św. Ireneusza trynitarny charakter.

Augustyn z Hippony

Święty Augustyn jest tym ojcem Kościoła, którego wizja Trójjedynego Boga jak również rozumienie trynitarnego obrazu Bożego w człowieku w sposób zdecydowany ukształtowało klasyczne rozumienie tych zagadnień w chrześcijańskiej teologii Zachodu¹¹. Dziełem, w którym biskup Hippony przedstawia swoje dojrzałe poglądy na ten temat, jest *De Trinitate*, pisane w latach 399–419¹².

Ten jeden z najważniejszych traktatów Augustyna powstał w szczególnym kontekście teologiczno-historycznym. Pierwszy powszechny Sobór w Nicei (w 325 roku) dokonał kluczowych rozstrzygnięć doktrynalnych w walce z herezją ariańską i sformułował ortodoksyjną terminologię trynitarną, która miała za zadanie przede wszystkim ustalenie relacji między Ojcem i Synem. Kolejne dekady w historii Kościoła upłynęły na walce o trynitarną ortodoksję na terenie całego cesarstwa, wschodniego i zachodniego. Kluczowymi etapami tej walki były: działalność patriarchy Aleksandrii, św. Atanazego, „synod wyznawców” w Aleksandrii (w 362 roku), którego celem była próba uzgodnienia terminologii trynitarniej oraz drugi Sobór powszechny w Konstantynopolu (w 381 roku), który ostatecznie precyzuje słownictwo trynitarnie.

¹¹ Por. C. M. LaCugna, *God for us. The Trinity and Christian life*, San Francisco 1973, s. 81–109.

¹² Por. J. M. Szymusiak SJ, *Posłowie*, [w:] Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 550.

Dwanaście lat po soborze powszechnym w Konstantynopolu Augustyn doszedł do wniosku, że „przyszła czas na syntetyczne omówienie centralnej nauki naszej wiary”¹³. Z tej decyzji zrodził się traktat *De Trinitate*. W obecnych rozważaniach interesuje nas przede wszystkim zagadnienie trynitarnego wymiaru teologii *imago Dei*. Zanim jednak przejdziemy do ujęcia tego zagadnienia, warto zauważyć, że Augustyn widzi ślady Trójcy św. we wszystkim, co stworzone.

W traktacie *O prawdziwej wierze* z 390 roku Augustyn podkreśla, że wszystko, co stworzone, jest dziełem Ojca, Syna i Ducha Świętego, a w związku z tym niesie w sobie jakiś ślad tej troistości:

A gdy już poznamy Trójcę Świętą w takim stopniu, w jakim jest to możliwe to tym życiu, jasne się stanie i niewątpliwe, że wszelkie stworzenie, czy obdarzone umysłem, czy tylko duszą zmysłową, czy cielesne, w jakimkolwiek stopniu istnieje, z tejże stwórczej Trójcy bierze swoje istnienie, posiada określoną postać i Ona nim według najdoskonalszego porządku kieruje. [...] Wszelka bowiem rzecz, istota, byt czy jestestwo czy jakimkolwiek innym słowem najlepiej to określić, posiada własną postać, odróżniającą ją od innych rzeczy, i nie może naruszać ustalonego porządku rzeczy¹⁴.

Zdaniem Augustyna jedność (*unitas*), postać (*species*) i porządek (*ordo*) są w każdym istniejącym bycie śladami Trójcy Świętej. Nie tylko struktura rzeczy stworzonych, ale także struktura mówiącej o nich ludzkiej wiedzy wskazuje na Trójcę Świętą. W traktacie *O Państwie Bożym* Augustyn pisze:

Skoro więc w sprawie każdego stworzenia nasuwają nam się trzy [...] pytania: kto je stworzył, przez co stworzył i dlaczego stworzył, i skoro na pytania te mamy odpowiedź: „Bóg, przez Słowo swe, gdyż stworzenie to jest dobre” – to czyż odpowiedź ta w swojej mistycznej głębi nie daje nam wiadomości o Trójcy Świętej, to jest o Ojcu, Synu i Duchu Świętym?¹⁵

¹³ J. M. Szymusiak SJ, *Posłowie*, dz. cyt., s. 549.

¹⁴ Augustyn, *O prawdziwej wierze* VII 13, tłum. J. Ptaszyński, [w:] Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, oprac. W. Seńko, Kraków 1999, s. 743.

¹⁵ Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. II, XI, 23, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2003, s. 46.

Dlatego też platoński podział nauki na fizykę, logikę i etykę, zdaniem Augustyna, wskazuje na tajemnicę Trójjedynego Boga. Czytamy w omawianym traktacie: „trzy rzeczy bierze pod uwagę każdy mistrz, ażeby stworzyć jakieś dzieło: naturę, umiejętność i pożytek. Naturę oceniać należy przy pomocy uzdolnień umysłu, umiejętność z pomocą nabytej wiedzy, a użytek przez osiągnięty pożytek”¹⁶.

Wszystkie triady, które odnajdujemy w stworzeniu, ustępują jednak w porządku doskonałości temu obrazowi Trójcy Świętej, który Augustyn odnajduje w człowieku. Na tę podstawową realizację *imago Trinitatis* wskazują już słowa Księgi Rodzaju: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam»” (Rdz 1, 26), które w następujący sposób komentuje Augustyn: „I «uczynmy», i «nasze» – powiedziano w liczbie mnogiej, co należy rozumieć jedynie jako wskazanie relacji. Bo nie bogowie stworzyli człowieka i nie na podobieństwo bogów został uczyniony. Forma ta wskazuje, że Ojciec, Syn i Duch Święty stworzyli człowieka na podobieństwo Ojca, Syna i Ducha Świętego, ażeby człowiek był obrazem Boga. A Bóg to Trójca Święta”¹⁷.

Postawienie tezy, że człowiek jest obrazem Trójcy Świętej, prowadzi biskupa Hippony do odnajdywania w człowieku – podobnie jak to się działo w odniesieniu do całego stworzenia, ale w sposób nierównanie doskonalszy – triad, które w duszy realizują *imago Trinitatis*. Pierwsza z nich to dusza, miłość i poznanie (*mens, amor, notitia*). Realizują one jedność i troistość wewnątrz ludzkiej duszy, gdyż każda jest czymś innym, a równocześnie są nierozdzielne:

Kiedy dusza zna siebie i miłuje, wówczas te trzy rzeczywistości – dusza, miłość i poznanie – pozostają trójcą bez żadnego pomieszania. Każda z nich jest sama w sobie, a jednak są one z sobie nawzajem, każda cała w pozostałych dwóch całych [„*ea tria sunt singula in se ipsis et invicem tota in totis*”], i dwie całe w każdej poszczególnej. A więc wszystkie we wszystkich [„*omnia in omnibus*”]¹⁸.

Rozważając opisaną powyżej triadę, autor dochodzi do następnego wymiaru *imago Trinitatis* w człowieku: pamięć, intelekt, wola

¹⁶ Augustyn, *O Państwie Bożym...*, dz. cyt., XI, 25, s. 49.

¹⁷ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., VII, VI, 12, s. 258.

¹⁸ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., IX, V, 8, s. 294–295.

(*memoria, intelligentia, voluntas*). Podobnie jak pierwsza triada, także ta realizuje w sobie jedność i wielość: „Te trzy rzeczy – pamięć, intelekt, wola – stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją”¹⁹.

Augustyn podkreśla, że przy rozważaniu obrazu Bożego w człowieku należy pamiętać, że w sensie właściwym obraz i podobieństwo realizują się w duszy człowieka ze względu na jej niematerialny charakter i ze względu na zdolność do mądrości, która polega przede wszystkim na kontemplacji Boga²⁰. Jednakże również w człowieku zewnętrznym i w jego wymiarze cielesnym możemy odnaleźć jakies ślady Stwórcy (*vestigium*). Pierwsza triada, na którą wskazuje Augustyn w tym wymiarze, to rzecz oglądana (*ipsa res*), widzenie (*visio*) i uwaga na poznawanej rzeczy (*intentio*):

te trzy elementy, choć różnej natury, stanowią jednak pewnego rodzaju jedność, to znaczy: kształt oglądanego ciała, jego obraz wyciśnięty w zmyśle (wizja albo działanie zmysłu) oraz wola zwracająca zmysł do widzialnego przedmiotu i zatrzymująca na nim samą wizję. [...] Otóż, przy całej różności substancji tych trzech elementów, łączą się one w tak doskonałą jedność, że tylko osąd rozumu może przeprowadzić rozróżnienie dwóch pierwszych, tj. formy oglądanego ciała i jego obrazu wytworzonego w zmyśle, czyli wizji. Co do woli, to jest ona udarowana tak wielką mocą łączenia tych dwóch elementów, że z jednej strony, dla poruszenia zmysłu zwraca go na do rzeczy widzialnej, a z drugiej strony – zatrzymuje na niej działający już zmysł²¹.

Druga triada człowieka zewnętrznego to: pamięć, wizja wewnętrzna i wola (*memoria, interna visio, voluntas*), tłumaczona przez Augustyna podobnie do poprzedniej²². Zwracając uwagę na triady człowieka zewnętrznego, w sposób analogiczny do triad istniejących w świecie materialnym, autor *De Trinitate* wyraźnie podkreśla, że w sensie właściwym nie tworzą one obrazu Bożego w człowieku o którym mówi Księga Rodzaju:

¹⁹ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., X, XI, 18, s. 326.

²⁰ Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XII, IV, 4, s. 357.

²¹ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XI, II, 5, s. 335.

²² Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XI, III, 6, s. 336–338.

Trójca ta nie jest obrazem Boga [*imago Dei*]. Jest to bowiem troistość wywodząca się z najniższego, cielesnego stworzenia, od którego dusza stoi wyżej. I tworzy się ona w duszy za pośrednictwem zmysłów cielesnych. Nie znaczy to jednak, aby nie było w niej pewnego podobieństwa. Zresztą, czy istnieje coś, co by stosownie o swojego stopnia i według swojej miary nie nosiło na sobie jakiegoś podobieństwa z Bogiem, z tej racji, że „wszystkie dzieła Pańskie są bardzo dobre” (Syr 39, 21), bo On jest Dobrem najwyższym. Tak więc w tej mierze, w jakiej wszystko jest dobre, każda rzeczy posiada pewne, choć bardzo dalekie podobieństwo z najwyższym Dobrem [„similitudo summi boni”]²³.

Warto zauważyć, że Augustyn używa określeń „obraz Boży” (*imago Dei*) i „podobieństwo do Boga” (*similitudo Dei*) w innym znaczeniu, niż miało to miejsce u św. Ireneusza i przyjęte jest w dużej części teologicznej tradycji, gdzie podobieństwo oznacza doskonałość obrazu. W tych rozważaniach Augustyna podobieństwo jest najbardziej ogólnym znaczeniem obrazu, w którym nie zawiera się cecha doskonałości. Autor *De Trinitate* używa tego ogólnego określenia podobieństwa do Boga w swoich rozważaniach etycznych, aby wyjaśnić naturę grzechu:

Będąc naturalnym, podobieństwo to jest dobre i jest w porządku; lecz jeśli jest ono wypaczone, wtedy staje się złe i występne. Bo nawet w grzechach swoich dusze niczego innego nie szukają niż jakiegoś upodobnienia się do Boga mimo pełnej pychy i niewolą wypaczonej wolności. Nawet pierwsi rodzice nie zgadzali się na grzech, dopóki im nie powiedziano: „Będziecie jako bogowie” (Rdz 3, 5). To prawda, że wszelkie stworzenie nosi na sobie pewne podobieństwo z Bogiem. Ale nie każde jest z tej racji obrazem Boga. Obrazem Boga może być tylko ten byt, ponad którym jest tylko Bóg. Obraz bowiem to bezpośrednie odbicie Boga, zatem żadne stworzenie nie może stanąć między Bogiem, a jego obrazem²⁴.

Ostatni temat dotyczący *imago Dei*, na który chcielibyśmy zwrócić uwagę w rozważaniach Augustyna, to zagadnienie tego, czy ludzka wspólnota, a zwłaszcza ta najbardziej podstawowa: małżeństwo

²³ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XI, V, 8, s. 341.

²⁴ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XI, V, 8, s. 341.

i rodzina, może być uważana za *imago Dei*. Niewątpliwie, wzięwszy pod uwagę powyżej ukazane założenia, na których opiera się Augustyńska teologia *imago Dei*, możemy już przypuszczać, że autor *De Trinitate* odrzuci taką opinię. Wskazuje na to przede wszystkim przekonanie, że obraz Boży nie może istnieć w niczym, co jest materialne, a tylko w niematerialnej duszy. Ta pierwsza intuicja okazuje się słuszna:

opinia tych, którzy dopatrują się troistego obrazu Bożego w trzech osobach, występujących w naturalnym porządku życia ludzkiego, wydaje mi się zupełnie nieprawdopodobna. Szuka się bowiem urzeczywistnienia obrazu Bożego w obecności męża i żony w małżeństwie oraz w dziecku, które dopełnia tę trójcę. Mąż – według owego mniemania – zajmowałby tu w pewnym sensie miejsce Boga Ojca. Dziecko pochodzące od niego przez zrodzenie przedstawiałoby Syna. Trzecia zaś osoba, odpowiadająca Duchowi Świętemu, to by była – jak utrzymują – niewiasta, która pochodzi od męża, nie będąc jednak ani jego synem, ani córką (Rdz 2, 22), chociaż poczyna i rodzi potomstwo²⁵.

Augustyn nazywa powyższą analogię fałszywą („falsa”) i absurdalną („absurda”), co jego zdaniem może być łatwo wykazane. Główne ostrze krytyki autora *De Trinitate* uderza w brak precyzji tej analogii. Najważniejsze zarzuty mogą być streszczone w następujący sposób. Po pierwsze, analogia jest nieprawdziwa, gdyż osoby Trójcy Świętej nie mogą być w sposób precyzyjny porównane z członkami rodziny, np. matka nie może reprezentować Ducha Świętego, ponieważ w ludzkiej rodzinie syn pochodzi od matki, a w Trójcy Świętej to Duch Święty pochodzi od Syna²⁶. Po drugie, człowiek nie może być stworzony na obraz jednej Osoby Trójcy Świętej, ale tylko na obraz całej Trójcy. Gdyby było inaczej, oznaczałoby to, że „człowiek by nie był na obraz Boży zanimby żony nie pojął i zanimby się im obojgu dziecko nie urodziło”²⁷. Najważniejszym argumentem przeciwko społecznemu rozumieniu *imago Dei* pozostaje jednak niewzruszone przekonanie Augustyna, że wymiar materialny: ciało, płeć i różnica płciowa, nie mogą w żaden sposób reprezentować Trójcy Świętej²⁸.

²⁵ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XII, V, 5, s. 358.

²⁶ Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 359.

²⁷ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XII, VI, 8, s. 362.

²⁸ Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XII, VIII, 12, s. 365–366.

Augustyńska teologia *imago Dei* w sposób decydujący wpłynęła na rozumienie tego pojęcia w zachodnim chrześcijaństwie i określiła główne elementy tej teologii na całe wieki. Na obrzeżach teologii pozostały inne sposoby rozumienia *imago Dei*, nawiązujące do chrystocentryzmu św. Ireneusza czy do krytykowanego przez Augustyna społecznego wymiaru obrazu i podobieństwa Bożego. Niewątpliwie popularność Augustyńskiej teologii może być przypisana m.in. św. Tomaszowi z Akwinu, który 800 lat po Augustynie dokonał imponującej syntezy myśli patrystycznej z filozofią Arystotelesa²⁹.

Tomasz z Akwinu

Teologia obrazu Boga znajduje ważne miejsce w myśli Doktora Anielskiego. Święty Tomasz z Akwinu poświęca temu tematu sporo uwagi w swoich najważniejszych dziełach: *Scriptum super libros Sententiarum*, *Quaestiones disputatae de veritate*, *Quaestiones disputatae de potentia* oraz *Summa theologiae*. Nie jest naszym celem przedstawienie różnic między tymi ujęciami czy też rozwoju Tomaszowej teologii. Dlatego też skoncentrujemy się raczej na przedstawieniu trynitarnego wymiaru *imago Dei* w *Summa theologiae*, która powstała w latach 1266–1273 i zawiera najdojrzałą, najbardziej usystematyzowaną teologię obrazu Boga u Tomasza³⁰.

Główny fragment *Summa theologiae*, gdzie autor zajmuje się tematem *imago Dei*, znajduje się w pierwszej części tekstu: w traktacie o stworzeniu. Po omówieniu wstępnych kwestii dotyczących stworzenia (q. 44–49) Tomasz zajmuje się stworzeniem aniołów (q. 50–64), całego świata (q. 65–74) i człowieka (q. 75–102). Centralną kwestią znajdującą się w tym miejscu traktatu teologicznej antropologii jest kwestia 93, której głównym tematem jest stworzenie człowieka na obraz Boży³¹.

²⁹ Na temat związków między Augustynem a Tomaszem w dziedzinie teologii *imago Dei* por. J. E. Sullivan, *The image of God. The doctrine of St. Augustine and its influence*, Dubuque 1963, s. 204–287.

³⁰ Por. D. J. Merriell, *To the image of the Trinity. A study in the development of Aquinas' teaching*, Toronto 1990, s. 9–10.

³¹ Por. C. M. LaCugna, *God for us...*, dz. cyt., s. 143–180.

Akwinata rozpoczyna kwestię 93 od wstępnych ustaleń dotyczących definicji tego, czym jest obraz. Tomasz najpierw rozróżnia – w sposób analogiczny do końcowych rozważań, które przeprowadziliśmy powyżej na temat Augustyna – między *imago* i *similitudo*. To drugie określenie jest szersze, bardziej pojemne i ogólne; *imago* musi zawierać *similitudo*, ale samo *similitudo* nie wystarcza do zaistnienia *imago*. Na przykład jedno jajko może być podobne do drugiego, ale nie są one obrazami siebie. Aby zaistniał obraz musi zaistnieć pochodzenie jednego bytu od drugiego³².

Równość nie jest cechą konieczną *imago*, lecz tylko obrazu doskonałego. A więc gdy Księga Rodzaju mówi, że człowiek został stworzony na obraz Boga („ad imaginem Dei” w tłumaczeniu Wulgaty), dla Tomasza nie oznacza to, że człowiek został stworzony na obraz Chrystusa, który jest doskonałym obrazem Boga, ale tylko, że człowiek jest niedoskonałym obrazem Boga. Zgodnie więc ze słowami Listu do Kolosan to Syn Boży jest doskonałym obrazem Ojca („imago Dei perfecta”): „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15) i dlatego Pismo św. nigdy nie mówi o Nim, że jest „ad imaginem”. Podobieństwo (*similitudo*) między Bogiem i Jego Synem jest doskonałe, opiera się bowiem na identyczności natury (*identitas naturae*), podczas gdy podobieństwo między Bogiem i człowiekiem jest jak podobizna króla wryta na monecie. Wówczas podobieństwo znajduje się „w obcej naturze” („in natura aliena”).

W sposób analogiczny do Augustyna Tomasz odpowiada na pytanie, czy obraz Boga znajduje się w stworzeniach nierozumnych³³. Możemy odnaleźć w nich jedynie pewne podobieństwo, ale obraz (*imago*) znajduje się jedynie w tych stworzeniach, które posiadają intelekt³⁴. Możemy więc wyróżnić trzy stopnie podobieństwa do Boga (*similitudo*). Każdy byt jest podobny do Boga, ponieważ istnieje; istnienia ożywione są podobne do Boga, ponieważ żyją; stworzenia rozumne są podobne do Boga i są obrazem Boga (*similitudo et imago*), ponieważ posiadają rozum. Z tego również powodu anioły są

³² Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* [dalej: Sth] I, q. 93, 1. Wszystkie tłumaczenia tekstów św. Tomasza są dziełem autora artykułu.

³³ Por. Sth I q. 93, 2: „Utrum imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis?”

³⁴ Por. D. J. Merriell, *To the image of the Trinity*, dz. cyt., s. 180–181.

w większym stopniu obrazem Boga niż ludzie, ponieważ posiadają doskonalszy, bardziej oderwany od materii intelekt³⁵.

Obraz Boga w człowieku ma charakter dynamiczny – człowiek, w zależności od tego, czy żyje w łasce, może być obrazem Boga w większy bądź mniejszy sposób. W tej dynamice podobieństwa do Boga i rozwoju *imago Dei* w człowieku możemy wyróżnić trzy zasadnicze etapy³⁶. Pierwszy etap to obraz stworzenia (*imago creationis*): jest on właściwy wszystkim ludziom dzięki pochodzeniu od Boga w dziele stworzenia; realizuje się w tym, że człowiek posiada naturalną zdolność poznania i kochania Boga („secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum”). Ten obraz zawarty jest w samej naturze człowieka, wspólnej wszystkim ludziom („haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus”). Drugi etap rozwoju obrazu Bożego w człowieku to obraz odrodzenia, który występuje tylko w usprawiedliwionych przez łaskę („in iustis imago recreationis”). Dzięki łasce nadprzyrodzonej człowiek może w życiu doczesnym habitualnie bądź aktualnie poznawać i kochać Boga („homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et haec est imago per conformitatem gratiae”). Trzeci etap to obraz upodobnienia, który właściwy jest tylko zbawionym w życiu wiecznym („in beatis imago similitudinis”): w tym stanie zbawieni w niebie aktualnie („actu”) poznają i kochają Boga („secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae”)³⁷.

Po tym wprowadzeniu możemy zadać podstawowe dla naszych rozważań pytanie o trynitarny wymiar *imago Dei* w myśli Akwinaty. Zasadniczo możemy postawić tezę, że w swoim ujęciu Tomasz podąża wiernie za św. Augustynem i jego wykładem na temat omawianej tutaj kwestii w traktacie *De Trinitate*. Pierwszy krok, którego dokonuje Tomasz, polega na postawieniu kluczowej kwestii: „Czy obraz Boży znajduje się tylko w ludzkim umyśle?” („Utrum imago

³⁵ Por. Sth I q. 93, a. 3.

³⁶ Por. Sth I q. 93, a. 4: „Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine?”

³⁷ Należy zauważyć, że podobieństwo występuje tutaj w drugim znaczeniu, różniącym się od znaczenia tego słowa w poprzednich trzech artykułach. Tam *similitudo* oznaczało niższy od *imago* stopień podobieństwa do Boga, tutaj oznacza doskonałość *imago*.

Dei sit in homine solum secundum mentem?”³⁸. Akwinata odpowiada na to pytanie w dwóch etapach.

Po pierwsze, autor *Summy* pokazuje, że *imago Dei* w człowieku ma naturę duchową. Aby to zilustrować, Tomasz łączy dwa cytaty z listów św. Pawła. Pierwszy pochodzi z Listu do Efezjan: „co się tyczy poprzedniego sposobu życia – trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnawiać się duchem w naszym myśleniu” (Ef 4, 22–23). Drugi tekst znajduje się w Liście do Kolosan: „boście zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu [Boga – przyp. J. K.], według obrazu Tego, który go stworzył” (Kol 3, 9–10). Jeśli odnowa wewnętrzna zakłada przede wszystkim odnowę umysłu (List do Efezjan w wersji Wulgaty mówi: „renovamini spiritu mentis vestrae”) i to odnowienie wyraża się w przyoblekaniu siebie w nowego człowieka „według obrazu jego Stwórcy”, jak stwierdza List do Kolosan, wtedy *imago Dei* odnosi się do odnowienia umysłu i ma charakter duchowy.

Drugi krok stanowią rozważania Akwinaty o roli ciała w *imago Dei*. W centrum tej dyskusji znajduje się Augustyńskie rozróżnienie pomiędzy obrazem (*imago*) i śladem (*vestigium*). Tak jak mówi o tym Augustyn, jedynie w duszy człowieka może być odnaleziony obraz (*imago*), zaś w ciele, tak jak w innych bytach materialnych, możemy wskazać jedynie na ślad (*vestigium*):

w każdym stworzeniu znajduje się jakieś podobieństwo do Boga, ale tylko w stworzeniach rozumnych możemy odnaleźć podobieństwo do Boga na sposób obrazu, w innych stworzeniach jedynie jako ślad. Tym, przez co stworzenie rozumne przewyższa wszelkie inne stworzenie jest intelekt, czy też umysł. Wynika z tego, że tylko w odniesieniu do umysłu możemy mówić o obrazie Boga w stworzeniach rozumnych³⁹.

Według Akwinaty w osobie ludzkiej może zostać odnalezione dwojakie podobieństwo (*similitudo*): *imago* w ludzkim intelekcie

³⁸ Sth I q. 93, 6.

³⁹ „In omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra dictum est, in aliis autem creaturis per modum vestigii. [...] Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem” (Sth I q. 93, 6).

i *vestigium* w ludzkim ciele. Rozróżnienie to wynika po pierwsze z faktu, że *imago* musi zdać test z bycia reprezentacją tego samego rodzaju (*repraesentatio speciei*) co byt, który jest reprezentowany; na przykład duchowy Bóg może być reprezentowany jedynie przez istnienie duchowe (*mens sive intellectus*). Inne rodzaje reprezentacji mogą być nazwane tylko „ślądami” (*vestigium*)⁴⁰. Dlatego Akwinata może pójść tak daleko, żeby powiedzieć, że osoba ludzka nie jest naprawdę („essentialiter”) *imago Dei*, ale raczej że w osobie ludzkiej może zostać odnaleziony obraz Boży⁴¹.

Tak jak twierdził św. Augustyn, w strukturze duszy człowieka możemy odnaleźć triady, które odbijają Trójcę Świętą. Tomasz mówi o tym w artykule siódmym omawianej kwestii, gdzie zadaje pytanie: „Czy obraz Boży istnieje w aktach duszy ludzkiej?” („Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus?”). Jeśli rozróżnienie na akt i odpowiednią władzę duszy ma pochodzenie arystotelesowskie, to odpowiedź na postawione pytanie ma charakter Augustyński. Jeśli szukamy w duszy człowieka obrazu Trójcy św., gdzie najpierw wypowiedane jest Słowo, które łączy z wypowiadającym Miłość, to do tego, aby obraz mógł zaistnieć, potrzebne jest aktualne wypowiedzenie słowa oraz akt miłości wobec tego słowa. A więc *imago Dei* istnieje pierwszorzędnie w ludzkich aktach poznania i miłości. Drugorzędnie obraz Boga istnieje we władzach duszy⁴². W tym miejscu i w tym kontekście Tomasz odnosi się do Augustyńskiego obrazu Boga w duchowej triadzie duszy: istniejemy, jesteśmy świadomi, że istniejemy, i kochamy tę świadomość: *mens, notitia, amor*⁴³. Inny potrójny obraz, bardziej doskonały niż poprzedni, to: *memoria, intelligentia, voluntas*⁴⁴.

⁴⁰ „Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est. Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam” (Sth I q. 93, 6).

⁴¹ „Homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem” (Sth I q. 93, 6).

⁴² „Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt” (Sth I q. 93, a. 7, *corpus*).

⁴³ Sth I q. 93, a. 7, *ad primum*.

⁴⁴ Sth I q. 93, a. 7, *ad secundum*.

Tomasz, podobnie jak Augustyn, zajmuje się także możliwościami społecznej interpretacji trynitarne wymiaru *imago Dei*. Podążając ściśle śladami św. Augustyna, św. Tomasz wyraźnie odrzuca możliwość takiej interpretacji, a zwłaszcza możliwość jej zastosowania wobec małżeństwa⁴⁵. Akwinata przytacza trzy argumenty: pierwszy z nich neguje możliwość jakiegokolwiek społecznego rozumienia *imago Dei*, a dwa pozostałe podważają możliwość interpretacji małżeństwa jako *imago Trinitatis*.

Zacznijmy od najbardziej ogólnego uzasadnienia. Jeśli przyjmiemy społeczne rozumienie *imago Dei*, mówi Akwinata, wtedy jeden człowiek byłby obrazem jednej osoby boskiej, a nie całej Trójcy⁴⁶. W konsekwencji musielibyśmy zrezygnować z możliwości odnalezienia trynitarne obrazu w indywidualnej osobie ludzkiej. Drugi argument Akwinaty, odnoszący się szczególnie do małżeństwa jako obrazu Trójcy, wskazuje na fakt, że Księga Rodzaju odwołuje się do obecności *imago Dei* w Adamie i Ewie (Rdz 1, 26), nie wspominając o zrodzeniu przez nich dzieci⁴⁷. Trzeci argument jest następujący: porównanie Ojca, Syna i Ducha Świętego do ziemskich ojca, syna i matki oznaczałoby, że Duch Święty powinien być rozumiany jako macierzyńskie źródło Syna, co jest stwierdzeniem absurdalnym⁴⁸.

Dokonując pewnego wartościowania argumentów Akwinaty, możemy zauważyć, że nie wydają się one szczególnie przekonujące. W odniesieniu do pierwszego uzasadnienia możemy powiedzieć, że wątpliwe jest istnienie sprzeczności w widzeniu różnych wymiarów osoby ludzkiej, gdzie rozmaite aspekty *imago*, zarówno trynitarne jak i chrystologiczne, mogą być dostrzeżone. Drugi argument Akwinaty powinien zostać szczegółowo przeanalizowany w oparciu o współczesną biblijną egzegezę Księgi Rodzaju. Pierwszy opis stworzenia (Rdz 1, 1 – 2, 3) definiuje *imago Dei* jako ludzkie panowanie nad całym stworzeniem: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam.

⁴⁵ Sth I q. 93, 6, ad 3; por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., XII, s. 358–359.

⁴⁶ „Unus homo non esset nisi ad imaginem unius personae” (Sth I q. 93, 6, ad 3).

⁴⁷ „Secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisiproducta iam prole” (Sth I q. 93, 6, ad 3).

⁴⁸ „Sequeretur quod spiritus sanctus esset principium filii, sicut mulier est principium prolis quae nascitur de viro” (Sth I q. 93, 6, ad 2).

Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!»” (Rdz 1, 26)⁴⁹. Istotny element tego panowania Adama i Ewy nad stworzeniem polega na płodzeniu dzieci: „«Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi»” (Rdz 1, 28). Wydaje się, że Akwinata tak ściśle podąża tu za Augustynem, że pomija ten istotny element biblijnej teologii podobieństwa do Boga.

W teologii Akwinaty nie znajdziemy wspólnotowej interpretacji *imago Dei*, ale raczej wyraźne Augustyńskie argumenty za odrzuceniem takiej interpretacji. Jednakże w niektórych miejscach Tomasz daje pewne wskazówki, że mógłby, pod pewnymi warunkami, zaakceptować wspólnotowe rozumienie *imago Dei*. Jeden z tych przykładów można odnaleźć w artykule, w którym Tomasz stawia pytanie, „czy obraz Boży znajduje się bardziej w aniołach niż w człowieku”⁵⁰. Generalnie odpowiedź Akwinaty jest pozytywna i zgodna z całością jego Augustyńskich założeń: ponieważ *imago* polega na racjonalnej naturze (*natura intellectualis*), *imago Dei* realizuje się w sposób doskonalszy w aniołach niż w ludziach. Powód tego jest oczywisty: anielska racjonalna natura jest doskonalsza niż jej ludzki odpowiednik⁵¹.

Dając tak klarowną odpowiedź, św. Tomasz dodaje, że w niektórych aspektach *imago Dei* może być pod pewnymi względami uznane za doskonalsze w ludziach niż w aniołach. Autor *Summy* zauważa na przykład, że „tak jak człowiek jest z człowieka, tak Bóg jest z Boga”⁵². Ludzka zdolność prokreacji jest tu postrzegana przez Akwinatę jako element *imago Dei*, który może także wskazywać, że w jakiś sposób seksualne małżeńskie zjednoczenie uczestniczy w godności *imago*. Doktor Anielski nie rozwija jednak tego kierunku myślenia.

⁴⁹ Zob. P. Lamarche, *Image et ressemblance: Ecriture sainte*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, continué par A. Derville, vol. 72, Paris 1971, s. 1401–1405.

⁵⁰ Sth I q. 93, 3.

⁵¹ „Intellectualis natura perfectior est in eis” (Sth I q. 93, 3).

⁵² „Homo est de homine sicut Deus est de Deo” (Sth I q. 93, 3).

Jan Paweł II

Nie ulega wątpliwości, że przedstawiona powyżej augustyńsko-tomaszowa interpretacja trynitarnego wymiaru *imago Dei* stała się interpretacją klasyczną w historii zachodniego chrześcijaństwa. Zadaniem niniejszego tekstu nie jest – z oczywistych powodów – ukazanie tego wątku w teologii w sposób wyczerpujący, lecz jedynie przedstawienie pewnych możliwości interpretacyjnych, które mieszczą się w ramach teologicznej ortodoksji. Dlatego też autor jako temat ostatniej części wybrał teologiczną antropologię Jana Pawła II, którego interpretacja społecznego wymiaru *imago Dei* może być uznana za reprezentacyjną dla współczesnej dyskusji na ten temat⁵³.

Papieski namysł nad teologią *imago Dei* należy odczytywać w odniesieniu do całości projektu antropologicznego Jana Pawła II⁵⁴. Ten projekt ma ostrze antykartezjańskie. Jeżeli dla Kartezjusza i dla tego nurtu myślenia, któremu daje on początek, najbardziej podstawowe doświadczenie człowieka, na którym fundują się inne, wyraża się w stwierdzeniu: „Cogito ergo sum”, to szczególnym zamierzeniem czytającego Księgę Rodzaju Jana Pawła II (jak mówi pięknie profesor Marian Grabowski, dokonującego „translacji obrazów biblijnych na pojęcia filozoficzne” czy też „filozoficznej egzegezy”⁵⁵) jest dowartościowanie ciała w tym antropologicznym projekcie. O człowieku można by powiedzieć: „mam ciało, więc jestem”. W tym świetle Jan Paweł II czyta biblijny opis stworzenia⁵⁶.

⁵³ Na ten renesans społecznego rozumienia teologii *imago Dei* wskazuje myśl takich współczesnych teologów, m.in. Hans Urs von Balthasar, Angelo Scola, David Schindler, John Zizioulas, Gisbert Greshake.

⁵⁴ Fragmenty poniższego tekstu są przepracowaną wersją już wcześniej opublikowanego tekstu autora: *Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga w myśli Jana Pawła II*, [w:] *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, red. M. Grabowski i A. Słowikowski, Toruń 2009, s. 181–191.

⁵⁵ M. Grabowski, *W stronę antropologii adekwatnej*, [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, Toruń 2004, s. 20.

⁵⁶ Podstawowym źródłem przedstawionych poniżej rozważań są papieskie katechezy o sakramentalności małżeństwa, wygłoszone podczas papieskich audiencji śródowych w Watykanie w latach 1979–1984 i wydane po raz pierwszy po polsku jako: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986. Odtąd będziemy odnosić się do tego tekstu jako do „katechez” bądź jako do „Katechez Śródowych”.

W pierwszym opisie Księgi Rodzaju człowiek jest *imago Dei*, ponieważ – stworzony w szóstym dniu – wieńczy dzieło stworzenia, jest jego koroną i ponieważ Stwórca oddaje mu panowanie nad stworzonym światem: „Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” (Rdz 1, 26)⁵⁷. Ta kapłańska teologia podobieństwa człowieka do Boga jest uzupełniona w drugim, starszym, a jednak przez swój antropologiczny charakter jakby bardziej współczesnym, jak zauważa papież, opisie stworzenia: opisie jahwistycznym. W procesie nadawania imion zwierzętom człowiek okazuje się inny od reszty stworzenia, odnajduje swoją „osobność”, która przejawia się w doświadczeniu pierwotnej samotności wobec stworzenia. Czytamy w opisie Jahwisty: „I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2, 20). To właśnie wyjątkowość i nadrzędność człowieka w świecie przyrody, zdaniem Jana Pawła II, jawi się od strony jego podmiotowego doświadczenia jako samotność.

Papież zwraca uwagę, że w procesie wyodrębnienia się człowieka z całego „widzialnego świata istot żyjących” ujawnia się jego samoświadomość jako „pierwotny i podstawowy przejaw człowieczeństwa”⁵⁸. Samoświadomość Adama pojawia się więc nie jako owoc jego kartezyjskiej koncentracji nad własną jaźnią, ale jako owoc cielesnego, zapośredniczonego w zmysłach spotkania z resztą widzialnego świata. Czytamy w katechezach o sakramentalności małżeństwa:

Samoświadomość idzie w parze ze świadomością świata, wszystkich stworzeń widzialnych, wszystkich istot żyjących, którym pierwszy człowiek „dał nazwy”, aby stwierdzić swoją w stosunku do nich odrębność. Tak więc świadomość ujawnia człowieka jako tego, który posiada władzę poznawania w stosunku do świata widzialnego. Wraz z tym poznawaniem, które niejako wyprowadza go na zewnątrz jego istoty, człowiek równocześnie ujawnia się sobie samemu w całej odrębności jego istoty⁵⁹.

⁵⁷ Por. J. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 125–133.

⁵⁸ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 26.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 26–27.

W swojej „filozoficznej egzegezie” Jan Paweł II konsekwentnie zauważa, że Adam odnajduje – używając języka nowożytnej filozofii – swoją podmiotowość nie przez duchową koncentrację na własnym „ja”, ale dzięki pośrednictwu swego ciała. Te kolejne etapy odnajdywania podmiotowości, a przez to odnajdywania tych wymiarów, przez które jest niepodobny do świata, a podobny do Boga – *imago Dei* – to chociażby powołanie do pracy, do „uprawiania ogrodu”.

Wśród wszystkich istot stworzonych przez Boga jedynie człowiek jest wezwany do „uprawiania i doglądania” ogrodu, jak pisze Jahwista. Czytamy w katechezach: „Można powiedzieć, że świadomość «nadrzędności» wpisana w definicję człowieczeństwa rodzi się od początku na gruncie specyficznie ludzkiej «praxis»”⁶⁰. Niewątpliwie ta praca w ogrodzie jest możliwa dzięki materialnej rzeczywistości ludzkiego ciała.

W kontekście papieskiej teologii *imago Dei* kluczowym etapem w biblijnym opisie stworzenia jest stworzenie Ewy. Przed tym aktem dzieło to w pewnym sensie jest niepełne, co wyraża się we wspomnianym już poczuciu samotności Adama; dał on bowiem nazwy wszelkim zwierzętom, „ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2, 20). Dopiero powołanie do życia Ewy w czasie – jak pisze papież – „genezyjskiego snu Adama”⁶¹ powoduje ów radosny wybuch: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2, 23).

Stworzenie Ewy jest dalszym etapem samoidentyfikacji mężczyzny, który nadal następuje – znacznie głębiej niż w przypadku nazywania zwierząt – przez ciało. Czytamy w katechezach: „Kobiecość niejako odnajduje siebie w obliczu męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość. Ta właśnie niejako «osobotwórcza» [...] funkcja płci wskazuje, jak głęboko człowiek przy całej swojej duchowej samotności, przy całej jedyności i niepowtarzalności właściwej osobie, ukonstytuowany jest przez ciało jako «ten» lub «ta»”⁶².

To właśnie stworzenie Ewy wprowadza kluczowy temat społeczno-czy też komunijnego wymiaru *imago Dei*. Tak pisze o tym papież:

⁶⁰ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 30.

⁶¹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 33.

⁶² Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 42.

Obrazem i podobieństwem Boga stał się człowiek nie tylko przez samo człowieczeństwo, ale także przez komunię osób, którą stanowią od początku mężczyzna i niewiasta. Funkcją obrazu jest odzwierciedlać tego, czym jest obrazem – odzwierciedlać swój pierwowzór. Człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii. Jest wszakże „od początku” nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska komunia Osób⁶³.

Niewątpliwie bezpośrednim źródłem takiej papieskiej interpretacji tematu *imago Dei* w Księdze Rodzaju jest znany tekst Soboru Watykańskiego II z konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*:

Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby „wszyscy byli jedno... jako i my jedno jesteśmy” (J 17, 21–22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie [„*aliqua similitudo*”] między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zjednoczonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez szczery dar z siebie samego⁶⁴.

Soborowa historia tego tekstu jest bardzo burzliwa. Wcześniejsze sformułowania były znacznie bardziej radykalne. Oto jedno z nich: „Bóg, który jest jeden, subsystuje w trzech Osobach, z których każda żyje tak w relacji do innych, że jest konstytuowana w tej relacji. Należy sądzić więc, że osoby ludzkie, które są stworzone na obraz Boga jednego i troistego i odnowione na Jego podobieństwo, powinny go w tym naśladować”⁶⁵. W tym tekście relacyjność Boskich Osób nadaje normatywny charakter relacyjności ludzkich więzi. Teologiczna krytyka takich sformułowań sprawiła, że ostateczne brzmienie jest znacznie bardziej ostrożne.

⁶³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, dz. cyt., s. 39–40.

⁶⁴ KDK 24. Soborowa historia tego paragrafu konstytucji duszpasterskiej jest przedstawiona w: J. Kupczak OP, *Komunijny wymiar obrazu Bożego w człowieku w soborowej konstytucji Gaudium et spes*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 44 (2006) nr 1, s. 87–117.

⁶⁵ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. 4, pars VI, Vaticanum 1971, s. 447 [tłum. własne – J. K.].

Jak już wspomnieliśmy, komunijny wymiar teologii *imago Dei* nie był w historii chrześcijańskiej teologii dominującym sposobem rozumienia tego tematu. Znacznie bardziej popularna była psychologiczna czy też strukturalna interpretacja *imago Dei*, w której każda indywidualna osoba ludzka jest stworzona na obraz i podobieństwo Boga. Klasyczną formę takiej interpretacji nadał św. Augustyn, dla którego w ludzkim wnętrzu znajduje się obraz Trójcy Świętej. Za Augustynem podąża Tomasz z Akwinu i znakomita większość teologów Zachodu.

Dla Jana Pawła II znaczenie komunijnej interpretacji *imago Dei* polega na oświetleniu dwóch innych, ważnych aspektów przedstawianej tu teologii. Pierwszym jest antropologiczne znaczenie pojęcia daru (*donum*), drugim – miejsce ludzkiego ciała w teologii *imago Dei*. Zacznijmy od daru.

Filozoficzne pojęcie daru pojawia się w myśli Karola Wojtyły bardzo wcześnie. W książce *Miłość i odpowiedzialność* z 1958 roku dar jest opisany jako istota miłości oblubieńczej. Czytamy tam: „Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego «ja»”⁶⁶ oraz w pewnym sensie uczynienie owego nieprzekazywalnego „ja” czyjąś własnością⁶⁷. Zdaniem Wojtyły tak rozumiana miłość oblubieńcza sięga znacznie dalej niż wszystkie inne formy miłości: pożądanie, życzliwość, czy nawet przyjaźń. W tekście omawianej książki czytamy: „Czymś więcej jest «dać siebie» aniżeli tylko «chcieć dobra», choćby nawet przez to drugie «ja» stawało się jakby moim własnym, jak w przyjaźni”⁶⁸. Miłość oblubieńcza w przekonaniu autora *Miłości i odpowiedzialności* jest więc czymś więcej niż klasycznie rozumiana przyjaźń.

Warto zauważyć, że Wojtyła, czyniąc pojęcie daru fundamentem swojej antropologii i etyki, jakby wyprzedził współczesne zainteresowanie tym terminem. Pojęcie daru jest ważnym tematem refleksji dla wielu współczesnych myślicieli wywodzących się przede wszystkim z kręgu myśli fenomenologicznej; wymieńmy chociażby takie osoby, jak: Jean-Luc Marion, Claude Bruaire, Jacques Derrida, Kenneth L. Schmitz⁶⁹.

⁶⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 88.

⁶⁷ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 89.

⁶⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 88.

⁶⁹ Zob. J. Derrida, *Given time*, t. I, *Counterfeit money*, tłum. P. Kamuf, Chicago 1992; J. Derrida, *The gift of death*, tłum. D. Willis, Chicago 1995; J. L. Marion, *Being given. Toward a phenomenology of givenness*, tłum. J. L. Kosky, Stanford 2002; J. L. Marion,

Wydaje się, że możemy wskazać na dwie ważne przyczyny współczesnego renesansu pojęcia daru. Po pierwsze, ukazywanie sensu daru – zarówno w relacjach między ludźmi, jak też w opisie samego istnienia – łączy się ze wskazaniem na ten wymiar rzeczywistości, który nie jest utylitarny, który wymyka się kategorii *bonum utile*. Koncentracja na darze jest więc próbą przeciwstawienia się wszechobecnemu dzisiaj utylitarystom. Po drugie, widzenie i opisywanie istnienia jako daru wydaje się próbą konstruowania nowej teodycei, nowej teologii naturalnej, która od daru zmierza ku Dawcy. Jest to szczególnie istotne w kontekście filozofii Jeana-Luca Mariona⁷⁰.

Dla nas pojęcie daru ma znaczenie przede wszystkim w kontekście teologii *imago Dei*. Kluczowy tekst znajdujemy w encyklice *Dominum et vivificantem*: „Można powiedzieć, iż w Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, i że przez Ducha Świętego Bóg bytuje «na sposób» daru. Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowania się, tego bycia Miłością. Jest Osobą – Miłością. Jest Osobą – Darem”⁷¹.

Ten tekst niewątpliwie może uchodzić za podsumowanie klasycznej Augustyńskiej teologii trynitarnej. Kluczowy wydaje się związek między pojęciami trynitarne i antropologicznymi. „Bóg bytuje na sposób daru”, a człowiek ma stać się szczerym czy też bezinteresownym darem z siebie samego, jak czytamy w cytowanym już tekście konstytucji *Gaudium et spes*⁷². Dar staje się wymiarem podobieństwa człowieka do Boga, częścią teologii *imago Dei*.

Bóg bez bycia, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996; K. L. Schmitz, *The gift: creation*, Milwaukee 1982; K. L. Schmitz, *The given and the gift. Two different readings of the world*, [w:] *The human person and philosophy in the contemporary world. Proceedings of the meeting of the World Union of Catholic Philosophical Societies. Cracow 23–25 August 1978*, t. 1, red. J. Życiński, Kraków 1980, s. 260–277; C. Bruaire, *Lettre et l'esprit*, Paris 1983; C. Bruaire, *La force et l'esprit*, Paris 1986; *Fenomen daru*, red. A. Grzegorzczak i in., Poznań 2004; R. Horner, *Rethinking god as gift. Marion, Derrida and the limits of phenomenology*, New York 2001.

⁷⁰ Por. *On the gift. A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, [w:] *God, the gift and postmodernism*, red. J. D. Caputo, M. J. Scanlon, Bloomington IN 1999, s. 66–71.

⁷¹ Jan Paweł II, encyklika *Dominum et vivificantem* [dalej: DV], 10, www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem_pl.html (9.12.2014).

⁷² KDK 24.

Jan Paweł II podkreśla, że jeśli stworzenie świata *ex nihilo* może być określone jako „obdarowanie podstawowe i «radykalne»”⁷³, to „każde stworzenie nosi w sobie znamię daru jako najbardziej pierwotne i podstawowe”⁷⁴. W gruncie rzeczy takie rozumienie daru jest innym sposobem postrzegania niekonieczności i stworzonności wszelkiego bytu. Wyjątkowe znaczenie stworzonego „znamienia daru” w człowieku polega na tym, że tylko on – jak pisze papież – potrafi „zidentyfikować sam sens daru w powołaniu z nicości do istnienia” oraz „odpowiedzieć Stwórcy językiem tej identyfikacji”⁷⁵.

Tak właśnie możemy spojrzeć na miłość oblubieńczą mężczyzny i kobiety, Adama i Ewy, na ich stawanie się szczerym, bezinteresownym darem dla siebie nawzajem. Taka właśnie relacja, miłość, wzajemny dar stają się odbiciem Boga. W relacji mężczyzny i kobiety kluczową rolę tworzywa ich wzajemnej jedności stanowi ciało. Czytamy w katechezach: „Chodzi tu zaś o wartość oblubieńczego sensu ciała, o wartość przejrzystego znaku, poprzez który Stwórca – wraz z odwiecznym wezwaniem mężczyzny i kobiety i wzajemną fascynacją męskości i kobiecości – wpisał w serce obojga dar komunii, czyli tajemniczą rzeczywistość swego obrazu i podobieństwa”⁷⁶.

Dar komunii jest w rzeczywistości ludzkiej obrazem i podobieństwem Trójjedynego Boga, *imago Dei*⁷⁷. Jeżeli w tworzeniu tej jedności między mężczyzną i kobietą kluczowa rola należy do płci, fizyczności, zmysłowości, to musimy na nowo spojrzeć na rolę ludzkiego ciała, rolę „wzajemnej fascynacji męskością i kobiecością” jako tworzywa *imago Dei*. Niewątpliwie Jan Paweł II odżegnuje się od jakiegokolwiek biologizmu w patrzeniu na ciało, ale z drugiej strony raczej ma George Weigel, kiedy pisze, że papieskie „Katechezy Środowe” są „przełomowym momentem w wypędzaniu z katolickiej teologii moralnej manichejskiego demona wraz z jego deprecjonowaniem płciowości człowieka”⁷⁸. Oddajmy głos samemu papieżowi:

⁷³ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, dz. cyt., s. 56.

⁷⁴ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, dz. cyt., s. 56.

⁷⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, dz. cyt., s. 57.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, dz. cyt., s. 197.

⁷⁷ Por. P. A. Fox, *God as communion. John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the retrieval of the symbol of the Triune God*, Collegeville MN 2001.

⁷⁸ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia Papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Kraków 2000, s. 433–434.

Ciało ludzkie było od początku wiernym świadkiem i wrażliwym sprawdzianem pierwotnej „samotności” człowieka w świecie, stając się zarazem przez swoją męskość i kobiecość przejrzystym wymiarem wzajemnego obdarowania w komunii osób. W ten sposób ciało ludzkie w tajemnicy stworzenia nosiło na sobie niepowątpiewalne znamię „obrazu Bożego”, stanowiło też swoiste źródło pewności tego obrazu wyrażonego w całym człowieczeństwie⁷⁹.

Wyraźne potwierdzenie przez Jana Pawła II znaczenia ludzkiego ciała w teologii *imago Dei* jest kolejnym krokiem w przewyciężaniu dualistycznej antropologii, która wywarła tak głęboki wpływ na współczesny sposób pojmowania człowieka. Adekwatna antropologia papieża jest niewątpliwie powrotem do najbardziej twórczych intuicji antropologii biblijnej, w której ciało jest jedynym sposobem ludzkiego istnienia w świecie, a człowiek jest „ciałem wśród ciał”⁸⁰. „Mam ciało, więc istnieję”.

Bez rozszerzania historycznych analogii możemy jedynie zwrócić uwagę na to, że kwestia ciała w teologii *imago Dei* nie była w historii chrześcijańskiej teologii szczególnie popularnym tematem. Stanowisko starożytnej szkoły aleksandryjskiej: Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesusa, którzy uczyli, że Boży obraz realizuje się przede wszystkim w duchowej części człowieka, stało się ujęciem klasycznym. Różni teologowie wymieniali więc te wymiary duszy ludzkiej, w której realizuje się *imago Dei*: rozumność, niematerialność, niezniszczalność, wolność, *apatheia*⁸¹.

Jan Paweł II zdaje się podejmować w swojej teologii *imago Dei* chrystologiczny sposób refleksji, charakterystyczny dla starożytnej szkoły egzegetów syryjskich (św. Ireneusza, Teodora z Mopsuestii, pseudo-Klemensa). W tej szkole myślenia człowiek jest nie tyle stworzony jako „obraz Boży”, ale jest stworzony „na obraz Boży” (*ad imaginem*), podczas gdy prawdziwym obrazem, ikoną niewidzialnego Boga (εικον του θεου) – zgodnie z klasycznymi sformułowaniami Nowego Testamentu – jest wyłącznie Jednorodzony Syn Boży, Jezus Chrystus (por. Rz 8, 29; 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15).

⁷⁹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, dz. cyt., s. 115.

⁸⁰ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, dz. cyt., s. 28.

⁸¹ Por. J. Kirchmeyer, *Grecque (Eglise)*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité*, dz. cyt., vol. 6, kol. 818–819.

Niewątpliwie takie stwierdzenie pozwala nam również na odpowiednio głęboką interpretację tego najczęściej cytowanego przez Jana Pawła II tekstu Soboru Watykańskiego II z konstytucji *Gaudium et spes*:

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie⁸².

Fragment ten jest w gruncie rzeczy sformułowaniem papieskiej metody rozważań, która leży u źródeł jego antropologicznego projektu: „stworzenia pełnej chrześcijańskiej alternatywy wobec humanistycznych filozofii XX wieku”⁸³. Jak wiemy chociażby z lektury książki *Pamięć i tożsamość*, to właśnie kalekie i redukcjonistyczne ujęcia fenomenu człowieka papież uważa za jedno ze źródeł tragedii XX wieku.

Nie ulega wątpliwości, że wskazany przez Sobór Watykański II społeczny (komunijny) wymiar *imago Dei* jest dzisiaj jednym z bardziej eksplorowanych i wykorzystywanych tematów teologicznych⁸⁴. Takie rozumienie tej teologii odpowiada dzisiejszemu trynitarnemu zakorzenieniu teologii chrześcijańskiej, gdyż analogia dotyczy nie relacji między Jedynym Bogiem i jednostką ludzką, ale relacji między Trójcą Osób a ludzką wspólnotą⁸⁵. Społeczne rozumienie teologii *imago Dei* pozwala powiązać za pomocą biblijnej kategorii *κοινωνία* – *communio* teologię trynitarną z eklezjologią – eklezjologią *communio*. W szczególnie istotnym dzisiaj zaangażowaniu teologii w obronę chrześcijańskiego rozumienia rodziny i małżeństwa przed współczesnymi herezjami z gatunku teorii *gender* komunijne rozumienie *imago Dei* dostarcza niesłychanie płodnych rozwiązań, które pomagają w konstruowaniu przekonującego dla dzisiejszego

⁸² KDK 22. Por. J. Kupczak OP, *O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II*, [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, Toruń 2004, s. 69–97.

⁸³ J. Navarro-Valls, cyt. za: J. Elson, *Man of the year*, „Time” 1994 nr 26, s. 65.

⁸⁴ S. J. Grenz, *The social God and the relational self: A trinitarian theology of the imago Dei*, Louisville 2001.

⁸⁵ M. A. Fatula, *The Triune God of Christian faith*, Collegeville 1990.

człowieka teologicznego modelu małżeństwa i rodziny, ojcostwa i macierzyństwa, ciała i płci⁸⁶. W społeczno-politycznym zorientowaniu myśli teologicznej interesująca nas tutaj teologia wydaje się dzisiaj ważną odpowiedzią Kościoła na błąd współczesnego indywidualizmu i jego fatalne konsekwencje dla ludzkich społeczności i dla Kościoła.

Uwagi końcowe

W artykule przedstawiono cztery interpretacje trynitarne wymiaru teologii *imago Dei*, pochodzące od czterech świętych teologów, z których każdy tworzył w innej epoce: Ireneusza, Augustyna, Tomasza z Akwinu i Jana Pawła II. Ireneusz widzi obraz Trójcy Świętej w człowieku w perspektywie historycznego włączenia człowieka w trynitarne ekonomie zbawienia, gdzie Syn i Duch Święty są rozciągniętymi w czasie stwórczymi i zbawczymi „dłońmi Ojca”. Augustyn i Tomasz preferują natomiast strukturalną wizję trynitarne *imago Dei*, w której obraz Boży widziany jest w duchowej części ludzkiej natury, zwłaszcza wtedy, gdy skierowana jest ona ku kontemplacji Boga w aktach cnót nadprzyrodzonych. Jan Paweł II koncentruje się na społecznym czy też komunijnym rozumieniu obrazu Bożego, który był *explicite* odrzucany zarówno przez Augustyna, jak i przez Tomasza z Akwinu. Celem artykułu było ukazanie komplementarności tych ujęć, które we wzajemnym oddziaływaniu wydają się pełniej oddawać prawdę biblijnego tekstu (Rdz 1, 26).

Hans Urs von Balthasar ukazał chyba w sposób najbardziej przekonujący, że teologiczna tradycja chrześcijańskiej ortodoksji żyje nie tyle przez konstruowanie domkniętego systemu myślowego, ile przez twórcze napięcia i kontrapunkty w interpretacji Objawienia. W tym świetle możemy patrzeć na przedstawione w tym tekście cztery propozycje trynitarnej interpretacji teologii *imago Dei*. Mimo

⁸⁶ Na temat prób ukazania różnicy płciowej między mężczyzną i kobietą w kontekście *imago Trinitatis* por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, vol. IV, *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 80–81; C. M. LaCugna, *God for us...*, dz. cyt., s. 243–319; G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarne*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 347; D. L. Schindler, *Heart of the world, center of the Church. Communio ecclesiology, liberalism, and liberation*, Grand Rapids MI 1996, s. 244–249.

polemicznego ostrza i wzajemnej krytyki każda z nich, oddalona od pozostałych wiekami rozwoju teologii, wydobywa z tajemnicy objawienia inne barwy i stara się ukazać jego prawdę i piękno w kontekście własnych założeń i stawianych przez każdą epokę pytań.

Streszczenie

Artykuł przedstawia cztery interpretacje trynitarnego wymiaru teologii *imago Dei* pochodzące od czterech świętych teologów, z których każdy tworzył w innej epoce: Ireneusza, Augustyna, Tomasza z Akwinu i Jana Pawła II. Ireneusz widzi obraz Trójcy Świętej w człowieku w perspektywie historycznego włączenia człowieka w trynitarną ekonomię zbawienia, gdzie Syn i Duch Święty są rozciągniętymi w czasie stwórczymi i zbawczymi „dłońmi Ojca”. Augustyn i Tomasz preferują strukturalną wizję trynitarnego *imago Dei*, w której obraz Boży widziany jest w duchowej części ludzkiej natury, zwłaszcza wtedy, gdy skierowana jest ona ku kontemplacji Boga w aktach cnót nadprzyrodzonych. Jan Paweł II koncentruje się na społecznym czy też komunijnym rozumieniu obrazu Bożego, który był *explicite* odrzucany zarówno przez Augustyna, jak i przez Tomasza z Akwinu. Artykuł stawia tezę o komplementarności tych ujęć, które we wzajemnym oddziaływaniu wydają się pełniej oddawać prawdę biblijnego tekstu (Rdz 1, 26).

Summary

The trinitarian dimension in *imago Dei* theology. Various possibilities of interpretation

This article presents four interpretations of the Trinitarian dimension of *imago Dei* theology, by four theologians who wrote during four different eras: St. Irenaeus, St. Augustine, St. Thomas Aquinas, and St. John Paul II. Irenaeus saw the image of the Holy Trinity in man from the historical perspective, which included it in the Trinitarian economy of salvation, where the Son and Holy Spirit are stretched during the time of creation and salvation as the „hands of the Father”. Augustine and Thomas prefer a structural vision of the Trinitarian *imago Dei*, in which the image of God is seen in the spiritual part of human nature, especially when it is directed towards the contemplation of God in acts of supernatural virtues. John Paul II focuses on the social or communion understanding of the image of God, which was explicitly rejected by both Augustine and Thomas Aquinas. This article argues for the

complementarity of these approaches, which in interaction seem to fully indulge the truth of the biblical text (Gen 1:26).

Keywords: body, woman, man, image of God, person, similarity, mind, will

Bibliografia

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. 4, Vaticanum 1971.
- Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. II, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2003.
- Augustyn, *O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, [w:] Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, oprac. W. Seńko, Kraków 1999, s. 733–818.
- Balthasar H. U., von, *Theodramatik*, vol. IV, *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.
- Bruaire C., *L'être et l'esprit*, Paris 1983.
- Bruaire C., *La force et l'esprit*, Paris 1986.
- Derrida J., *Given time*, t. I, *Counterfeit money*, tłum. P. Kamuf, Chicago 1992.
- Derrida J., *The gift of death*, tłum. D. Willis, Chicago 1995.
- Elson J., *Man of the year*, „Time” 1994 nr 26, s. 65.
- Fatula M. A., *The Triune God of Christian faith*, Collegeville 1990.
- Fenomen daru*, red. A. Grzegorzczak i in., Poznań 2004.
- Fox P. A., *God as communion. John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the retrieval of the symbol of the Triune God*, Collegeville MN 2001.
- Grabowski M., *W stronę antropologii adekwatnej*, [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, Toruń 2004, s. 15–67.
- Grenz S. J., *The social God and the relational self: A trinitarian theology of the imago Dei*, Louisville 2001.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 2009.
- Horner R., *Rethinking god as gift. Marion, Derrida and the limits of phenomenology*, New York 2001.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. polskie (fragmenty) w: A. Bober SJ, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 54.
- Jan Paweł II, encyklika *Dominum et vivificantem.*, www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem_pl.html (9.12.2014).
- Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

- Kirchmeyer J., *Grecque (Eglise)*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, continué par A. Derville, Paris 1971, vol. 6, kol. 818–819.
- Krzemiński K., *Człowiek w Duchu Świętym. Recepcja i perspektywy rozwoju soborowej antropologii pneumatologicznej*, Toruń 2012.
- Kupczak J. OP, *Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga w myśli Jana Pawła II*, [w:] *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, red. M. Grabowski i A. Słowikowski, Toruń 2009, s. 181–191.
- Kupczak J. OP, *Komunijny wymiar obrazu Bożego w człowieku w soborowej konstytucji Gaudium et spes*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 44 (2006) nr 1, s. 87–117.
- Kupczak J. OP, *O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II*, [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, red. M. Grabowski, Toruń 2004, s. 69–97.
- LaCugna C. M., *God for us. The Trinity and Christian life*, San Francisco 1973.
- Lamarche P., *Image et ressemblance: Ecriture sainte*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, continué par A. Derville, vol. 72, Paris 1971, s. 1401–1405.
- Marion J. L., *Being given. Toward a phenomenology of givenness*, tłum. J. L. Kosky, Stanford 2002.
- Marion J. L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
- Merriell D. J., *To the image of the Trinity. A study in the development of Aquinas' teaching*, Toronto 1990.
- Myszor W., *Wprowadzenie. Kościelne nauczanie w II wieku*, [w:] Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, przeł. W. Myszor, Kraków 1997, s. 5–13.
- On the gift. A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, [w:] *God, the gift and postmodernism*, red. J. D. Caputo, M. J. Scanlon, Bloomington IN 1999, s. 66–71.
- Schindler D. L., *Heart of the world, center of the Church. Communio ecclesiology, liberalism, and liberation*, Grand Rapids MI 1996.
- Schmitz K. L., *The gift: creation*, Milwaukee 1982.
- Schmitz K. L., *The given and the gift. Two different readings of the world*, [w:] *The human person and philosophy in the contemporary world. Proceedings of the meeting of the World Union of Catholic Philosophical Societies. Cracow 23–25 August 1978*, t. 1, red. J. Życiński, Kraków 1980, s. 260–277.
- Sesboüé B. SJ, *Tout récapituler dans le Christ: Christologie et Sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris 2000.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.

- Sullivan J. E., *The image of God. The doctrine of St. Augustine and its influence*, Dubuque 1963.
- Synowiec J., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987.
- Szymusiak J. M. SJ, *Posłowie*, [w:] Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 529–621.
- Tischner J., *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury „O Trójcy Świętej” św. Augustyna*, [w:] Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 9–11.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, www.corpusthomicum.org/iopera.html#OM (9.12.2014).
- Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia Papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Kraków 2000.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.