



Aneta Krupka

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin | Instytut Nauk Teologicznych | Katedra Teologii Systematycznej  
ORCID: 0000-0001-6604-4370, e-mail: aneta.krupka@usz.edu.pl

## REINTERPRETACJA TEOLOGII *IMAGO DEI* WEDŁUG MODELU NUPCJALNEGO

Streszczenie

Artykuł podejmuje temat reinterpretacji teologii *imago Dei* według modelu nupcjalnego. Rozważania te zostały wpisane we współczesny kontekst rozwoju teologii obrazu Bożego. Wychodząc od myśli Soboru Watykańskiego II, ukazana została możliwość uznania, że podstawowym wymiarem bycia obrazem Bożym jest strukturalne otwarcie człowieka na relacje. Uwzględniając postulat chrystologicznej reorientacji teologii, wraz z twierdzeniem o komunijnym charakterze bycia obrazem Bożym, pokazano zalety i konsekwencje takiej reinterpretacji. Główne wnioski dotyczą wieloaspektowego podkreślenia znaczenia relacji, zwłaszcza tych kościelnych, w realizacji bycia *imago Dei*. Szczególny walor tej reinterpretacji został ukazany na przykładzie teologii małżeństwa.

**Słowa kluczowe:** *imago Dei*, teologia nupcjalna, Sobór Watykański II, Angelo Scola, Jan Paweł II, *communio*

Abstract

## REINTERPRETATION OF THE THEOLOGY OF *IMAGO DEI* ACCORDING TO THE NUPTIAL MODEL

The article deals with the topic of reinterpretation of theology *imago Dei* according to the nuptial mystery model. These considerations were included in the contemporary context of the development of the theology of the image of God. Starting from the thoughts of the Second Vatican Council, there was shown the possibility of recognizing that the basic dimension of being the image of God is the structural openness of man to relationships. Taking into account the postulate of Christological reorientation of theology, along with the statement about the

communion-like nature of being the image of God, the advantages and consequences of such a reinterpretation were shown. The main conclusions concern the multi-faceted emphasis on the importance of relations, especially ecclesiastical, in the realization of being *imago Dei*. The particular value of this reinterpretation was shown on the example of the theology of marriage.

**Keywords:** *imago Dei*, the nuptial theology, Second Vatican Council, Angelo Scola, John Paul II, *communio*

## Wstęp

Można zaryzykować twierdzenie, że w samym centrum współczesnych sporów teologicznych znajduje się pytanie o metodę teologiczną. Jedną z propozycji odpowiedzi na to wyzwanie jest formułowanie wiedzy teologicznej w postaci modeli. Wśród możliwości takiej reorganizacji jest także model nupcjalny, we współczesnym dyskursie katolickim obecny przede wszystkim dzięki teologii ciała Jana Pawła II, którą twórczo rozwija emerytowany arcybiskup Mediolanu kardynał Angelo Scola. Artykuł podejmuje próbę przemyślenia kategorii *imago Dei* według teologii nupcjalnej. Znaczenie teologii obrazu Bożego daje o sobie wyraźnie znać w posoborowej teologii, która właśnie tę kategorię przywołuje jako jedną z najważniejszych dla chrześcijańskiej antropologii.

### 1. Rola pojęcia *imago Dei* dla współczesnej antropologii teologicznej

Jeśli uznać, że antropologia teologiczna ma potencjał, aby stać się traktatem, który może stać się syntezą całej dogmatyki, to jednym z kluczowych, a jednocześnie klasycznych wątków koniecznych do podjęcia w jej ramach jest współczesne rozumienie teologii *imago Dei*. W związku z wyzwaniami, które w swoim rozwoju napotyka antropologia teologiczna (rozumiana jako nauka teologiczna z konieczności konfrontująca się z osiągnięciami *science*) warto rozważyć zastosowanie modelu nupcjalnego, także w jego aspekcie nowych wymiarów rozumienia obrazu Bożego w człowieku, wykraczających poza to, co klasycznie mieściła w tym terminie myśl teologiczna.

Z punktu widzenia antropologii teologicznej za jedno z najbardziej fundamentalnych należy uznać zdanie, które znajduje się już na pierwszych kartach Starego Testamentu. W Księdze Rodzaju autor natchniony, wkładając te słowa w usta samego Stwórcy, pisze: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” (Rdz 1,26). Skryba dodaje od razu: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27).

Jak podkreślają specjaliści, w hebrajskim języku oryginału nie ma podstaw, aby odróżnić kategorię obrazu i podobieństwa. Te dwa słowa można by uznać za synonimy lub oddać sens hebrajskiego tekstu za pomocą frazy stworzenia „na obraz według podo-

bieństwa”<sup>1</sup>. Współcześnie także, np. w dokumentach Soboru Watykańskiego II i w myśli teologów, którzy zostaną tutaj przywołani, wydaje się, że te pojęcia są uznawane za synonimy, nie przypisuje się im oddzielnych, precyzyjnych znaczeń. Bogata jednak tradycja teologiczna, korzystająca najpierw z Septuaginty, a później z Wulgaty, rozróżnia te dwa pojęcia. Upraszczając, można to rozróżnienie powiązać z ważnym i poważnym pęknięciem w zachodniej myśli rozdzielającej porządek natury i łaski<sup>2</sup>. Nie wartościując samego procesu i jego efektów dla teologii *imago Dei*, można w skrócie przyjąć, że występuje tu sytuowanie pojęcia obrazu na poziomie natury oraz podobieństwa na poziomie łaski<sup>3</sup>. Z jednej strony udaje się w ten sposób ochronić przekonanie o dobroci natury, która nie traci swoich właściwości bycia obrazem nawet po grzechu człowieka. Z drugiej strony zostaje także ukazana konieczna dynamika perspektywy łaski, która jest odpowiedzialna za przywrócenie/osiągnięcie pełnego podobieństwa do Boga (w porządku sakramentalnym, ale także eschatologicznym). Pełnego, na miarę możliwości, jakie ma ze swej natury obraz, który zawsze jest czymś wtórnym wobec oryginału.

To właśnie kategoria obrazu Bożego, z całym bogactwem egzegezy i tradycji, jest dla Soboru Watykańskiego II jedną z inspiracji dla odnowy antropologii teologicznej, w tym także dla próby zalecenia pęknięcia pomiędzy rzeczywistością natury i łaski<sup>4</sup>. Reinterpretację tej teologii trzeba jednak koniecznie połączyć z innym kluczowym założeniem soborowej teologii. Prośba Soboru Watykańskiego II, aby za wynikającą wprost z objawienia uznać perspektywę chrystocentryczną, domaga się bowiem dopowiedzeń także w teologii *imago Dei*. Nawiązując do tej tendencji przyrodzonego, naturalnego wymiaru bycia obrazem Bożym, przedsoborowe rozważania w tym obszarze będą odwoływały się do bycia *imago Dei* przede wszystkim w aspekcie bycia wyposażonym w wolną wolę i rozumność. Tak postrzegana teologia obrazu Bożego będzie więc odpowiadała na pytanie, kim jest człowiek w konstytucji swojej natury? Natury, która jest stworzona, ale jednak autonomiczna wobec Stwórcy. Co więcej, będzie te rozważania opisywała często w kategoriach filozoficznych. Jak można zobaczyć na konkretnych przykładach, antropologia z perspektywy posoborowej będzie więc szukać dróg swojej interpretacji wykraczających poza ograniczanie się do dość abstrakcyjnie rozumianego pojęcia natury ludzkiej opisywanej głównie w terminach filozoficznych.

Sobór, w swojej intencji dążący do odnowy biblijno-patrystycznej, korzysta z kategorii *imago Dei*, jednocześnie nie przypisując jej takich precyzyjnych filozoficznych konotacji, jakie można znaleźć w poprzedzającej go o kilka wieków myśli teologicznej. Uznając znaczenie teologii obrazu Bożego dla przemyślenia współczesnej antropologii,

- 
- 1 Papiaska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej* (Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2020), nr 46.
  - 2 Więcej o tym procesie można przeczytać w: Vittorino Grossi, *Człowiek i jego zbawienie. Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne; etyka chrześcijańska: od autorytetów do Magisterium* (Kraków: Wydawnictwo M, 2001), 81–129.
  - 3 Georg Lengemeyer, *Antropologia teologiczna* (Kraków: Wydawnictwo M, 1995), 81–88.
  - 4 Rolę i konsekwencje tego „pęknięcia” wyjaśnia w klasycznej już pozycji: Henri de Lubac, *O naturze i łasce* (Kraków: Znak, 1986). Przywołanie tego zagadnienia jest pewnego rodzaju przypomnieniem i wskaźnikiem dla rozwoju teologii po Soborze Watykańskim II.

ojcowie soborowi chcą jednocześnie uniknąć ahistorycznego widzenia osoby ludzkiej. Taka perspektywa w refleksji o człowieku została zawarta przede wszystkim w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*<sup>5</sup>. Ojcowie w dwunastym punkcie Konstytucji wymieniają trzy wymiary rozumienia *imago Dei*: zdolność do poznania i kochania Stwórcy, dominacja nad światem oraz społeczna natura człowieka<sup>6</sup>. Kontynuacją myśli dokumentu jest stwierdzenie, wyrażone w formie intuicji, i otwarte na dalszą bogatą interpretację przekonanie, że to Chrystus, nowy Adam prawdziwie objawia człowieka człowiekowi<sup>7</sup>. Antropologia okazuje się więc być prawdziwą antropologią, pod warunkiem, że kryterium jej odniesienia staje się chrystologia. Do tego, jak głęboko należy rozumieć to powiązanie, będzie jeszcze okazja i konieczność, żeby wrócić.

Streszczając soborową myśl, można wskazać dwie drogi pozwalające na dalszą reinterpretację teologii *imago Dei*, dla której w myśli soborowej znajdujemy jedynie pewne tropy. Jedną z tych dróg można scharakteryzować jako trynitarną (bardziej marginalną i metaforyczną), a drugą – chrystologiczną. To właśnie ta druga otworzy drogę do głębszej, posoborowej teologii obrazu Bożego, która jest także istotnym elementem modelu nupcjalnego. Nie oznacza to jednak rezygnacji z pewnych istotnych intuicji zawartych w drodze trynitarniej.

## 2. Trynitarna droga reinterpretacji teologii *imago Dei*

Uogólniając, można powiedzieć, że trynitarna reinterpretacja teologii *imago Dei* zmierza do ukazania więzi międzyludzkich przez wykazanie ich podobieństwa do więzi wewnątrztrynitarnych. Dotyczy to zarówno podstawowej wspólnoty – rodziny, jak i wszystkich społeczności ludzkich, w tym także społeczności bosko-ludzkiej, czyli Kościoła. W konstytucji *Gaudium et spes* ojcowie soborowi piszą więc o jakimś „podobieństwie” jedności Osób Bożych i jedności dzieci Bożych „w prawdzie i miłości”<sup>8</sup>. Z konieczności jest to porównanie nieprecyzyjne, pozostające w obszarze metaforycznym i budzące dodatkowe pytania. Bo czy, trzymając się porównania Trójca–rodzina, należałoby przypisywać poszczególnym członkom rodziny odniesienie do konkretnych Osób Bożych? Albo, co jeszcze bardziej dyskusyjne, czy oznacza to, że pojedynczy człowiek jako osoba nie jest obrazem Bożym, ale może nim być jedynie wtedy, kiedy jest w relacji? Aby zobaczyć, jakie intencje i szanse mogą kryć się w tych soborowych stwierdzeniach, warto zobaczyć

5 Najważniejsze wątki (nie tylko tytułowego punktu) antropologii *Gaudium et spes* streszcza i omawia m.in.: Janusz Bujak, „Wybrane aspekty antropologii teologicznej konstytucji duszpasterskiej «Gaudium et spes» 22. Soboru Watykańskiego II”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 16 (2011): 19–31.

6 Sobór Watykański II, „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»”, nr 12, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje* (Poznań: Pallottinum, 2008), 825–981.

7 Porównaj zwłaszcza: Sobór Watykański II, „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»”, nr 22.

8 Sobór Watykański II, „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»”, nr 24.

nico szerszy kontekst, a także dalszą reinterpretację, do której otwierają drogę teksty (i recepcja) *Vaticanum II*.

Warto zwrócić także uwagę na to, w jaki sposób Sobór Watykański II posługuje się pojęciem relacji. Mimo że ojcowie odwołują się do teologii trynitarnej, wydaje się że jednak rozumieją ten termin nieco inaczej, niż przywyknięto go czytać w klasycznych twierdzeniach dotyczących relacji Osób Bożych. W tekstach soborowych te relacje są nie tylko wzajemnymi odniesieniami (ojcostwa, synostwa itp.), ale są widziane jako więź budowana na drogach życia i historii. Można by powiedzieć, że tak widziane relacje nie są czymś danym, co bardziej zadanym w dynamice konstytucji ludzkiej natury, osobistego wysiłku, współpracy z łaską. Nawiązując do wcześniej przywołanego pęknięcia pomiędzy naturą i łaską, można zaryzykować tezę, że takie procesualne widzenie relacji będzie czymś, co pomaga nie widzieć tych dwóch aspektów jako przeciwstawnych. To nie jest tak, że tam, gdzie wyczerpują się możliwości z poziomu naturalnego, zaczyna się działanie łaski. Raczej te dwa wymiary ciągle się ze sobą przenikają.

Wyrazistą formą realizacji tych więzi jest rzeczywistość opisywana w kategoriach daru. W jednym z najczęściej cytowanych zdań Sobór Watykański II podkreśla, że „człowiek będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczerzy dar z siebie samego”<sup>10</sup>. Nowe tłumaczenie dokumentów soborowych rzeczywiście proponuje tutaj, aby oryginalne łacińskie *sincerum* oddać jako „szczerzy”. W języku polskim, m.in. dzięki popularności tego zdania w myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II oraz ks. Franciszka Blachnickiego, funkcjonuje ono przede wszystkim w pierwotnym tłumaczeniu jako „bezinteresowny” dar z siebie samego.

To soborowe zdanie, z kluczowym terminem daru, będzie jednym z najważniejszych dla myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II, służącym przede wszystkim do interpretacji teologii małżeństwa. Myśl *Vaticanum II* stanie się inspiracją i potwierdzeniem wcześniejszych intuicji papieża z Wadowic, który na jego podstawie stworzy całą bogatą teologię, teologię daru<sup>11</sup>.

Zwłaszcza w obszarze małżeństwa konieczne jest podkreślenie, że dar ten jest darem wzajemnym, mającym swoją podstawę w płciowej, cielesnej komplementarności (jak mówi Jan Paweł II) czy asymetrycznej wzajemności (tym terminem posługuje się Angelo Scola)<sup>12</sup>. Jeśli na kategorię daru spojrzymy w perspektywie relacji, widoczny staje się fundament soborowej reinterpretacji teologii *imago Dei*. Można go streścić w przekonaniu, że człowiek jest podobny do Boga przede wszystkim w swoim strukturalnym

9 Na żywotność tego porównania w myśli papieża Franciszka zwraca uwagę: Anna Maliszewska „Małżeństwo obrazem Trójcy w katechezach papieża Franciszka”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 49, 1 (2016): 26–40.

10 Sobór Watykański II, „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»”, nr 24.

11 Szersze opracowanie tej teologii daru można znaleźć w: Jarosław Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II* (Kraków: Znak, 2006), zwłaszcza 145–240.

12 Angelo Scola, Gilfredo Marengo, Javier Prades López, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna* (Poznań: Pallottinum, 2005), 186–188.

otwarcia na relację. Tak postawiona teza jest też odpowiedzią na wcześniejszą wątpliwość, czy trynitarna reinterpretacja teologii *imago Dei* nie doprowadzi do stwierdzenia, że pojedynczy człowiek nie został stworzony na obraz Boży, a to bycie obrazem realizuje, jedynie będąc w relacji. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że bycie *imago Dei*, w tej interpretacji, oznacza pochodzenie przez relacje, ale też przeznaczenie człowieka do relacji.

Podobnie jak w Bogu, w którym trzy Osoby „pod względem wszystkiego – w czym nie zachodzi przeciwieństwo relacji – są jednym”<sup>13</sup>, tak też człowiek jako osoba pochodzi od innych osób, w dynamice relacji. To przekonanie sytuuje człowieka bardziej w porządku osobowym niż w obszarze filozoficznych rozważań o naturze ludzkiej, nie kwestionując jednocześnie metafizycznego charakteru osoby.

Można w tym miejscu zasygnalizować także rozległe, wieloaspektowe wnioski moralne, jakie wynikają z takiego przekonania, dotyczące przede wszystkim obszaru przekazywania życia ludzkiego. Jeśli w procesie „rodzenia się” nowej osoby kluczowe jest jej pochodzenie od innych osób – rodziców, przy współdziałaniu Osób Bożych – to jasne stają się wątpliwości formułowane wobec medykalizacji procesu poczęcia i odseparowania go od kontekstu relacji, ograniczając go do biologicznej reprodukcji<sup>14</sup>. Jednoznaczne przekonanie, że człowiek jako osoba pochodzi od innych osób oznacza także, że właściwym kontekstem dla przekazywania życia jest miłość, bo to miłość jest zasadą odniesienia się osoby do osoby – w przeciwieństwie do pojęcia używania, które jest właściwe dla świata rzeczy<sup>15</sup>. Dodatkowo, jeśli zredukujemy ludzką płodność wyłącznie do aspektu cielesnego, okaże się, że nasza płodność niczym nie różni się od biologicznej reprodukcji, charakterystycznej dla świata zwierząt<sup>16</sup>. Do bardzo ciekawego tematu znaczenia ciała w teologii *imago Dei* będzie jeszcze okazja wrócić. Konieczna wydaje się być także dalsza próba doprecyzowania rozumienia relacji przede wszystkim we wspomnianym aspekcie bycia konstytutywnymi dla osoby ludzkiej.

---

13 Sobór Florencki, „Bulla unii z Koptami Cantate Domino”, nr 6.3, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007). Wpływ i rozumienie Anzelmiańskiej formuły, z której korzysta sobór, omawia m.in. Bernard Sesboüé, Joseph Woliński, *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i symbole wiary, ekonomia zbawienia, rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych* (Kraków: Wydawnictwo M, 1999), 275–276.

14 O tym, że konieczne jest stawianie pytań o aksjologiczne zaplecze działań także w demokracji liberalnej, przypomina nawet: Jürgen Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* (Warszawa: Scholar, 2003), 46–52; 75–81.

15 Emerytowany biskup Mediolanu komentuje w tym kluczu normę personalistyczną sformułowaną przez Karola Wojtyłę; Angelo Scola, *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II* (Lublin: KUL, 2010), 43–44.

16 Angelo Scola, *Uomo-donna. Il „caso serio” dell’amore* (Milano: Marietti, 2002), 29–43; Angelo Scola, *Il mistero nuziale. Uomo-Donna. Matrimonio-Famiglia* (Venezia: Marcainum Press, 2004), 62–63.

### 3. Chrystologiczna droga reinterpretacji teologii *imago Dei*

Aby uzupełnić te rozważania, które drogą trynitarną doprowadziły do teologii daru, konieczny jest powrót do soborowej myśli, wraz z jej drugą, wspomnianą już ścieżką reinterpretacji teologii *imago Dei*. Jak już zostało wspomniane, poza trynitarną jest także droga chrystologiczna. Powiedzieliśmy już, że dzięki trynitarnej reinterpretacji teologii obrazu Bożego możemy sformułować tezę, że to bycie *imago Dei* oznacza przede wszystkim strukturalne otwarcie człowieka na relacje. Człowiek, podobnie jak Bóg, nie jest samotnikiem<sup>17</sup>. Tak jego życie, jak i jego zbawienie dokonują się we wspólnocie<sup>18</sup>. Otwarte pozostaje pytanie o to, w jaki sposób kształtują się te ludzkie relacje? Wiadomo, że istnieje jedynie pewne podobieństwo pomiędzy relacjami ludzkimi i boskimi. Aby lepiej wyjaśnić ten relacyjny kontekst, warto pójść drugą drogą reinterpretacji teologii obrazu Bożego.

Chrystologiczny wymiar *imago Dei* wydaje się być obszarem, który dostarcza większej ilości ciekawych i bardziej precyzyjnych inspiracji, dzięki którym można zmierzyć się z wyzwaniem wypracowania odnowionej teologii obrazu Bożego. Ponadto jest on niewątpliwie związany ze wspomnianą już soborową reorientacją na chrystologię, a konsekwentnie także na antropologię. Dzięki swojej interpretacji biblijno-patrystycznej ojcom soborowym udaje się odejść od abstrakcyjnego widzenia natury Bożej („Boga filozofów”), które było ważnym nurtem kościelnej myśli czasu nowożytności. Aby uniknąć takiego filozoficznego ujęcia Boga, ojcowie soborowi stawiają w centrum swojego zainteresowania Chrystusa nie tylko w Jego bóstwie, ale także w historycznym człowieczeństwie. To, co ludzkie, okazuje się być w Nim nie tylko kontekstualne, ale również nieprzypadkowe; wszystko to, co ludzkie, staje się pełnoprawnym uczestnikiem tajemnicy zbawienia<sup>19</sup>. Dodatkowo, w perspektywie teologicznej, domaga się to uwzględnienia stałej dynamiki pomiędzy uniwersalną prawdą i jej konkretnym sposobem wyrażenia.

W tym znaczeniu do głosu dochodzi przekonanie znane już wcześniejszej tradycji teologicznej, w którym w życiu człowieka nie tylko chodzi o bycie obrazem Boga, co, mówiąc ściślej – upodobnienie się do Syna, prawdziwego obrazu. To przecież Chrystus jest „obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15). Jak komentuje ten fragment konstytucja *Gaudium et spes*: „ten, który jest obrazem Boga niewidzialnego, jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności”<sup>20</sup>. To bycie obrazem na wzór obrazu nie oznacza jednak

17 *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum, 2002), nr 254.

18 Sobór Watykański II, „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»”, nr 9, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje* (Pallottinum: Poznań, 2008).

19 Sobór Watykański II, „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»”, nr 22.

20 Sobór Watykański II, „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»”, nr 22.

osłabienia ikoniczności człowieka, który tak rozumiany mógłby być już tylko obrazem na wzór obrazu, oddalając się od boskiego prawzoru.

Łącząc ze sobą pojęcie obrazu oraz Pawłową teologię nowego Adama, myśl soborowa stanie się źródłem wielu teologicznych postulatów i inspiracji<sup>21</sup>. Taka chrystologiczna reinterpretacja pozwala na ukazanie teologii *imago Dei* w perspektywie dynamicznej, ukazując ważny i oczywisty dla posoborowej teologii związek protologii i eschatologii, rzeczywistości stworzenia i czasów ostatecznych. W takiej teologii nie interesuje nas tylko stan stworzenia natury, ale także jej ostateczna celowość, która w rzeczywistości po grzechu jest zrozumiała wyłącznie z perspektywy odkupienia.

Dodatkowo odpowiada także na ważną wątpliwość związaną z uznaniem chrystologii za zrealizowaną antropologię. Janusz Bujak, referując poglądy zarówno L.F. Ladarii, jak i K. Rahnera, zwraca uwagę na niebezpieczeństwo w interpretacji, na które narażona jest przede wszystkim teologia tego drugiego autora. Można bowiem odnieść wrażenie, że „Bóg jawi się jako końcowy efekt rozwoju człowieka”<sup>22</sup>. Jeśli jednak będzie się pamiętać, że podstawowa antropologiczna teza stworzenia człowieka jako *imago Dei* oznacza właściwie bycie (stawanie się) *imago Christi*, uporządkuje to wystarczająco relację pomiędzy antropologią a chrystologią, nie pozwalając zredukować tej drugiej do tej pierwszej.

Aby uniknąć tego niebezpieczeństwa, cenne wydaje się być także poważne potraktowanie wspomnianego wyżej napięcia pomiędzy uniwersalnością bóstwa Chrystusa i konkretem Jego człowieczeństwa. Tak sformułowane napięcie obecne w chrystologii jest przecież właściwe dla antropologii. W ten sposób widziane doświadczenie człowieka jest jakąś dynamiką pomiędzy tym, co wydaje się być na pierwszy rzut oka sprzeczne, jak choćby męskość i kobiecość<sup>23</sup>. Uniwersalna, obdarzona filozoficznie opisywanymi cechami natura ludzka realizuje się w konkretnym, podmiotowym działaniu. Jak wyrazi to Karol Wojtyła kilkanaście lat przed wyborem na Stolicę Piotrową: osoba realizuje się i ujawnia w czynie<sup>24</sup>. Dla interesującego nas obszaru reinterpretacji teologii *imago Dei* streszcza się to i wyraża najpełniej właśnie w rzeczywistości płci. Nigdy nie ma przecież człowieka po prostu, ale zawsze kobiecy i męski sposób realizacji jednej natury ludzkiej. Ta partykularność jakoś przypomina, że taki właśnie jest charakter ludzkiego losu i doświadczenia: zawsze ograniczony, fragmentaryczny, osobisty. Jednocześnie nie przekreśla to możliwości poznawania prawdy o rzeczywistości w sposób adekwatny, co dokonuje się właśnie przez to, co cząstkowe. Do tego, czy człowiek jest w stanie określić poziom tej adekwatności, będzie jeszcze sposobność wrócić.

21 Znaczenie teologii nowego Adama dla prac Międzynarodowej Komisji Teologicznej analizuje: Sławomir Zatwardnicki, „Teologiczna doniosłość typologii Adam–Chrystus w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej”, *Teologia w Polsce* 10, 1 (2016): 205–224.

22 Bujak, „Wybrane aspekty antropologii teologicznej konstytucji duszpasterskiej «Gaudium et spes» 22. Soboru Watykańskiego II”, 26.

23 O znaczeniu biegunowości w życiu człowieka: Scola, *Osoba ludzka*, 157–195.

24 Wyjaśnieniu tego założenia jest w zasadzie w całości poświęcone najdonioślejsze dzieło filozoficzne tego autora: Karol Wojtyła, „Osoba i czyn”, w: Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (Lublin: KUL, 2000), 43–344.

Łącząc z jednej strony podobieństwo do wewnątrztrynitarnych relacji, a z drugiej strony konkretyzację tego, co uniwersalne (rozpatrywane na przykładzie płci), widać już, jak wielki potencjał i pole reinterpretacji stwarza nurt, który można nazwać oblubieńczym (komunijnym) rozumieniem *imago Dei*. Fergus Kerr zauważa nawet, że pojawienie się takiej drogi interpretacji teologii obrazu Bożego można uznać za jedno z większych odkryć współczesnej antropologii. Jego zdaniem wydarzyło się to głównie za sprawą Karola Wojtyły–Jana Pawła II i jest kontynuowane przede wszystkim w myśli Angela Scoli<sup>25</sup>. W tym nurcie płeć i związane z nią ciało są nie tylko istotnym wymiarem *imago Dei*, ale mogą nawet zyskać rangę wymiaru podstawowego.

Jak już zostało zauważone, dominujący nurt w teologii będzie akcentował podobieństwo człowieka do Boga w duchowym wymiarze ludzkiej natury. Bazuje on na założeniu, że skoro Bóg jest duchem, to tylko sfera duchowa może we właściwym sensie nosić podobieństwo do Niego. Pomijanie sensu ciała w tej teologii może być nawet interpretowane jako sprzeczne z ważną prawdą zawartą na pierwszych stronach Księgi Rodzaju, że Bóg stworzył człowieka w jego jedności cielesno-duchowej<sup>26</sup>. Pominięcie tego wątku sprawiło, że zanikł także ważny temat ludzkiej płodności jako miejsca szczególnego podobieństwa do Boga, jedyne Pana i dawcy życia. Bóg chciał jednak do tego procesu przekazywania życia włączyć człowieka i w łasce rodzicielstwa dzieli się z nim boskim przywilejem powoływania do istnienia. Innymi słowy, można zaryzykować twierdzenie, że nie ma takiej czynności, w której człowiek byłby bardziej podobny do Boga, niż przekazywanie życia. Tym bardziej może dziwić, że tak rzadko tradycja łączy ze sobą te dwa sąsiednie wersety z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju: o stworzeniu człowieka na obraz Boga i zróżnicowaniu człowieka na dwie płcie (por. Rdz. 1,26–27).

Obecne m.in. w katechezach o teologii ciała połączenie tych dwóch wątków: relacyjności człowieka i jego cielesności jest szczególnie ważne jako potwierdzenie, że to oblubieńczość (jako prototyp każdej relacyjności) jest najpierwotniejszą strukturą człowieka ujawniającą się przede wszystkim w fenomenie miłości<sup>27</sup>. To właśnie związek tych elementów skłoni Angela Scolę do uznania języka nupcjalnego za najbardziej adekwatny do opisu rzeczywistości objawienia. Dla emerytowanego arcybiskupa Mediolanu jedną z podstaw przekonania o objawiającej funkcji płci jest właśnie uświadomienie sobie, że płeć także jest wyrazem *imago Dei*. Człowiek jest podobny do Boga w całym swym człowieczeństwie, nie tylko w swojej rozumności czy wolności. Niewłaściwe byłoby redukcje obrazu Bożego do rozumnej natury, ponieważ przeczyłoby to wspomnianej prawdzie o tym, że człowiek jest cielesno-duchową jednością<sup>28</sup>.

Przywołując obydwu autorów, Karola Wojtyłę–Jana Pawła II oraz komentującego go Angelo Scolę, można zwrócić uwagę na pewien niuans terminologiczny. Dla myśli

25 Fergus Kerr, *Katolicycy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki oblubieńczej* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011), 224–233.

26 Xavier Léon-Dufour, „Ciało”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Léon-Dufour (Poznań: Pallottinum, 1994), 141.

27 Angelo Scola, „Il mistero nuziale. Originarietà e fecondità”, *Anthropotes* 23, 1 (2007): 57–61.

28 Scola, *Il mistero nuziale. Uomo-donna. Matrimonio-Famiglia*, 55.

polskiego papieża właściwsze byłoby mówienie o komunijnym rozumieniu *imago Dei*, bazującym nie tylko na soborowym pojęciu *communio*, ale także na przekonaniu Jana Pawła II o celowości relacji. Tam bowiem, gdzie tekst biblijny mówi o „jedności dwojga”, można innym terminem nazwać tę rzeczywistość *communio personarum*, wspólnotą osób, której nie można zredukować do wymiaru doświadczenia fizycznego, relacji ciała z ciałem<sup>29</sup>. W modelu prezentowanym przez kard. Angelo Scolę występuje termin „oblubieńczy”. Ten szczegół nie wprowadza wielkiej różnicy pomiędzy autorami; raczej wskazuje na rozwojowość i wieloaspektowość reinterpretacji teologii *imago Dei*, która znacznie ogólniej została nazwana społeczną.

Aby jednak w sposób adekwatny wykazać podobieństwo ludzkiej relacyjności do jej boskiego źródła, trzeba zatrzymać się dłużej na najbardziej podstawowej i wieloaspektowej relacji, czyli małżeństwie. Podążając za myślą zarówno Jana Pawła II, jak i Angelo Scoli, można bowiem sformułować tezę, że to właśnie w relacji oblubieńczej człowiek, który jest podobny do Trójjedynego Boga przez swoje strukturalne otwarcie na relację, realizuje najpełniej i najbardziej wielopoziomowo swoją zdolność do relacji. Wynikają z tego ważne wnioski dla rozwoju dalszego dyskursu. Można więc z jednej strony, patrząc na wewnętrzną relacyjność samej Trójcy, jak i Chrystusa względem Kościoła, rozwijać teologię małżeństwa. Ale można równocześnie, rozwijając głębię teologii małżeństwa, coraz pełniej i dynamicznie rozumieć tak naturę Bożą, jak i Misterium Paschalne Chrystusa, stale obecne w Kościele<sup>30</sup>.

Angelo Scola nigdzie precyzyjnie i systemowo nie rozpisuje modelu oblubieńczego; nie znajdzie się u niego także wyczerpującego studium myśli biblijnej i patrystycznej w tym temacie<sup>31</sup>. Jasna jest jednak podstawa takiego rozumowania: w centrum historycznego objawienia jest nie tyle sam Chrystus, co Chrystus w relacji do Kościoła. A tradycja teologiczna, rozpoczynająca się od św. Pawła, przekazuje, że można tę relację interpretować w kategoriach oblubieńczych (podstawę do tego stanowi przede wszystkim piąty rozdział Listu do Efezjan czytany w ciągłości do Biblii hebrajskiej). Oblubieńczość ta nie ma charakteru jedynie metafory, ale jest analogią w swoim właściwym, kościelnym sensie, prawdziwie łączącym ze sobą rzeczywistość widzialną i niewidzialną<sup>32</sup>. Wynika to z Pawłowego powiązania analogii oblubieńczej z opisem relacji pomiędzy Chrystusem a Kościołem, także przez pryzmat obrazu Głowy i Ciała. Dla nich z kolei fundamentem jest tajemnica wcielenia rozumiana na sposób opisany przez dogmat chalcedoński,

29 Bogusław Kastelik, Aneta Krupka, Jarosław Kupczak, *Karol Wojtyła–Jan Paweł II o człowieku* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII, 2018), 29–33.

30 Tej podwójnej perspektywie poświęcone są dwie bardzo ważne publikacje emerytowanego biskupa Mediolanu. Chodzi o przywołane już: Scola, *Il mistero nuziale. Uomo-Donna. Matrimonio-Famiglia*. A także w: Angelo Scola, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia* (Brescia: Queriniana, 2005).

31 Najbardziej zwięzłą i systematyczną prezentację metodologii stworzenia tego modelu można znaleźć w niewielkiej publikacji: Angelo Scola, *Il mistero nuziale. Una prospettiva di teologia sistematica* (Roma: Lateran University Press, 2003).

32 Władysław Stróżewski, *Istnienie i sens* (Kraków: Znak, 1994), 444–449.

precyzujący zasady zjednoczenia natury boskiej i ludzkiej w jednej Osobie Przedwiecznego Logosu.

#### 4. Znaczenie teologii *imago Dei* dla modelu nupcjalnego

Takie skrótowe przywołanie centralnego obrazu koncepcji teologii nupcjalnej powinno wystarczyć, aby można było zobaczyć w niej powiązanie chrystologicznej drogi reinterpretacji teologii *imago Dei* z jej wymiarem nupcjalnym. Skoro bowiem w społecznej reinterpretacji teologii obrazu Bożego kluczowe jest przekonanie, że człowiek jest podobny do Boga w swoim strukturalnym otwarciu na relację, to zasada ta ma także swoje zastosowanie wobec Chrystusa. Można więc zaryzykować tezę, że to nie sam Chrystus wyjaśnia człowieka, ale Chrystusa w swojej najbardziej podstawowej z widzialnych relacji – w relacji do Kościoła<sup>33</sup>.

Wydaje się, że takie postawienie sprawy nie tylko doprecyzowuje teologię *imago Christi*, ale umacnia także znaczenie społecznej reinterpretacji teologii *imago Dei*. Okazuje się bowiem, że w tym byciu *imago Dei*, co dokonuje się drogą *imitatio Christi*, nie chodzi tylko o upodobnienie się poprzez tworzenie ludzkich, naturalnych relacji. Komunijność ludzkiego bycia obrazem wyraża się, jak zostało to ukazane na przykładzie teologii daru Jana Pawła II, także w zdolności do prawdziwych relacji z braćmi i siostrami w Kościele (w tym także: w tworzeniu sakramentalnego małżeństwa). Taka perspektywa po raz kolejny pomaga podkreślić dynamiczny wymiar bycia obrazem. Nie chodzi bowiem tylko o statyczne, jednorazowe „odbijanie” podobieństwa do Chrystusa, jak w zwierciadle. Cechą kościelnego stawania się obrazem jest urzeczywistnianie go widzialnym i coraz bardziej jednoznacznym, właśnie w konkretnym, eklezjalnym tu i teraz. Codzienną, żmudną i konsekwentną realizację tych relacji można spróbować oddać przez klasyczne pojęcia opisujące urzeczywistnianie się kościelnej *koinonia: liturgia, diakonia* i *martyria*. Siła relacji objawia się więc we wspólnym uczestnictwie w liturgii (czynnym dla wszystkich ochrzczonych, zgodnie z duchem Soboru Watykańskiego II), w prawdziwie chrześcijańskim życiu mającym wymiar świadectwa dzięki sile sakramentów oraz w szeroko rozumianej współodpowiedzialności za siebie nawzajem.

Aby jednak nie przejść za szybko do bardzo praktycznych konsekwencji, trzeba zatrzymać się dłużej na tej dynamice bycia obrazem, uwzględniając podwójną reinterpretację teologii *imago Dei* – chrystologiczną i komunijną. Akcent na relację w modelu nupcjalnym wydaje się mieć przynajmniej dwie zalety. Wskazuje na relację jako na coś, co jest niezbywalnym elementem nie tylko życia człowieka, ale także Kościoła. Kościół to nie tylko relacja wiernych do Trójjedynego Boga, ale także relacja wierzących między sobą. Dzięki właściwie rozumianemu modelowi nupcjalnemu widać, że są możliwe do uniknięcia pewne niebezpieczeństwa w myśleniu o kościelnych więziach. Nie można

<sup>33</sup> W innym nurcie, np. w myśli ks. Franciszka Blachnickiego, ta relacja z Chrystusem jest interpretowana poprzez wskazanie na Maryję, zgodnie z założeniem, że Chrystus jest dla nas wzorem wszystkiego co ludzkie, poza relacją do Niego samego.

więc o nich myśleć na sposób indywidualistyczny. Ten rys, obecny w pobożności przynajmniej od XIX wieku, może być skrótowo wyrażony w popularnym hasle „zbaw duszę swoją”. W modelu nupcjalnym akcent położony jest gdzie indziej. Widać bowiem bardzo jasno, że relacja człowieka do Chrystusa, a przez Niego do Ojca, jest zapośredniczona i żywiona przez Kościół, co nie umniejsza ani sile, ani prawdziwości tej pierwszej.

To fundamentalne zakorzenienie przez Kościół w Chrystusa, a przez Niego w Ojca, pozwala także na znacznie głębsze zrozumienie tajemnicy duchowej płodności; płodności nie tylko Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa, ale również płodności wszystkich wierzących. To bowiem, co język grecki oddaje terminem *koinonia*, a język łaciński *communio*, nie ma charakteru tylko horyzontalnego, ale także wertykalny. Model nupcjalny ze swoim podmiotowym rozumieniem Kościoła ma także tę zaletę, że pomaga odejść od widzenia obiektywności Kościoła z perspektywy jego struktury, zwłaszcza tej hierarchicznej. Struktura ta, choć jest ważnym i niezbywalnym wymiarem widzialności Kościoła, nie wyczerpuje tej widzialności. Oznacza to, że widzialność, cielesność Kościoła jest dana nie tylko jako struktura wyznaczana przez hierarchię, ale także przez realność więzi między wierzącymi. Kościół jest bowiem taką rzeczywistością, w której można doświadczyć, że możliwe jest odnowienie relacji, pomimo tego, że ciągle człowiek doświadcza konsekwencji grzechu pierworodnego.

Absolutnie kluczowy i nie do przecenienia jest także fakt, że nupcjalny akcent na relację może być również ważnym głosem we współczesnej debacie o rzeczywistości płci, a wraz z nią – o rozumieniu małżeństwa i rodziny. W czasach naznaczonych duchem indywidualizmu przyznanie, że to relacje są czymś, co tworzy człowieka, nie jest wcale proste ani oczywiste. Wydaje się także, że np. badanie zdolności i gotowości do tworzenia relacji wyłącznych i definitywnych powinno być przedmiotem refleksji w ramach kursu przedmałżeńskiego oraz całego procesu przygotowania nupturientów do tego sakramentu.

Wracając jeszcze raz do klasycznej interpretacji teologii *imago Dei*, można zauważyć, że przyjęcie reinterpretacji nupcjalnej nie oznacza rezygnacji z tego, co przez wieki uznawano za bycie obrazem Bożym. Patrząc bowiem na teologiczne rozumienie małżeństwa, widać, że zarówno aspekt wolności, jak i rozumności są w nim bardzo istotne. Mówiąc inaczej, przyjęcie komunijnej reinterpretacji teologii *imago Dei* nie oznacza odrzucenia tego, że człowiek jest podobny do Boga w swojej wolności i rozumności. One bowiem obydwie stanowią podstawę relacji. Reinterpretacja nupcjalna ich nie neguje, ale wskazuje nie tylko na właściwości ludzkiej natury, ale także na ich celowość.

## Zakończenie

W mierzeniu się z jednym z ciekawszych tematów reinterpretacji teologii *imago Dei* punktem wyjścia stały się inspiracje zaczerpnięte z nauczania Soboru Watykańskiego II. Po ukazaniu trynitarnej i chrystologicznej możliwości przepracowania tego teologicznego tematu wskazano na nowatorskość nurtu, który można nazwać społecznym, komu-

nijnym lub nupcjalnym. Szczególnie odwołując się do ostatniego paradygmatu, została wyjaśniona podstawowa teza o tym, że człowiek jest obrazem Boga przede wszystkim w swoim strukturalnym otwarciu na relację. Pokróćce przywołano konteksty (kościelny i małżeński), w których konkretnie przejawia się realizacja tego podobieństwa. Tym, co niewątpliwie wymaga dalszych rozważań, jest głębsze przemyślenie roli ciała dla bycia *imago Dei*. Istotne wydawałoby się także bardziej precyzyjne określenie zakresu podobieństwa (na ile to możliwe) relacji wewnątrztrynitarnych i ludzkich, z charakterystycznym dla teologii nupcjalnej pomostem w postaci relacji Chrystusa i Kościoła.

## Bibliografia

- Bujak, Janusz. „Wybrane aspekty antropologii teologicznej konstytucji duszpasterskiej «Gaudium et spes» 22. Soboru Watykańskiego II”. *Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie* 16 (2011): 19–31.
- Grossi, Vittorio. *Człowiek i jego zbawienie. Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne; etyka chrześcijańska: od autorytetów do Magisterium*. Kraków: Wydawnictwo M, 2001.
- Habermas, Jurgen. *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* Warszawa: Scholar, 2003.
- Kastelik, Bogusław, Aneta Krupka, Jarosław Kupczak. *Karol Wojtyła–Jan Paweł II o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII, 2018.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Kerr, Fergus. *Katolicy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki oblubieńczej*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011.
- Kupczak, Jarosław. *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*. Kraków: Znak, 2006.
- Lengemeyer, Georg. *Antropologia teologiczna*. Kraków: Wydawnictwo M, 1995.
- Léon-Dufour, Xavier. „Ciało”. W: *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Léon-Dufour, 140–149. Poznań: Pallottinum, 1994.
- Lubac, Henri de. *O naturze i łasce*. Kraków: Znak, 1986.
- Maliszewska, Anna. „Małżeństwo obrazem Trójcy w katechezach papieża Franciszka”. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 49, 1 (2016): 26–40.
- Papieska Komisja Biblijna. *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*. Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2020.
- Scola, Angelo. *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*. Brescia: Queriniana, 2005.
- Scola, Angelo. *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*. Lublin: KUL, 2010.
- Scola, Angelo. „Il mistero nuziale. Orginarietà e fecondità”. *Anthropotes* 23, 1 (2007): 57–70.

- Scola, Angelo. *Il mistero nuziale. Una prospettiva di teologia sistematica*. Roma: Lateran University Press, 2003.
- Scola, Angelo. *Il mistero nuziale. Uomo-Donna. Matrimonio-Famiglia*. Venezia: Marcianum Press, 2004.
- Scola, Angelo. *Uomo-donna. Il „caso serio” dell’amore*. Milano: Marietti, 2002.
- Scola, Angelo, Gilfredo Marengo, Javier Prades López. *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*. Poznań: Pallottinum, 2005.
- Sesboüé, Bernard, Joseph Woliński. *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i symbole wiary, ekonomia zbawienia, rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*. Kraków: Wydawnictwo M, 1999.
- Sobór Florencki. „Bulla unii z Koptami Cantate Domino”. W: *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. 3, 571–619, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, 145–263, Pallottinum: Poznań, 2008.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, 825–981. Poznań: Pallottinum, 2008.
- Stróżewski, Władysław. *Istnienie i sens*. Kraków: Znak, 1994.
- Wojtyła, Karol. „Osoba i czyn”. W: Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, 43–344. Lublin: KUL, 2000.
- Zatwardnicki, Sławomir. „Teologiczna doniosłość typologii Adam–Chrystus w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej”. *Teologia w Polsce* 10, 1 (2016): 205–224.