

# Waldemar Chrostowski

---

## Ludzka cielesność jako obraz Boga

---

Collectanea Theologica 70/4, 5-19

---

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WALDEMAR CHROSTOWSKI, WARSZAWA

**LUDZKA CIELESNOŚĆ JAKO OBRAZ BOGA**

Punktem wyjścia niniejszych rozważań może być przypomnienie średniowiecznych dyskusji, jakie rozgorzały między szkołą franciszkańską i dominikańską, dotyczących motywu wcielenia Syna Bożego. Wyznajemy, że Bóg dla nas i dla naszego zbawienia stał się człowiekiem. Ale dlaczego do tego doszło? Dominikanie twierdzili, że Bóg stał się człowiekiem, ponieważ człowiek dopuścił się występku i upadł, a zatem potrzebował odkupienia, które nie mogło dokonać się w inny sposób, jak tylko przez współuczestnictwo Boga w losie grzesznej ludzkości. Wcielenie jest więc Bożą odpowiedzią na grzech człowieka. Upadek pierwszej pary ludzkiej stanowi „błogosławioną winę”, ale gdyby nie było grzechu, nie byłoby też potrzeby wcielenia Syna Bożego. Dla odmiany franciszkanie utrzymywali, że Wcielenie stanowi pierwotny zamysł Boży. Bóg stałby się człowiekiem nawet wówczas, gdyby człowiek nie zgrzeszył. Skoro jednak grzech miał miejsce, wcielenie Syna Bożego nabrało w tej dramatycznej sytuacji nowego znaczenia.

Średniowieczna dyskusja wokół kwestii, dlaczego Bóg stał się człowiekiem, jest niesłychanie ważna w okresie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Świętujemy właśnie dwa tysiące lat, jakie upłynęły od wcielenia Syna Bożego. Wiele stawianych od dawna pytań powraca teraz z nową siłą. Z pewnością warto się zatem zastanowić, jakie są biblijne, przede wszystkim starotestamentowe, intuicje na ten ważny temat.

**Bezcielesny Bóg a człowiek jako obraz Boga**

Stary Testament kładzie ogromny nacisk na to, że cały człowiek jest dziełem Boga (Iz 45,11-12; 64,7; Ps 119,73; 138,8; Hi 10,8-13, 31,15 itd.), a tej refleksji często towarzyszy – wyrażony chyba najlepiej w Ps 8 – nieukrywany podziw i wdzięczność. W Biblii Hebrajskiej nie ma podkreślonego (i często wyolbrzymianego) w późniejszych czasach rozróżnienia na ciało i duszę. Przeciwnie, sposób myślenia i mówienia o człowieku nie

zostawia wątpliwości, że stanowi on psychofizyczną jedność. O całym człowieku mówi się, że jest stworzeniem Bożym, a to stwierdzenie dotyczy również cielesności. Oto przykład wyjęty z Księgi Hioba:

„Twe ręce ukształtowały mnie, uczyniły:  
opuszczonego dokoła chcesz zniszczyć?  
Wspomnij, żeś ulepił mnie z gliny:  
i chcesz obrócić mnie w proch?  
Czy mnie nie zlałeś jak mleko,  
czy zsiąść się nie dałeś jak serowi?  
Odziałeś mnie skórą i ciałem  
i spiąłeś żyłami i kośćmi,  
darzyłeś miłością, bogactwem,  
troskliwość Twa strzegła mi ducha –  
a w sercu to ukrywałeś?” (10,8-13).

Ludzka cielesność, której składniki zostały tutaj wymienione – skóra, ciało, żyły, kości – jest dziełem Boga. Właśnie dlatego Hiob przypomina Bogu wynikającą z tego faktu konieczność Jego troski, a nawet swoistą odpowiedzialność Boga za stworzonego przezeń w ciele człowieka.

W Biblii Hebrajskiej na określenie ciała występuje rzeczownik *bašar*. Pojawia się około 270 razy i odnosi się do ciała ludzkiego oraz ciała zwierząt, czyli oznacza zarówno „ciało” jak „mięso”<sup>1</sup>. Nie chodzi jednak o osobne określenie ciała jako takiego, a tym bardziej o wskazywanie na dualizm ciała i duszy (hebr. *nefes* oznacza osobę), ale o wskazanie na ściśle związane z ciałem życie<sup>2</sup>. Znamienne, że mimo wielu różnych antropomorfizmów i antropopatyzmów odnoszonych do Boga, nigdzie nie mówi się, że Bóg ma *bašar*, czyli ciało. Biblia przypisuje Bogu wiele cech ludzkich, ale nigdzie nie ma mowy o ciele Boga. Przeciwnie, dominuje silny nacisk na to, że Bóg nie ma ciała i to odróżnia Go od *kol bašar*, „wszelkiego ciała”<sup>3</sup> oraz wszystkiego, co cielesne. Niemal wszędzie tam, gdzie występuje rzeczownik *bašar*, ma on na celu podkreślenie dystansu oraz nieprzekraczalnej różnicy między Bogiem a cielesnością. Wskazuje na całkowitą zależ-

<sup>1</sup> Szerzej zob. N.P. Bratsiotis, *bašar*, w: G.J. Botterweck, H. Ringgren (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. II, Grand Rapids, Mi, s. 317-332.

<sup>2</sup> O. Sander, *Leib-Seele-Dualismus im Alten Testament?*, ZAW 77/1965, s. 329-332; C. Westermann, *Leib und Seele in der Bibel*, *Zeitwende* 38/1967, s. 440-447.

<sup>3</sup> Wyrażenie *kol bašar* występuje w Biblii Hebrajskiej około 40 razy w pięciu znaczeniach: 1. „całe ciało” człowieka; 2. „wszystkie stworzenia”, co obejmuje ludzi i zwierzęta; 3. „wszyscy ludzie”; 4. „każdy człowiek”; 5. „wszystkie istoty żywe”, co obejmuje świat zwierząt; wyszczególnienie odpowiednich tekstów biblijnych zob. N.P. Bratsiotis, *bašar*, s. 319.

ność „wszelkiego ciała” od Boga, a zarazem podkreśla, że Bóg na pewno nie ma ciała. Wykluczając cielesność, wskazuje się i eksponuje Jego inne przymioty, takie jak wierność, dobroć, wszechmoc, świętość czy opatrność. Człowiek jest konsekwentnie przedstawiany jako *baśar*, zaś Bóg jest przedstawiany jako *ruach* (Rdz 6,3; Iz 31,3; Jr 17,5; Ps 56,5; Hi 10,4). Rzeczownik *baśar* nigdy też nie odnosi się do istot niebieskich, z jednym tylko wyjątkiem, a mianowicie w opisie cherubów w Ez 10,12. Nie mając ciała ani cielesności Bóg troszczy się o „wszelkie ciało”, karmi je, przez co potwierdza swoją absolutną odmienność i wyższość nad wszystkim, co cielesne. Paradoks polega na tym, że bez bezcielesnego Boga ludzka cielesność nie mogłaby przetrwać<sup>4</sup>.

Ten fundamentalny wzgląd na bezcielesną naturę Boga przesądził o tym, że na początku Dekalogu pojawia się przykazanie: „Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie. Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja, Pan, Twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym” (Wj 20,4-5a; Pwt 5,7-10). Sens przykazania jest oczywisty: potępia ono surowo wszelkie wielobóstwo i bałwochwalstwo, a także sporządzanie widzialnych wizerunków jedyne Boga. Ponieważ Bóg jest bezcielesnym Duchem, nie wolno wyobrażać Go sobie ani przedstawiać na sposób cielesny. Każdy obraz Boga stanowi zagrożenie dla czystości oddawanej Mu czci.

Mając to wszystko na względzie w tradycji żydowskiej wskazywano na kolejny paradoks<sup>5</sup>. W przykazaniu Dekalogu Bóg zakazał sporządzania swoich wizerunków. A przecież to On sam postąpił inaczej. Jedyne w odniesieniu do człowieka mamy aluzję do poprzedzającego jego zaistnienie zamysłu Bożego: „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). Aczkolwiek egzegetyczno-teologiczne objaśnienia tych słów różnią się między sobą<sup>6</sup>, nie ulega wątpliwości, że chodzi

<sup>4</sup> Syntetyczną prezentację sensu teologicznego (Bóg a *baśar*) zob. *tamże*, s. 330-332.

<sup>5</sup> Szerzej B.L. Sherwin, *Ludzkie ciało a obraz Boży*, w: W. Chrostowski (oprac. i red.), *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, Kościół a Żydzi i Judaizm 2, Warszawa 1991, s. 72-84.

<sup>6</sup> Można wskazać co najmniej pięć różnych prób ich rozumienia i objaśniania: 1. ślad tajemniczej „narady” Boga z aniołami; 2. swoista rozmowa Boga „z samym sobą” (*pluralis deliberationis*); 3. *pluralis maiestatis*; 4. starotestamentowa aluzja bądź intuicja prawdy o Trójcy Świętej; 5. echa mitów pogańskich przejętych do wyrażenia wiary biblijnego Izraela.

tutaj o wskazanie na wyjątkową godność i przeznaczenie człowieka, odmienne od wszystkich wcześniejszych dzieł i istot stworzonych. Paralelę tego tekstu stanowi obecna w drugim opowiadaniu o stworzeniu aluzja do podobnego namysłu Bożego („Niedobrze jest mężczyźniem być samemu. Uczynię więc mu pomoc, która byłaby dlań odpowiednia” – Rdz 2,18), który poprzedził stworzenie kobiety. Jeden z najlepszych znawców i komentatorów Księgi Rodzaju, żydowski egzegeta Umberto Cassuto, w nawiązaniu do innych tekstów biblijnych (Rdz 11,7; 2Sm 14,4) sugeruje, że chodzi tutaj o *pluralis exhortationis*<sup>7</sup>. Stwórcze słowo Boga, które w całym dotychczasowym opowiadaniu odznacza się trwałą skutecznością, przybiera teraz nową postać, co rzuca światło zarówno na Boga jak na człowieka, którego Bóg ma powołać do istnienia<sup>8</sup>.

Człowiek jest koroną stworzenia, wszystko zostało powołanie do istnienia z myślą o nim i dla niego. Wskazuje na to tekst, który w tym właśnie miejscu staje się podniosły i poetycki. Godne uwagi jest zwłaszcza to wyróżnienie człowieka, z jakim mamy do czynienia w każdej z trzech kolejnych linijek, w której występuje czasownik *bara*, „stworzył”:

„Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz,  
na obraz Boży go stworzył:  
stworzył mężczyzną i niewiastą” (1,27).

Zatem Bóg, jak konstatawali rabini, w pewien sposób pogwałcił własne przykazanie zabraniające sporządzania swoich wizerunków i dopuścił ten jedyny w swoim rodzaju wyjątek. W świecie, w którym nie wolno sporządzać żadnych obrazów Boga, człowiek powołany do przestrzegania tego przykazania jest *Jego obrazem*. To wyjątkowe zadanie i przeznaczenie spełnia on szczególnie w relacji wobec innych istot stworzonych. Stworzenie człowieka stanowi ostatnie dzieło Boga. Wszystkie inne dzieła do niego prowadzą i je przygotowują. Właśnie taki był cały stwórczy zamysł Boży. Rzeczownik *selem*, „obraz”, nawiązuje do relacji, jakie mogą istnieć wyłącznie między osobami. Każdy człowiek jest jednakowo ważny przed Bogiem, z czego Miszna (traktat *Sanh.* 4) wyprowadziła słynne stwierdzenie, iż „ktokolwiek zabija jedną osobę jest osądzony przez Torę tak, jakby zniszczył cały świat, a ktokolwiek ocala

<sup>7</sup> U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, cz. 1, *From Adam to Noah*, Jerusalem 1978, s. 5556.

<sup>8</sup> M. Gołębiowski, *Człowiek obrazem i podobieństwem Boga*, Ateneum Kapłańskie 79/1987, s. 429-433; J. Homerski, *Pieśń o stworzeniu człowieka. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Rdz 1,26-28 i 2.7.15.18.21-23*, *Roczniki Teologiczne* 1/1999, s. 131-133.

jedną osobę, jest postrzegany, jak gdyby ocalił cały świat”<sup>9</sup>. Od początku istnienia człowiekowi została wyznaczona absolutnie unikatowa rola, polegająca na tym, że ma on być swoistą ikoną Boga. Ta głęboka myśl legła zapewne u podstaw słów św. Pawła odniesionych w Ef 1,4 do Jezusa Chrystusa: „w Nim [Bóg] wybrał nas przed założeniem świata”<sup>10</sup>.

Rola człowieka jako „obrazu” Boga ma związek z cielesnością, ta natomiast jest nie do pomyślenia bez płciowości. Na szczególną uwagę zasługuje wyrażenie „stworzył mężczyzną (*zakar*) i niewiastą (*neqebah*)”. Trzeba je postrzegać w kontekście całego tego wiersza. Trzykrotnie powtórzony czasownik spełnia w nim funkcję emfazy. Cassuto napisał: „Pierwsza linijka mówi, w terminach ogólnych, o stworzeniu człowieka; druga zwraca uwagę na fakt, że został stworzony na *Divine image*; trzecia mówi o stworzeniu dwóch płci”<sup>11</sup>. Mężczyzna i niewiasta, czyli ludzka płciowość, stanowią dwa oblicza człowieczeństwa. Nie chodzi tu jedynie o dwie różne role, jakie ma do spełnienia mężczyzna i kobieta. Odmienność płci wskazuje bowiem na doniosłość i niezbywalność cielesności, w której płciowość realizuje się nie mniej niż w sferze ducha.

Stworzony przez Boga człowiek otrzymał błogosławieństwo (w. 28). Wcześniej (w. 22), błogosławieństwa dostąpiły pływające istoty żywe i ptactwo. Między jednym a drugim istnieje jednak znamieną różnicą. W czwartym dniu stworzenia, Bóg widząc, że istoty, które stworzył, były dobre, „pobłogosławił je tymi słowami: «Bądźcie płodne i mnożcie się, abyście zapełniały wody morskie, a ptactwo niechaj się rozmnaża na ziemi»”. W szóstym dniu stworzenia, gdy zaistniała pierwsza para ludzka, „Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną»”. Błogosławieństwo jest nierozdzielnie związane z płciowością, a zatem także z cielesnością, dzięki której dzieło stworzenia jakby się przedłuża i trwa. O ile jednak ryby i ptactwo otrzymały tajemniczą siłę rozmnażania się, o tyle ludzie zostali zobowiązani do świadomego współdziałania w tajemnicy przekazywania życia. W starożytnym traktacie żydowskim *Pirqe Avoth* 3,14 znajdujemy znamieny komentarz: „Umiłowany został człowiek stworzony na obraz Boży. Ale to dzięki szczególnej miłości wie on o tym, iż został stworzony na obraz Boży”.

<sup>9</sup> Warto przypomnieć, że te słowa znajdują się na medalu „Sprawiedliwi wśród Narodów Świata”, przyznawanym tym nie-Żydom, którzy w okresie Holocaustu nieśli pomoc Żydom.

<sup>10</sup> A. Jankowski, *List do Efezjan*, w: *Listy więzienne*, Pismo Święte Nowego Testamentu 8, Poznań 1962, s. 365.

<sup>11</sup> U. Cassuto, *From Adam to Noah*, s. 57.

### Cielesność i płciowość jako dar i wyzwanie

Wiedza o tym, że człowiek został stworzony na obraz Boga, zobowiązuje do właściwego i odpowiedzialnego wykorzystywania daru ludzkiej cielesności i płciowości<sup>12</sup>. Właśnie z tego, jak uczy Jan Paweł II, wyrasta „sam teologiczny zrab prawdy o człowieku i o tym jego powołaniu, którego źródłem jest odwieczna tajemnica osoby: obrazu Boga, wcielonego w widzialny, cielesny fakt męskości lub kobiecości ludzkiej osoby”<sup>13</sup>.

Według obiegowego sposobu myślenia, którego przejawy znajdujemy także w katechizmach przeznaczonych zwłaszcza na użytek dzieci, stworzony przez Boga człowiek składa się z ciała i duszy. Na tym tle bywa stawiane pytanie o to, który element w człowieku jest obrazem Boga. Skoro Bóg jest Duchem, zatem Jego obrazem w człowieku jest sfera duchowa, czyli rozum i wolna wola. W takim postawieniu sprawy lekceważona jest jednak ludzka cielesność, a także to, co na jej temat mówi Biblia. „Obraz Boży – napisał Byron L. Sherwin – odnosi się nie tylko do duszy, rozumu i woli, lecz także do ciała. Ciało jest zwierciadłem odbijającym obraz Boży i naczyniem, które zawiera Boże podobieństwo”<sup>14</sup>.

Księga Rodzaju nie zostawia wątpliwości, że obrazem Boga jest cały człowiek jako taki. Nie ma w niej żadnego rozróżnienia między ciałem a duszą. Zatem obraz Boży w człowieku dotyczy sfery duchowej oraz cielesnej. Co więcej, jak zostało powiedziane, druga część w. 27, czyli słowa „stworzył mężczyznę i niewiastę”, wyraźnie nasuwa myśl o cielesności, wskazuje bowiem na zróżnicowanie płci jako nieusuwalną kondycję i sedno człowieczeństwa. Nie tylko Adam został stworzony na obraz Boży, podczas gdy Ewa miałaby być niejako wtórnym odwzorowaniem jego człowieczeństwa, ale oboje („mężczyznę i niewiastę stworzył i ich”) są sobie równi, bo oboje stanowią *imago Dei*. Tajemniczy paradoks polega na tym, że nie tylko cielesność, lecz i płciowość jest w człowieku obrazem Boga. Nie tylko pochodzi od Boga, jest rezultatem Jego stwórczego zamysłu, lecz mówi coś o Bogu, mimo iż jest On absolutnie bezcielesny i nie dotyczy Go jakiegokolwiek zróżnicowanie płci. Ludzka płciowość jest darem Boga, stanowiącym jeszcze jeden przejaw

<sup>12</sup> Oparte na biblijnym opowiadaniu o stworzeniu świata rozważania na temat teologii ciała zob. w tzw. katechezach śródowych Jana Pawła II, wygłoszonych w latach 1979-1980, 1981-1983 i w 1984 r.; teksty w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana 1986.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 230.

<sup>14</sup> B. L. Sherwin, *Ludzkie ciało a obraz Boży*, s. 72.

Bożej dobroci, której owocem jest całe dzieło stworzenia<sup>15</sup>. Ponieważ jednak Boga nie dotyczą jakiegokolwiek kategorie płci, Pismo Święte przedstawia Go zarówno jako Ojca jak i jako Matkę. W tego typu tekstach, które dopiero w ostatnim okresie stają się przedmiotem pogłębionej refleksji, nie chodzi wcale o przypisywanie Bogu cech męskich i / albo żeńskich, ale o związanie z Nim rzeczywistości i symboliki miłości ojcowskiej i macierzyńskiej, dzięki którym można byłoby lepiej Go poznać i pełniej Mu zaufać.

Pierwsze opowiadanie kładzie silny nacisk na to, że wszystko, co Bóg stworzył było dobre. Pod jego koniec pojawia się wzmocnienie tej oceny: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (1,31). Na tym tle wiele nowego do powiedzenia ma drugie opowiadanie o stworzeniu świata i człowieka, w którym mamy do czynienia z dalszym, dyskretnym, lecz niewątpliwym dowartościowaniem ludzkiej cielesności i płciowości. Bóg podarował Adamowi ogród Eden<sup>16</sup>, sprzedając go przed zębymi skutkami nieposłuszeństwa wobec przykazania dającego życie<sup>17</sup>. Potem Bóg rzekł: „Niedobrze jest mężczyźnie być samemu. Uczynię więc mu pomoc, która byłaby dlań odpowiednia” (Rdz 2,18). W pierwszym opowiadaniu, w którym jest mowa o stworzeniu całego fizycznego świata, podkreśla się płciowy aspekt relacji między mężczyzną a kobietą. W drugim opowiadaniu, którego sedno stanowi nawiązanie do wymogów moralnych, wedle których należy układać ludzkie życie, kładzie się nacisk na etyczny aspekt analogicznych związków<sup>18</sup>. Komentatorzy tego tekstu słusznie podkreślają, że występująca tutaj hebrajska partykuła *lo*, „nie”, jest znacznie mocniejsza niż używana zazwyczaj w takim samym znaczeniu partykuła *ein*. Ma ona sens: „wcale nie”, „absolutnie nie”, „w ogóle nie” itp., dając czytelnikowi do zrozumienia, że rzeczywistość, do której się odnosi, jest zaprzeczeniem dobra<sup>19</sup>. Ci sami komentatorzy włożyli mnóstwo wysiłku w dociekania, dlaczego samotność jest wrogiem mężczyzny. Domyślali się<sup>20</sup> racji psycho-

<sup>15</sup> Szerzej zob. K. Romaniuk, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, ZN KUL 13(1970)3, s. 10-17.

<sup>16</sup> W. Chrostowski, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Rozprawy i Studia Biblijne 1, Warszawa 1996, s. 30-47.

<sup>17</sup> *Tamże*, s. 47-54; zob. tenże, *Anatomia pokusy (Rdz 3,1-6)*, Przegląd Powszechny 5/1984, s. 198-207.

<sup>18</sup> U. Cassuto, *From Adam to Noah*, s. 127.

<sup>19</sup> Zob. N. Leibowitz, *Studies in Bereshit (Genesis). In the Context of Ancient and Modern Jewish Bible Commentary*, Jerusaleń 1976<sup>3</sup>, s. 10-11.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 11-12.



logicznych (kobieta wydatnie polepsza samopoczucie mężczyzny), praktycznych (chodzi o podział zajęć i partnerstwo) bądź motywowanych względami duchowymi (możliwość samorealizacji). Nie zabrakło także intuicji o charakterze teologicznym: nie mając partnerki, mężczyzna – jako szczyt i korona stworzenia oraz „obraz Boży” – popadłby w swoiste samouwielbienie, a wskutek tego sprzeniewierzyłby się Bogu. Aby do tego nie doszło, Bóg zapobiegł jego samotności. R a s z i (1040-1105), jeden z najbardziej poważanych rabinicznych komentatorów żydowskich, doprecyzował jednak to spojrzenie tłumacząc, że nie chodzi o subiektywne odczucia mężczyzny, lecz o obiektywny sposób patrzenia Boga. Celem Boga nie było stworzenie samotnego mężczyzny. Wraz z powołaniem go do życia dzieło stworzenia jeszcze nie dobiegło kresu. Pierwotny zamiysł Boży był inny.

Teraz obraz staje się jeszcze piękniejszy i dramatyczny. Bóg stwarza rozmaite istoty żywe i w „procesji” przeprowadza je przed Adamem, „aby zobaczyć, jaką on da im nazwę” (w. 19). Ta próba ma ukazać pierwszemu mężczyźnie jego związku, a zarazem odrębność względem reszty stworzonego świata. Żadna istota nie zadośćuczyniła potrzebie przezwyciężenia samotności. „Tak Adam nadał więc nazwy wszelkiemu bydłu i ptactwu niebieskiemu, i wszelkim dzikim zwierzętom, ale dla siebie nie znalazł pomocy mu odpowiedniej” (w. 20). Następuje obraz Boga jako lekarza – i to potrójnej specjalności<sup>21</sup>: anestezjologa („Wtedy Jahwe Bóg sprowadził na mężczyznę głęboki sen”), chirurga („wziął jedno z jego żeber, zaś miejsce to zapełnił ciałem”) oraz specjalisty w dziedzinie operacji plastycznej („z żebra, które wziął z mężczyzny, zbudował kobietę”). Tworzywem stworzenia kobiety staje się więc jeden z najbardziej istotnych składników człowieczego ciała. Dopiero wtedy ów niezwykły eksperyment dobiegł kresu: „I przyprowadził ją do mężczyzny. A wtedy mężczyzna zawołał: «Ona jest nareszcie kością z moich kości i ciałem z mojego ciała! Ona będzie nazywała się kobietą, bo ona z mężczyzny została wzięta»” (w. 22-23). Cieleśność kobiety pomogła mężczyźnie lepiej zrozumieć siebie

<sup>21</sup> W starożytności przeprowadzano bardzo skomplikowane operacje, z trepanacją czaszki włącznie. Obraz garniarza (por. J. W a r z c h a, *Problematyka życia ludzkiego w Biblii. Aspekty antropologiczne i etyczne*, Ateneum Kapłańskie 86/1994, s. 47-57), odniesiony do stworzenia przez Boga mężczyzny („Pan Bóg ulepił [hebr. *yasar*] człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia” – 2,7), w przypadku stworzenia kobiety ustępuje miejsca obrazowi lekarza i budowniczego („Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował [hebr. *banah*] niewiastę” – 2,22). W taki sposób znalazło wyraz subtelne i przekorne przekonanie, że w fizyczny wygląd kobiety Bóg włożył więcej troski niż w wygląd mężczyzny.

i przewyciężyć poczucie samotności, z którego wcześniej nie zdawał sobie sprawy. Tę samotność widział jednak Bóg i postanowił jej zaradzić. Uczynił to w sposób, którego mężczyzna nie był świadomy. To samo dotyczy kobiety. „Zsyłając na mężczyznę głęboki sen, Bóg zapewnia kobiecie taką samą autonomię, jaka przysługuje mężczyźnie – jej istnienie zależy bezpośrednio od Boga”<sup>22</sup>. Cały obraz wyraża symbolicznie myśl, że stworzenie kobiety stanowi więc taką samą tajemnicę, zdziałaną przez Boga, jak wszystkie pozostałe akty stworzenia.

Mężczyzna i kobieta to dwa oblicza człowieczeństwa, urzeczywistnianego w dwoistości płci. Zróżnicowanie płci ukazuje i potwierdza wagę cielesności. Wielka godność cielesności tłumaczy z kolei potrzebę wszechstronnej troski o ciało. Człowiek, będąc obrazem Bożym, powinien traktować to wyróżnienie nie tylko jako podarowany mu stan, lecz i jako proces. Stale odbywa się, bądź nie, kształtowanie i niejako dojrzewanie obrazu Boga w człowieku. Dokonuje się ono przez autonomię moralną, wykonywanie świętych czynności, a także odrzucenie aktów przemocy<sup>23</sup>. Nie jest przypadkiem fakt, że w drugim biblijnym opowiadaniu po motywach stworzenia kobiety i radości mężczyzny, który uświadomił sobie możliwość przewyciężenia dotychczasowej samotności, następuje motyw nieposłuszeństwa wobec Boga, w którym też wielką rolę odegrała sfera cielesna. Boże polecenie wydane w ogrodzie Eden (Rdz 2,15-17) było zawsze postrzegane przez tradycję żydowską jako pierwsze „dające życie” przykazanie. Wszystkie wymagania, jakie dzięki przymierzowi poznał naród Bożego wybrania, są silnie związane z zachowywaniem przykazań. Decydującą rolę odgrywa tutaj wzgląd na to, że nie pozostają one wyłącznie w sferze ducha, lecz mogą być naprawdę wypełnione jedynie fizycznie, to znaczy przy udziale cielesności. Właśnie ona wskazuje i potwierdza, że przykazania są rzeczywiście przestrzegane.

Szacunek dla ludzkiej cielesności jako obrazu Boga znalazł wyraz zwłaszcza w szczegółowych przepisach regulujących sprawy czystości rytualnej i osobistej świętości, ubrania i mieszkania, a także obrzezania. Nacisk, jaki Stary Testament kładzie na te kwestie, jest dla chrześcijan na ogół niezrozumiały. Księga Kapłańska jest bardzo słabo znana, zaś jej zawartość powoduje wielkie trudności. A przecież drobiazgowo regulacje widoczne w przepisach o czystości i nieczystości rytualnej, dotyczące takich spraw jak choro-

<sup>22</sup> L. Boadt, *Księga Rodzaju*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2000, s. 279.

<sup>23</sup> B. L. Sherwin, *Ludzkie ciało a obraz Boży*, s. 74.

by skóry, kwestie z dziedziny życia płciowego, obmyć itp., miały swój głęboki sens potwierdzający, że uświęcenie człowieka nie może pominąć sfery jego cielesności. Wszystkie święte czynności sprzyjają ukazywaniu i potwierdzaniu tego wymiaru ludzkiej cielesności, jaki stanowi ona jako obraz Boży. Wypełnianie przykazań przezwycięża dualizm dusza-ciało. Nacisk na zachowywanie przykazań ma w judaizmie wartość wyjątkową. „Poprzez zachowywanie Bożych przykazań każdy człowiek urzeczywistnia i objawia obraz Boży”<sup>24</sup>. Nie przypadkiem przepisy z dziedziny tzw. prawa czystości (Kpł 11-15) bezpośrednio poprzedzają (Kpł 16) regulacje odnośnie do Yom Kippur, czyli Dnia Przebłagania. Motywowana religijnie troska o własne ciało odróżnia Izraelitę od innych i ma sprzyjać jego pełniejszemu poświęceniu się Bogu. Także dotyczące ciała obrzezanie staje się wymownym znakiem przymierza z Bogiem.

Dzięki temu ludzkie ciało, a nie tylko duch, czyli rozum i wolna wola, staje się aktywnym uczestnikiem w oddawaniu czci Bogu, a przez to uczestnikiem partnerstwa względem Boga. Ta koncepcja została bardzo silnie rozwinięta w religii żydowskiej, z jej naciskiem na obowiązek poznawania i pielęgnowania własnego ciała. Doszło do tego, że kabaliści (powołując się na tekst „W moim ciele zobaczę Boga” z Hi 19,26), a także najwybitniejsi teologowie żydowscy, jak Juda L o e w z Pragi (ok. 1525-1609), traktowali kontemplację ciała jako jedną z najważniejszych dróg do poznania Boga. Takie podejście uzasadniało nadzwyczaj częste zajmowanie się medycyną, tłumaczyło też wielkie znaczenie przykładane do higieny osobistej i wykształcenia, oraz starania o zdrowy kształt i styl życia wspólnotowego, w którym każda jednostka miała obowiązek należytą troski o swoje zdrowie fizyczne, psychiczne i duchowe.

### Ludzka cielesność a wcielenie Syna Bożego

Aczkolwiek w obydwu opowiadaniach o stworzeniu świata i człowieka mamy wyraźne aluzje do ludzkiej cielesności postrzeganej jako obraz Boga, tradycyjna egzegeza żydowska niechętnie podejmowała ten wątek. Nie ulega wątpliwości, że na przeszkodzie stanęły nasuwające się skojarzenia z ideą wcielenia Syna Bożego, stanowiącą sedno chrześcijaństwa. Myśl, że Bóg stał się człowiekiem, jest przez judaizm silnie kontestowana. Zanim nasiliły się dyskusje między franciszkanami a dominikanami, M a j m o n i d e s (1135-1204), jeden z największych autorytetów żydowskich

<sup>24</sup> *Tamże*, s. 78.

w dziedzinie teologii, próbował usunąć z religii żydowskiej wszystko, co może nasuwać jakiegokolwiek skojarzenia z Bożą cielesnością. Uczył to w kompilacji rozmaitych rozstrzygnięć prawnych, znanej jako *Miszne Tora*, opracowanej między 1170 a 1180 r.<sup>25</sup>. Zarówno on, jak inni rabin i komentatorzy żydowscy doskonale wyczuwali, że jeżeli ludzka cielesność jest w Biblii Hebrajskiej obrazem bądź odwzorowaniem Boga, zatem starotestamentowe księgi święte słusznie mogą być czytane i objaśniane jako dyskretne przygotowanie, a nawet zapowiedź tajemnicy Wcielenia. Staje się bowiem jasne, że godność ludzkiego ciała jest tak wielka, iż mówi nam coś o Bogu, a także w pewien tajemniczy sposób tłumaczy fakt, iż Bóg stał się człowiekiem. Właśnie z tych powodów egzegeza żydowska nadawała odnośnym tekstom z Księgi Rodzaju i z innych ksiąg biblijnych znaczenie niemal wyłącznie duchowe, sugerując, że człowiek jest obrazem Boga w zakresie rozumu i wolnej woli.

O ile jednak egzegeza żydowska nie ma powodów, dla których miałyby tego rodzaju teksty biblijne wyróżniać i szerzej komentować, jest co najmniej dziwne, że podobne nastawienie udzieliło się egzegezie chrześcijańskiej, o której można powiedzieć, że w dużym stopniu poszła tym samym tropem. Doniosłym i pilnym wyzwaniem, które nabrało aktualności w kontekście obchodów Wielkiego Jubileuszu, staje się więc gruntowne przemyślenie tych zagadnień i nowe spojrzenie na starotestamentową perspektywę, która ma znaczenie dla lepszego poznania *mysterium Incarnationis*. Wbrew ograniczeniom i rygorom narzucanym przez rabinów, dużą pomocą może być tutaj взгляд na mało dotychczas znane i rzadko podejmowane nurty egzegezy i teologii żydowskiej, które odchodzą bądź omijają ramy ortodoksji wyznaczonej przez rabinów. Chodzi przede wszystkim o pewne aspekty tradycji mistycznej i chasydzkiej, w których kładzie się wielki nacisk na dowartościowanie ludzkiego ciała właśnie w nawiązaniu do poznawania i uwielbiania Boga. Zalecając kontemplację ciała, mistycy i chasydzi czynią wyraźne aluzje do utożsamiania obrazu Bożego w człowieku wraz z niezbywalnym wymiarem ludzkiej cielesności, a nie tylko sferą rozumu czy ducha.

Dowartościowanie ludzkiej cielesności jest zatem tak samo ważne jak взгляд na duchową stronę człowieka. Jednego nie można zresztą od-

<sup>25</sup> Tę usiłowania spotykały się jednak z wyraźną kontestacją, która miała miejsce przede wszystkim w mistycznej tradycji żydowskiej i znalazły wyraz w traktacie *Sziur Qoma*; zob. na ten temat *tamże*, s. 74-76. Szczególnie kabaliści kładli nacisk na fakt, że człowiek ze swoją cielesnością został stworzony na obraz Boży, co ma związek z konfiguracją Boskich *sefirot* na kształt ludzkiego ciała.

dzielać od drugiego. Dalsze światło na te sprawy rzuca tekst, który w pierwszym opowiadaniu o stworzeniu świata i człowieka następuje po słowach mężczyzny: „Dlatego mężczyzna opuszcza swojego ojca i swoją matkę i łączy się ze swą żoną tak, że stają się jednym ciałem” (2,24). Nie jest to kontynuacja słów Adama, lecz komentarz objaśniający ustalony w świecie porządek (por Rdz 32,33). Nie chodzi bowiem o zapowiedź („opuści”), lecz o stwierdzenie faktu, ustalonej, trwałej i powtarzalnej prawidłowości, która dotyczy ludzi stworzonych przez Boga. W każdym pokoleniu „mężczyzna opuszcza (hebr. *yaʿzob*) ojca swego i matkę swoją”, tworząc nowe więzi, jeszcze silniejsze niż te, które wynikają z relacji „ojciec-dziecko” i „matka-dziecko”. Miłość do żony stanowi nową jakość, która w istotny sposób rzutuje na miłość do ojca i matki. Istotnym wyznacznikiem nowych więzi jest intymna bliskość, duchowa i fizyczna jedność mężczyzny i kobiety. Osiąga ona taki stopień, że oboje „stają się jednym ciałem”. Występujący na oznaczenie tego zespolenia hebrajski rzeczownik *bašar*, ciało, kładzie cały nacisk właśnie na cielesność. W akcie współżycia mężczyzny i kobiety następuje połączenie, którego nie można porównać z żadnym innym związkiem między ludźmi. Charakterystyczne, że rabini nie rozwijali tej myśli, przeczuwali tu bowiem pułapkę, jaką stanowi koncepcja, iż cielesność, płeć i jednocząca dwoje ludzi miłość mogą być postrzegane jako obraz wewnętrznie bogatego życia Bożego.

Położenie tak ogromnego nacisku na ludzką cielesność może nasuwać odważną i brzemienneą w konsekwencje intuicję teologiczną. Tym, co przesądza o wzajemnym zespoleniu mężczyzny i kobiety, jest ożywiająca ich związek miłość. Skoro ludzka cielesność jest obrazem Boga, a płciowość stanowi niezbywalny wymiar i składnik cielesności, zatem w intymnym złączeniu mężczyzny i kobiety też można się dopatrzeć obrazu życia Bożego. Człowiecza tożsamość, oparta na komunii, czyli wspólnocie dwojga osób, ma nie tylko wymiar duchowy, ale i cielesny. Bóg, którego obrazem jesteśmy, to również tożsamość w komunii Osób Boskich, wyprowadzona ze związku ożywiającej je miłości tak bardzo, że Bóg jest Miłością. Według formuły św. Tomasa z Akwinu „Bonum est diffusivum sui”, a zatem Bóg, który jest Miłością zapragnął, aby ten Jego przymiot znalazł swoje odzwierciedlenie także w człowieku. Jan Paweł II stwierdził: „Ciało w swej męskości i kobiecości jest «od początku» wezwane do tego, aby stawać się wyrazem ducha”<sup>26</sup>. Kobieta

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 180.

i mężczyzna różnią się i dlatego mogą się obdarzać miłością. Człowiek jest obrazem Boga również w tym niezwykłym potencjale miłości, który został w nim złożony i dzięki któremu łączy się z płcią przeciwną, zaś z tego związku powstaje nowe życie. Miłość, która sprawia, że „mężczyzna opuszcza swojego ojca i swoją matkę i łączy się ze swoją żoną tak, że stają się jednym ciałem”, w perspektywie chrześcijańskiej słusznie może być postrzegana jako znak tajemnicy życia Bożego, miłości, która ożywia Trójcę Świętą.

Na potwierdzenie tej intuicji można przytoczyć fakt, że miłość Boża była w Biblii często opisywana za pomocą odwoływania się do obrazów miłości narzeczeńskiej i małżeńskiej, a ten sam rys odnajdujemy także w ujęciu żydowskich i chrześcijańskich mistyków. W tradycji żydowskiej, zwłaszcza chasydzkiej, kładzie się silny nacisk na to, że fizyczne aktywności człowieka, odbywające się w ciele i za pośrednictwem ciała, stanowią sposobność do urzeczywistniania się obrazu Bożego. Takie spojrzenie dotyczy także płciowości<sup>27</sup>. To mistyczne doświadczenie było silnie zakorzenione w duchowości biblijnej. W okresie średniowiecza jedną z najczęściej czytanych i komentowanych ksiąg Starego Testamentu była Pieśń nad Pieśniami. Trzeba też podkreślić, że w odróżnieniu od mnożących się dzisiaj stereotypów eksponujących i powiększających różnice wynikające z odmienności płci (dotyczy to zwłaszcza skrajnych nurtów teologii feministycznej), przeżywanie miłości przez mężczyznę i kobietę jest w Pieśni nad Pieśniami przedstawiane jako z gruntu podobne. Również z tego względu ta piękna starotestamentowa księga była przez wieki odczytywana jako wspólny symbol życia Bożego.

Dowartościowanie ludzkiej cielesności, zróżnicowania płci oraz związku miłości mężczyzny i kobiety, z jakim mamy do czynienia na kartach Starego Testamentu, stanowi ważny aspekt wskazania na stopniowe wcielanie się Słowa Bożego. Duże znaczenie ma też взгляд na to, że Biblia

<sup>27</sup> „Stosunki płciowe zakładają przesłankę, że żadne pojedyncze ciało nie jest kompletne. Poprzez stosunki z inną osobą człowiek uzyskuje dopełnienie, osiąga wyższy stopień samoświadomości niż ten, do jakiego sam jest zdolny, wykracza poza ograniczenia własnego ciała łącząc się z innym i zabezpiecza uwieczniając własne ciało w ciele dziecka. Płciowość więc ustawia jednostkę w jednym rzędzie z obrazem Bożym”, B.L. Sherwin, *Ludzkie ciało a obraz Boży*, s. 81. Znamienne, że również w tym miejscu obydwie religie, chrześcijańska i żydowska, współpracowały we wzajemnym oddalaniu się od siebie. Akcentując znaczenie ludzkiej cielesności i płciowości, wyznawcy judaizmu nie są w stanie przekroczyć progu wiary we wcielenie Syna Bożego. Z kolei chrześcijanie, uznając Wcielenie za centralną prawdę wiary, tylko sporadycznie zajmowali się w pozytywny sposób sferą ludzkiej płciowości, co zapewne miało też związek z akcentowaniem i bardzo wysoką oceną stanu dziewictwa i życia w celibacie.

jest słowem Bożym, które przemawia do nas w języku ludzi, zaś język jest nierozłącznie związany ze sferą cielesności. To samo-objawienie się Boga łączyło się z Jego „uczłowieczeniem”, które – według słów św. Pawła i Jana Pawła II – stanowi swoistą prowokację. Oto jak Jan Paweł II zgłębia tę tajemnicę: „Czy jednak – starajmy się być bezstronni w naszym rozumowaniu – Bóg mógł pójść dalej w swojej kondescendencji, w swym zbliżaniu się do człowieka, do jego ludzkiej kondycji, do jego możliwości poznawczych? Wydaje się, że poszedł najdalej jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. Poszedł w pewnym sensie za daleko...! Czyż Chrystus nie stał się «zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan» (1Kor 1,23)? Właśnie przez to, że Boga nazywał swoim Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawiał sobą, iż zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo...! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagogą, a potem Islamem. I jedni, i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo ludzki”<sup>28</sup>.

\*\*\*

Wracając do uwagi poczynionej na wstępie, trzeba powiedzieć, iż spojrzenie starotestamentowe jest bliższe franciszkańskiemu sposobowi postrzegania wcielenia Syna Bożego. Według niego był to pierwotny zamiar Boży. Z zaistnieniem ludzkiego ciała, jego pięknem, ze zróżnicowaniem płci oraz z miłością, która jednoczy mężczyznę i kobietę, Bóg od początku związał taką godność i wielkość, dzięki którym sam w osobie Jezusa z Nazaretu stał się człowiekiem. Co zatem zmienił grzech? Otóż przesądził on o losie wcielonego Syna Bożego, czyli o charakterze Wcielenia. Najbardziej dramatycznym i najboleśniejszym skutkiem grzechu stało się cierpienie, męka i śmierć Jezusa Chrystusa. I właśnie ta część Jego losu była konsekwencją człowieczego nieposłuszeństwa i upadku.

<sup>28</sup> Co się tyczy religii żydowskiej, trudności pochodzą nie tyle z niejasności tekstów Biblii Hebrajskiej, ile z normatywnego polegania na autorytecie rabinów, którzy w ostrej konfrontacji z chrześcijaństwem wykluczyli możliwość Wcielenia. Oto co na ten temat czytamy w tekście uzgodnionym przez dwóch uczestników dialogu chrześcijańsko-żydowskiego: „Wcielenie nie może być przedmiotem negocjacji między Żydami a chrześcijanami. Wyznacza ono najbardziej jednoznaczny i najmocniejszą linię podziału między judaizmem a chrześcijaństwem. Ponieważ wiążąca dla Żydów talmudyczna tradycja nic o tym nie mówi (podkr. moje) i ponieważ ci, którzy głosili wcielenie, występowali jako wrogowie Żydów, niemożliwe jest ani zbliżenie z Żydami, ani akceptacja z ich strony”; J.J. Pętuchoński, C. Thoma, *Leksykon dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, Kościół a Żydzi i Judaizm 5, Warszawa 1995, s. 263.

Jednak właśnie dlatego, mimo wszystkich starotestamentowych intuicji i nadziei, tajemnica wcielenia Syna Bożego była i pozostaje dla wielu bardzo trudna do przyjęcia<sup>29</sup>. Wymownie wskazał na to Jan Paweł II w rozważaniach zamieszczonych w książce *Przekroczyć próg nadziei*: „Czy można się dziwić, że nawet wyznawcom jedyne Boga, którego Abraham był świadkiem, trudno jest przyjąć wiarę w Boga ukrzyżowanego? Uważają, że Bóg może być tylko potężny i wspaniały, absolutnie transcendentny i piękny w swojej mocy, święty i nieosiągalny dla człowieka. Bóg może być tylko taki! Nie może On być Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. Nie może być Miłością, która siebie daje, która siebie pozwala widzieć, słyszeć i naśladować jako człowiek, która siebie pozwala krępować, bić po twarzy i krzyżować. To nie może być Bóg...! Tak więc w samym środku wielkiej monoteistycznej tradycji jest obecne takie głębokie rozdzarcie”<sup>30</sup>.

*ks. Waldemar CHROSTOWSKI*

---

<sup>29</sup> *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 49.

<sup>30</sup> *Tamże*, s. 30.