

Halban L., *Społeczne ideały chrześcijaństwa w pierwszych wiekach*, Poznań, s. 152.

Szymański A. ks., *Zagadnienie społeczne*, wyd. III, Lublin 1939.

Goyan G., *L'épanouissement social du Credo*, Paris 1931, s. 392.

Lubac H., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*.

Trzeciak S. ks., *Chrystus Pan a kwestia socjalna*, Przemyśl 1907, s. 66.

Stach P. X., *Komunizm w pierwotnym chrześcijaństwie a czasy obecne*, Lwów 1926, s. 42.

W artykule, pochodzącym z 1941 r., Erik Peterson stawia pytanie o możliwość rozwinięcia dogmatycznej teologii ludzkiego ciała. Za punkt wyjścia swoich badań przyjmuje myśl św. Ireneusza z Lyonu, który, jako pierwszy, „obraz Boży” umieścił na poziomie cielesnej kondycji człowieka. Łącząc głębokie odczytanie nauki tego Ojca Kościoła na temat „człowieka doskonałego” z krytyką nowoczesnej antropologii, pojmującej istotę ludzką w oderwaniu od działania Ducha Świętego, niemiecki teolog pragnie nadać postulowanej dyscyplinie najszersze podstawy: w swej teologii ciała przyjmuje perspektywę trynitarną, eschatologiczną, a nawet mariologiczną.

Antropologia teologiczna jest obecna u Petersona m.in. w *Księdze aniołów* z 1935 r. (cz. III, „Christianitas” 56-57/2014), gdzie określa on człowieka jako istotę, osiągającą swe spełnienie w głoszeniu chwały Bożej razem z aniołami w niebie, zaś zagadnieniu ludzkiego ciała nasz Autor poświęcił *Teologię ubrania* z 1934 r. („Christianitas” 60/2015), gdzie doczesne ciało pojmuje jako część człowieka, oczekującą na otoczenie chwałą w zmartwychwstałym ciele Chrystusa.

Załączkiem niniejszego tekstu było prawdopodobnie rozważanie nad wersetem *Stawszy się podobnym do ludzi* z Listu do Filipian (2, 7), który teolog przytoczył w swojej korespondencji z Karlem Barthem w 1930 r. (B. Nichtweiss, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder 1994, s. 711).

Artykuł ukazał się pierwotnie po włosku w czasopiśmie „La Scuola Cattolica” (nr 69, 1941) pod tytułem *L’immagine di Dio in S. Ireneo*, a później po francusku w „La Vie Spirituelle” (nr 451, 1959).

MGH

Obraz Boży w myśli św. Ireneusza

Erik Peterson

Teologia pierwszych wieków Kościoła nie zawsze jest wolna od błędów czy pewnego zaciemnienia. Pamiętajmy, że ta specyficzna dziedzina, jaką jest dogmatyka, w tamtej epoce jeszcze nie istniała i że wielkie Sobory ekumeniczne nie sformułowały jeszcze dogmatu Kościoła. Prawda objawiona była przekazywana w formie przepowiadania i katechezy, jak również w dziełach apologetycznych i polemikach. Toteż antropologia, tj. doktryna o obrazie i podobieństwie Bożym, była uprawiana tylko wyjątkowo. Ten nieregularny charakter dogmatycznego nauczania wiąże się dodatkowo z trudnością, polegającą na tym, że nie jest dla nas dziś jasna dialektyka, w jakiej to nauczanie powstawało. Badanie teologii pierwszych wieków – o wiele bardziej niż badanie teologii innej epoki – wymaga więc od historyka owej subtelnej sztuki, jaką jest interpretacja.

Wysiłek teologiczny pierwszych wieków polegał przede wszystkim na egzegezie tekstów Pisma Świętego – ta zaś czerpała z hebrajskiej wykładni Pism. Nie należy się zatem dziwić, gdy dużą część tradycji hebrajskiej znajdujemy u autorów pierwszych wieków. Fakt ten trzeba mieć na uwadze przy badaniu doktryny obrazu Boga w myśli św. Ireneusza, którym się teraz zajmujemy.

Przeciw herezjom, księga piąta

Główne teksty, pozwalające zbadać tę doktrynę, znajdują się w piątej księdze wielkiego dzieła św. Ireneusza, jakim jest rozprawa *Przeciw herezjom*. Aby zrozumieć cokolwiek z sensu twierdzeń biskupa Lyonu, musimy więc zanalizować i zinterpretować pierwszych szesnaście rozdziałów tej księgi, które – co zresztą zachęca do badań – znalazły krańcowo różne interpretacje wśród teologów katolickich i protestanckich.

Nie moglibyśmy poznać spraw Bożych – mówi pierwszy rozdział – gdyby Boskie Słowo nie stało się człowiekiem. To Ono istniało przed nami. To Ono posiada dar niezniszczalności. To po to, abyśmy byli do Niego podobni, zostaliśmy stworzeni. Już na wstępie widzimy, że podobieństwo do Chrystusa Pana, które jest celem naszego stworzenia, ma związek z Jego niezniszczalnością. Tacy gnostycy jak Walentyn – mówi dalej tekst – którzy zaprzeczają prawdziwemu człowieczeństwu Jezusa, w konsekwencji wykluczają także możliwość zbawienia naszego ciała, a tacy judeochrześcijanie jak ebionici, którzy zaprzeczają Jego bóstwu, w konsekwencji wykluczają także możliwość nadprzyrodzonego wyniesienia naszej ludzkiej natury.

Ebionici nie rozumieją – mówi Ireneusz – w jaki sposób, według Księgi Rodzaju, Bóg dał stworzeniu swoje tchnienie, czyniąc z człowieka istotę ożywioną i rozumną. Ów Boski akt ma zresztą swój odpowiednik w akcie, w którym na końcu świata Słowo i Duch złączą się z dawną materią stworzenia Adama, aby powstał człowiek żywy i doskonały. Co prawda, umarliśmy w pierwszym Adamie, który był tylko istotą ożywioną, lecz otrzymamy prawdziwe życie w nowym człowieku duchowym (1 Kor 15, 22). Adam bowiem nigdy nie został wypuszczony z rąk Bożych, gdyż do nich zwrócił się Ojciec ze słowami: *Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze* (Rdz 1, 26). I dlatego na końcu, nie z woli ludzkiej, lecz z upodobania Ojca, ręce Boga uczyniły człowieka prawdziwie żywym, aby Adam był kimś na Boży obraz i podobieństwo.

Bóg-stwórca i Bóg-zbawca

Święty Ireneusz bardzo realistycznie przedstawia sobie akt stworzenia pierwszego człowieka. Adam, który został ulepiony z prochu ziemi, pozostałby tylko martwym posągim, gdyby Bóg nie tchnął w niego swego tchnienia. To ożywienie martwej gliny na początku stworzenia znajduje swą paralelę na końcu czasów w akcie ożywienia zmarłych, gdy Słowo i Duch Boży złączą się z dawną materią stworzenia Adama. Należy jednak dokonać rozróżnienia: ożywienie [*animatio*] posągu tchnieniem Bożym nie jest tym samym, co przywrócenie do życia [*vivificatio*] zmarłych. Mamy tu do czynienia z analogią, a nie z tożsamością pojęć. Ożywienie pierwszego człowieka może być zapowiedzią jego

ożywienia na końcu czasów, lecz z pewnością nie jest tym samym. Mimo że pierwszy Adam nie jest tożsamy z drugim, jest tu jednak coś niezmiennego: tak jak Bóg na początku stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, tak i na końcu odnowi go na swój obraz i podobieństwo. Ta tożsamość Boga-stwórcy i Boga-zbawcy jest dla Ireneusza podstawą argumentacji. Tę zaś kieruje bezpośrednio przeciw herezji Marcjona, który twierdził, że jeden Bóg – Bóg Starego Testamentu – stworzył człowieka w jego cieple, a drugi Bóg – Nowego Testamentu – zbawił go w jego sferze duchowej. Na polemikę z Marcjonem wskazuje także zdanie mówiące, że Adam nigdy nie został wypuszczony z rąk swego stwórcy. Marcjon bowiem utrzymywał, że, co prawda, Demiurg Starego Testamentu stworzył człowieka własnymi rękami, lecz człowiek Nowego Testamentu w swym wyniesieniu do chwały otrzyma dar niewykonany ludzką ręką, skoro św. Paweł twierdził, iż człowiek osiągnie swą doskonałość „w przybytku niebieskim nie ręką ludzką uczynionym” (2 Kor 5, 1). To przeciw temu twierdzeniu twardo występuje św. Ireneusz, mówiąc: nie, Adam nigdy nie został wypuszczony z rąk Bożych – ani jako istota stworzona, ani jako istota zbawiona.

Ręce Boże

„Ręce Boże” to antropomorfizm biblijny, będący częścią opowiadania o stworzeniu, lecz spotykany także w innych miejscach Pisma Świętego, który Hebrajczycy użyli w Księdze Rodzaju dla wytłumaczenia powstania ciała ludzkiego. Ponieważ Bóg uformował ciało ludzkie z prochu ziemi tak, jak rzemieślnik pracuje w glinie, Ojciec Przedwieczny musiał więc posiadać dwie ręce. Lecz antropomorfizm ten prawdopodobnie wydał się zbyt dosłowny innej grupie żydowskich teologów, toteż już w aramejskim tłumaczeniu Starego Testamentu pojęcie „rąk Bożych” zostało zastąpione pojęciem „Słowa Bożego” lub „Bożej Mądrości”. Tę judaistyczną substytucję biblijnych antropomorfizmów wykorzystała najstarsza teologia Kościoła, i tak w chrześcijańskim przepowiadaniu Słowo Boże czy Boża Mądrość zostały utożsamione z Synem Bożym czy Duchem Świętym. Liczba mnoga, użyta w wersecie Rdz 1, 26: *Uczyńmy człowieka na nasz obraz i nasze podobieństwo*, której rabiniczna egzegeza nadawa-

ła rozmaite znaczenia, teraz mogła być łatwo zrozumiała: oto, aby uformować ludzkie ciało, Bóg zwraca się do swoich rąk, tzn. do Słowa Bożego i Ducha Świętego. Nie tylko Słowo i Duch nie są wyłączeni z aktu kształtowania ciała człowieka, ale są w nim obecni jako aktywne ręce Boże. Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga należy rozumieć tak, iż Słowo Boże i Duch Święty jako ręce Boga wspólnie z Ojcem-Stworzycielem uczestniczyli w formowaniu ludzkiego ciała.

Jak widzimy, formowanie ludzkiego ciała znajduje się w centrum rozważań św. Ireneusza. Ożywienie tego ciała tchnieniem Bożym, sprawiające, że człowiek staje się kimś żywym i rozumnym, ma tu mniejsze znaczenie. Centralną ideą Ireneusza jest współpraca Słowa Bożego i Ducha Świętego w formowaniu ciała człowieka. Jedynie współpraca trzech Osób Boskich jest powodem, dla którego stworzenie Adama odbywa się na obraz i na podobieństwo Boga, i to owa współpraca sprawia, że na końcu czasów człowiek będzie „żywy” i „doskonały”. Myśli te i słowa staną się jaśniejsze w dalszej części naszej pracy.

Chrystus jako prawdziwy człowiek

Drugi rozdział jasno ukazuje polemikę z Marcjonem. Mylą się ci – mówi św. Ireneusz – którzy twierdzą, że Bóg (Słowo Wcielone) przyszedł na świat nienależący do Niego, aby zbawić człowieka, którego stworzył inny Bóg. Taka jest bowiem istota doktryny Marcjona. Ireneusz odpowiada mu, że w świetle tego twierdzenia Jezus Chrystus nie stał się prawdziwie człowiekiem, a przecież to On zwrócił człowiekowi, którego ukształtował, obraz i podobieństwo Boże, na jakie ten został stworzony.

Heretycy – mówi dalej w trzecim rozdziale – popadli w pychę, gdyż chcą napawać się chwałą Bożą, a nie wiedzą, że ta chwała objawia się w słabości naszego ciała. Marcjon wszak twierdził, że człowiek jest zbawiony w swoim wymiarze duchowym, tj. w chwale Ducha Świętego, a ta nie ma żadnej łączności z ciałem uformowanym przez innego Boga.

Gdy marcjonici – tłumaczy w czwartym rozdziale – mówią o Ojcu Jezusa Chrystusa (różnym od Demiurga) jako o Bogu dobrym, wyobrażają sobie Boga słabego. Twierdzą bowiem, że Ojciec nie jest w stanie wzbudzić do życia ciał zmarłych, a nawet

jeśli to potrafi, nie ma na to żadnej ochoty. W rzeczywistości więc nie jest Bogiem dobrym, ale złym. Tymczasem Henoch i Eliasza zostali wzięci do nieba z ciałem (rozdział piąty) dlatego, że zabrali ich tam te same ręce, które ich uformowały – ręce będące Słowem Bożym i Duchem Świętym. Te same ręce umieściły także Adama w raju (Rdz 2, 8), a wszyscy sprawiedliwi, którzy mieli Ducha Świętego, jak choćby św. Paweł (2 Kor 12, 4), byli unoszeni do nieba.

Znowu mamy tu do czynienia z polemiką, skierowaną przeciw Marcjonowi. Herezjarcha głosił bowiem, że pierwszego człowieka umieścił w ziemskim raju Demiurg, podczas gdy Bóg Nowego Testamentu umieszcza ludzi duchowych w raju niebieskim, jak umieścił św. Pawła. Z wyводу Ireneusza można wywnioskować, iż fakt ukształtowania człowieka przez trzy Osoby Boskie zakładał tym samym możliwość otrzymania przez niego niezniszczalnego życia. Według naszego autora wzięcie do nieba Henocha i Eliasza zapowiada wniebowzięcie duchowych ludzi Starego Przymierza.

Ciało

Rozdział szósty jeszcze raz powtarza: to przez ręce Boga, tj. przez Syna i Ducha, powstaje człowiek na obraz i podobieństwo Boże. Nasz autor podkreśla, że powstaje cały człowiek, a nie tylko jego część. Dusza i duch człowieka (Ireneuszowi nie chodzi tu o rozumność, lecz o Ducha Świętego) są tylko częścią człowieka i w żaden sposób nie stanowią pełnej istoty ludzkiej. Doskonałym człowiekiem jest dopiero zjednoczenie duszy, przyjmującej Ducha Ojca, z ciałem, które jest utworzone na obraz Boży. To ważny fragment.

Ciało człowieka, materia ludzkiego ciała, została utworzona na obraz Boga. Sens tego twierdzenia także wyjaśni się w dalszej części. Człowiek nie jest więc doskonały, gdy składa się z duszy i z ciała; dopiero stanie się takim po zamieszkaniu jego duszy przez Ducha Świętego. Dopiero wówczas stanie się pełnym człowiekiem, tzn. człowiekiem doskonałym i duchowym, a taki właśnie człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga.

Obraz i podobieństwo

Gdy człowiekowi brakuje Ducha Bożego, jest on tylko ożywioną istotą cielesną; nawet jeśli nosi w swoim ciele obraz Boży, brakuje

mu Bożego podobieństwa, które się otrzymuje przez Ducha Świętego. Obserwacje z szóstego rozdziału również są bardzo ciekawe. Idea człowieka doskonałego i człowieka duchowego – którą Ireneusz wyraża, przyjmując zapewne terminy Marcjona – jest ujęta na różne sposoby: najpierw nasz autor wiąże ją z doskonałością w sferze zbawienia, po czym mówi, że pełna definicja człowieka nie może pomijać dzieła, jakiego w człowieku dokonuje Duch Święty. Ireneusz jest więc przekonany, że właściwej definicji człowieka nie można sformułować bez odniesienia się do tego, co jest dla człowieka wzorem.

Jedynie ci, którzy, oprócz duszy i ciała, posiadają Ducha Świętego, mogą naprawdę nazywać się ludźmi. Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże oznacza, że człowiek składa się nie tylko z duszy i z ciała, co jest znakiem stworzenia „na obraz Boży”. Człowiek od początku był bowiem stworzony na wzór, znajdujący się w posiadaniu Ducha Świętego, i to ze względu na ów wzór, a przez zjednoczenie z nim, dokonujące się za sprawą Ducha Świętego, jest on istotą stworzoną „na Boże podobieństwo”. Rozróżnienie między obrazem i podobieństwem Bożym w człowieku jest tu o tyle ważne, że w pewnym sensie wyprzedza nauczanie Kościoła.

W rozdziale ósmym św. Ireneusz tłumaczy, że teraz mamy tylko część Ducha Świętego, którą św. Paweł nazywa „zadatkim” (1 Kor 1, 22). Posiadając ten zadatek, możemy nazywać Boga „Ojcem” (Rz 8, 15), lecz gdy przy zmartwychwstaniu zmarłych Duch Święty zostanie wylany w pełni, sprawi On, że staniemy się Bogu podobni i że człowiek będzie kimś na obraz i na podobieństwo Boże. Widzimy teraz, że pojęcie obrazu i podobieństwa Bożego staje się koncepcją eschatologiczną, wiążącą się z przemianą naszych ciał za sprawą Ducha Świętego, która nastąpi przy zmartwychwstaniu.

Rozdział dziewiąty zawiera polemikę z marcjonistyczną wykładnią nauczania św. Pawła, mówiącego, że ciało i krew nie mogą osiąść Królestwa Bożego (1 Kor 15, 50). Powołując się na ten werset, zwolennicy Marcjona chcieli wykazać, że ciało ludzkie nie dostąpi zbawienia. Święty Ireneusz powtarza im więc swoją doktrynę człowieka doskonałego jako bytu składającego się z ciała, z duszy i z Ducha Świętego. Mówi tu wyraźnie, że tylko ci, którzy mają w sobie Ducha Ojca, mogą być nazywani ludźmi.

Męczennicy, którzy w Duchu Świętym zwyciężyli słabość ciała, są według niego ludźmi prawdziwie żyjącymi i duchowymi. A gdy przy pomocy Listu do Rzymian (Rz 11, 17) marcjonici próbują udowodnić dualistyczną doktrynę dwóch natur, święty Doktor wykazuje im, że przyjmując Ducha Świętego, człowiek wraca do swojej pierwotnej natury, stworzonej na obraz i podobieństwo Boże (rozdział dziesiąty).

Tchnienie i Duch

Rozdział następny (jedenasty) także zawiera polemikę z marcjonistyczną egzegezą tekstu św. Pawła. Lecz ważniejszy od niego jest rozdział dwunasty, w którym Ireneusz dokonuje rozróżnienia między tchnieniem życia i Duchem-ożywicielem. O różnicy tej wspominaliśmy przy omawianiu pierwszego rozdziału. Biskup Lyonu mówi nam, że tchnienie życia, dane Adamowi, uczyniło z człowieka tylko istotę ożywioną. O ile tchnienie życia zostało dane wszystkim stworzeniom, o tyle Duch na końcu czasów będzie dany tylko przybranym dzieciom Bożym. Tchnienie jest czymś doczesnym, podczas gdy Duch jest wieczny. Tchnienie trwa tylko jakiś czas, podczas gdy Duch ogarnia całego człowieka od zewnątrz i od wewnątrz. W tchnieniu zawarta jest możliwość śmierci, podczas gdy z Duchem – przeciwnie – wracamy do życia.

Na obraz Słowa Wcielonego

W piętnastym i szesnastym rozdziale na nowo odzywa się polemika z Marcjonem. Marcjon twierdził, że starotestamentalny Stwórca stworzył człowieka niewidomym od urodzenia (J 8), lecz Jezus go uzdrowił. Ponieważ jednak Ewangelia mówi nam, że Chrystus Pan uczynił błoto ze śliny i nałożył je na oczy niewidomego, dla Ireneusza jest to kolejny dowód na to, iż ta sama ręka, która uformowała człowieka z błota ziemi, w czasach ostatecznych również leczy niewidomego błotem. Nie możemy zatem oczekiwać innej ręki niż ta, która tworzy na początku i na końcu: ręka ta bowiem zawsze jest obecna w stworzeniu, doskonaląc je na obraz i podobieństwo. Różnica między przeszłością a czasem zbawienia polega jedynie na tym, że kiedyś wprowadzie mówiono, iż człowiek został stworzony na obraz Boży, lecz nie było to jeszcze widoczne; Słowo bowiem, na obraz którego został stworzony

człowiek, wciąż pozostawało niewidzialne. To dlatego przedtem człowiek łatwo tracił podobieństwo. Gdy jednak Słowo Boże stało się ciałem, objawiło prawdziwy obraz, samo stając się tym, czym był Jego obraz, i na trwałe przywróciło podobieństwo, upodabniając człowieka do niewidzialnego Ojca, dzięki widzialnemu Słowu.

Mamy tu do czynienia z najważniejszym fragmentem św. Ireneusza na temat obrazu i podobieństwa Bożego. Według biskupa Lyonu człowiek jest stworzony na obraz Boży, ponieważ został stworzony na obraz, który przyjęło na siebie Słowo. Ciało człowieka jako obrazu Boga jest zatem obrazem ciała, które przy swym wcieleniu Syn Boży przyjął z Maryi Dziewicy i z Ducha Świętego. Lecz w dawnych czasach ludzkie ciało Słowa, będące wzorem naszego ciała, nie stało się jeszcze widoczne, a dusza ludzka mogła się odwrócić lub odłączyć od Ducha Bożego, odmawiając uznania, że ciało Wcielnego Słowa zrodziło się z Ducha Świętego. Oddalając się od Ducha Świętego, człowiek stracił swe podobieństwo do Boga, ponieważ to Duch Święty jest siłą, która upodabnia do Boga. Wcielenie Słowa natomiast sprawiło, że obraz i podobieństwo Boże zostały ludziom przywrócone.

Spróbujmy teraz zebrać te, dość trudne, myśli św. Ireneusza. Człowiek, tj. Adam, został stworzony na obraz i na podobieństwo Boże, co jest tożsame z twierdzeniem, że został stworzony na wzór Wcielnego Słowa. Słowo Wcielone składa się z trzech części: z ciała, z duszy i z Ducha Świętego, lecz jest Ono jednocześnie prawdziwym człowiekiem, który – jako istota ukształtowana na obraz i podobieństwo Boże – również posiada owe trzy części: ciało, duszę i Ducha Świętego. Prawdziwy człowiek, składający się z ciała, z duszy i z Ducha Świętego, jest więc człowiekiem doskonałym i żyjącym. Refleksje te pokazują przy okazji, jak ważna dla antropologii jest mariologia.

Pierwszy człowiek został stworzony przez Ojca rękami, którymi są Słowo Boże i Duch Święty. Twierdzenie to tylko w inny sposób wyraża rzeczywistość, że człowiek został stworzony na wzór Słowa Wcielnego. Wzór człowieka nie jest jednak martwym modelem; jest nim przedwieczny Syn Boży, który nieustannie współpracuje

z Ojcem i Duchem Świętym w stwarzaniu pierwszego człowieka i wciąż uczestniczy w odnawianiu obrazu i podobieństwa Bożego. Oznacza to, że przed swym upadkiem człowiek posiadał ciało, będące obrazem ciała, jakie Boskie Słowo miało przyjąć przez swe wcielenie, i że posiadał ducha, podobnego do Ducha Świętego, który rodził i poruszał ciało Wcielonego Słowa. Logika takiego wywodu mogłaby jednak doprowadzić do wniosku, że dla Ireneusza Adam przed upadkiem był człowiekiem doskonałym, duchowym i żyjącym. Tymczasem przeciwnie – w pismach teologa nigdzie nie znajdujemy takiego sposobu opisywania Adama. Mimo że Adam został umieszczony w raju rękami Boga, mamy powody sądzić, że dla Ireneusza pobyt człowieka w raju był tylko stanem wstępnym, poprzedzającym zmartwychwstanie zmarłych i otrzymanie niezniszczalnego życia.

Dlaczego Adam przed swym grzechem nie był człowiekiem doskonałym, duchowym i żyjącym? Dlaczego jego pobyt w raju nie oznaczał dla niego jeszcze życia wiecznego? – Dlatego że Słowo Boże nie było jeszcze widoczne i nie objawiło się widzialnej formie ciała, którego poruszyć może Duch Święty. Inaczej mówiąc, było tak dlatego, że Adam został stworzony tylko „na” obraz i „na” podobieństwo Boga. Adam nie był obrazem i podobieństwem Boga; było nimi Wcieloné Słowo. Dlatego też Adam wobec Chrystusa jest tylko żyjącą i rozumną duszą; Chrystus zaś jest Duchem-ożywicielem.

W wyrażeniu „na obraz i na podobieństwo” jest więc zawarta dla Adama możliwość grzechu i śmierci. Gdy św. Ireneusz mówi, że Adam mógł stracić podobieństwo, gdyż obraz Boży jeszcze się nie objawił w sposób widzialny, wyraża przez to tę samą rzeczywistość. Ponadto jest jasne, że dopiero po wcieleniu Słowa synowie Adama mieli możliwość stania się prawdziwymi ludźmi – doskonałymi, duchowymi i żyjącymi. Możliwość ta w życiu doczesnym zaczyna się wraz z zamieszkaniem naszych dusz przez Ducha Świętego, lecz dopełni się dopiero przy zmartwychwstaniu zmarłych. Dopiero wówczas to, co śmiertelne, zostanie wchłonięte przez Nieśmiertelnego, lub – mówiąc inaczej – nasz cielesny stan ulegnie przemianie wskutek nastania obfitości Ducha Świętego. To w chwale naszego zmartwychwstałego ciała będziemy kimś prawdziwie na Boży obraz i na Boże podobieństwo.

Nie chcąc konfrontować doktryny obrazu i podobieństwa Bożego naszego autora z późniejszym nauczaniem Kościoła, niech będzie nam wolno uczynić małą uwagę. Teologia św. Ireneusza, a przede wszystkim jego doktryna o obrazie i podobieństwie Bożym, wydaje się fascynująca ze względu na to, co można by nazwać teologią ludzkiego ciała. Sądzymy, że biskup Lyonu mógłby tu wiele nauczyć czasy, dla których ciało ludzkie jest czymś samodzielnym i oderwanym od Ducha Świętego, a rozumna dusza – czymś oddzielnym od ciała, które wszak porusza Duch Święty. Spodziewamy się więc, że ze studiów z zakresu historii teologii wyjdzie impuls do zajęcia się tym zawsze aktualnym zagadnieniem. Wszyscy bowiem – i tu musimy użyć trywialnego stwierdzenia – mamy ciało z jego życiem zmysłowym, z jego kruchością, niemocą i śmiertelnością. Wszystkich zatem dotyczy teologia, traktująca o ciele ludzkim nie tylko w aspekcie moralnym, lecz także w aspekcie dogmatycznym. ■

Tłum. z j. franc. Monika Grądzka-Holvoete