

PIOTR NYK OCD

OBRAZ CZŁOWIEKA W BIBLIJ. ELEMENTY ANTROPOLOGII BIBLIJNEJ

Temat wewnętrznej struktury człowieka w Biblii przy wstępnym oglądzie nie sprawia trudności. Badacze podkreślają, że zarówno Stary, jak i Nowy Testament prezentują jednolity (monistyczny) obraz człowieka jako stworzenia o nierozdzielnej jedności cielesno-duchowej. Przy wnikliwym oglądzie ujawnia on jednak pewne specyficzne niuanse, które sprawiają, że różni się od powszechnie znanego. Współczesna wizja człowieka, w tym także chrześcijańska, ukształtowana została w dużej mierze pod wpływem greckiej filozofii i kultury. Niuanse pojawiające się w jego biblijnym obrazie wynikają po części z faktu, że spojrzenie na człowieka zmieniało się w dziejach. Księgi biblijne powstawały w ciągu wielu stuleci. Autorzy natchnieni podlegali wpływom środowisk i kultur, z którymi się zetknęli. I tak wpływ kultury hellenistycznej uwidacznia się nie tylko w księgach powstałych poza Palestyną, przede wszystkim w Księdze Mądrości, lecz także w innych księgach pisanych w czasach dominacji kultury helleńskiej, takich jak Księga Daniela oraz Księgi Machabejskie. Nie ulega także wątpliwości, że największy przełom w pojmowaniu człowieka dokonał się dzięki nauczaniu Jezusa Chrystusa oraz św. Pawła.

W niniejszym studium zostanie przedstawiony ów jednolity obraz człowieka zawarty na kartach Biblii, przy jednoczesnym wskazaniu na wspomniane niuanse, odróżniające go od powszechnie znanego, nieco dualistycznego obrazu, ograniczanego zwykle do tylko dwóch wymiarów, to jest duchowego oraz materialnego. Uwzględnione zostaną ponadto wpływy hellenistyczne zauważalne od IV wieku przed Chr., dotyczące przede wszystkim aspektu ludzkiej nieśmiertelności, oraz zasadniczy wkład, jaki do tego obrazu wniosło nauczanie Jezusa Chrystusa i św. Pawła.

Terminy hebrajskie i greckie, za pomocą których autorzy ksiąg biblijnych opisują odmienne aspekty ludzkiej egzystencji, będą stanowić w niniejszym studium kryterium systematyzujące. Należą do nich: ciało (hebr. *bāšar*, gr. *sarks*, *sōma*), dusza (hebr. *nepēš*), duch (hebr. *ruah*, gr. *pneuma*) i ożywiający tchnienie (hebr. *nʿšāmā/nišmat-ḥajjim*, gr. *pnoē zōēs*). Hebrajska wizja człowieka uwzględnia także funkcje życiowe i zdolności umysłowe, które wyrażane są przez: serce (*lēb/lebāb*, gr. *kardia*), krew (hebr. *dām*, gr. *haima*), nerki (hebr. *kʿlājôt*, gr. *nefroi*).

1. ANTROPOLOGIA EGZYSTENCJALNA W STARYM TESTAMENCIE

1.1. Ciało (*bāšar*) – „człowiek w swojej kruchości, przemijaniu oraz w relacji do innych istot”¹

Hebrajski rzeczownik *bāšar* najczęściej tłumaczony jest za pomocą polskiego słowa „ciało”. Ciało jest tym, co łączy człowieka ze światem zwierząt². *Bāšar* nigdy nie jest odniesione do Boga. Określa ono zatem coś, co właściwe jest wszystkim żywym istotom, zarówno ludziom, jak i zwierzętom. Stąd *bāšar* ściśle oznacza „mięso”, które może być podawane do spożycia lub składane Bogu w ofierze.

Tradycja kapłańska Pięcioksięgu, opisując grzech, który rozpanoszył się na ziemi przed potopem, jego źródła upatruje w słabym ciele: „ziemia stała się zepsuta, ponieważ każde ciało [*bāšar* – rozumiane jako „każdy człowiek”], zepsuło się w swoim postępowaniu na ziemi” (por. Rdz 6, 12). W podobnym duchu wyznaje Psalmista: „Do Ciebie przychodzi wszelki śmiertelnik [*kol bāšar*], wyznając swoje nieprawości” (Ps 65, 3n.). Dlatego *bāšar* w Starym Testamencie oznacza nie tylko słabości śmiertelnego stworzenia, lecz także chwiejność w wierności i posłuszeństwie względem woli Boga³. Po tej linii rozumowania idą poglądy św. Pawła, zwłaszcza tam, gdzie ujmuje on ciało człowieka (*sarks*) jako ciężar i przyczynę upadku grzechowego (por. Rz 7, 5.18).

Chociaż *bāšar* oznacza istoty żywe w ich cielesnym wymiarze kruchości i śmiertelności oraz w ich tendencji do grzechu, to jednak nie ma ono wyłącznie negatywnego znaczenia, a przede wszystkim pozytywny. Cechą bowiem wszelkiego ciała ziemskiego jest fakt, że Bóg stworzył je jako dobre i obdarzył ożywia-

¹ Tytuły poniższych punktów nie są ścisłym tłumaczeniem antropologicznych pojęć hebrajskich, lecz zostały zaczerpnięte z: H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 2002⁷. Pomyślane są one jako definicje robocze, pomagające uchwycić charakterystyczną dla żydowskiego myślenia wieloaspektowość spojrzenia na człowieka.

² Spośród 273 wystąpień tego słowa w Starym Testamencie 104 razy określa ono ciało zwierząt, a więc w niecałych dwóch trzecich przypadków odnosi się do ciała człowieka.

³ Por. H.W. WOLFF, *Anthropologie*, s. 56.

jącym duchem (por. Rdz 6, 17: *rûah ʕajjim*), przez co stało się ono żywą istotą (Rdz 9, 16: *nepes ʕajjah*).

Pozytywną wartość ludzkiego ciała podkreśla zapowiedź odnowienia człowieka z Księgi Ezechiela, która polegać będzie na podarowaniu mu nowego, żywego i wrażliwego serca z ciała (*bāsār*), zamiast serca z kamienia (por. Ez 11, 19; 36, 26). Także komunია pomiędzy mężczyzną i kobietą wyraża się głębokim ich zespoleniem w jednym wspólnym życiu, którego owocem jest „jedno ciało” (*bāsār*), czyli ich potomstwo. W dzieciach zrodzonych z komunii rodziców w pewien sposób stają się obecni rodzice, gdyż obraz i podobieństwo do nich, a przez nich do Boga, jest widoczne w dzieciach. „Obecność” rodziców w dziecku ujawnia się biologicznie w zewnętrznym podobieństwie oraz we wspólnych genach.

Ponadto „ściśle zjednoczenie małżonków, aby stanowić jedno ciało” oznacza w Rdz 2, 24 nie tylko cielesne zespolenie w akcie małżeńskim, lecz także ich uczuciową i duchową jedność. Hebrajski czasownik *dābāq* – „łączyć się ściśle”, ma w swoim zakresie znaczeniowym nie tylko wymiar cielesny, oznaczający dosłownie „przyklejenie się” do siebie, lecz także wymiar duchowy i emocjonalny, który tłumaczymy jako „silne emocjonalne przywiązanie”⁴. Stąd ciało spełnia w zamysle Boga Stworzyciela bardzo ważną i pozytywną funkcję. Poprzez gesty i mowę staje się środkiem komunikacji pomiędzy ludźmi. Bóg podarował człowiekowi mowę oraz gesty ciała jako środek komunikowania i nawiązywania relacji.

1.2. Dusza (*nepes*) – „człowiek w podstawowych, życiowych funkcjach i pragnieniach”

Hebrajskie *nepes* tłumaczone bywa we współczesnych przekładach Biblii najczęściej przez słowo „dusza” (ang. *soul*, fr. *âme*, niem. *Seele*). Jednak już starożytni greccy tłumacze ksiąg hebrajskich Starego Testamentu zauważyli, że greckie *psychē* nie zawsze odpowiada hebrajskiemu znaczeniu *nepes*. Świadczy o tym fakt, że na 755 wystąpień *nepes* w Biblii hebrajskiej w 155 przypadkach termin ten nie został przez nich przetłumaczony za pomocą pojęcia *psychē*. O ile greckie *psychē* w wielu wypadkach pokrywało się z hebrajskim *nepes*, gdyż rozumiane było szeroko jako „podstawa życia fizycznego”, a nawet jako „oddech życia”⁵, o tyle w nowożytnym świecie dusza-*psychē* stała się pod wpływem filozofii platońskiej bezcielesną i nieśmiertelną „częścią” człowieka. Według filozofii Platona bowiem człowiek posiada ciało i duszę. Ogromna różnica tego platońskiego ujęcia w porównaniu z biblijnym pojęciem *nepes* polega na tym, że Hebrajczyk

⁴ Por. *Dābāq*, w: HAHAT II, s. 237.

⁵ Por. *Psychē*, w: *Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch* (Menge-Güthling), red. H. Menge, Berlin i in. 1997²⁹, s. 757.

nigdy nie mówił o sobie, że posiada duszę lub ciało, lecz że „jest ciałem (*bāšar*)” lub że „jest *nepes*” (osobą, istotą żywą). Dla Hebrajczyka czasów biblijnych ciało (*bāšar*), dusza (*nepes*) oraz w części także duch (*rúah*) oznaczają odmienne sposoby patrzenia na człowieka. Każde z tych pojęć podkreśla inny aspekt jego ludzkiego bytowania.

Nepes to jedno z najważniejszych i najczęściej używanych pojęć biblijnej antropologii, stąd warto dokładnie przyjrzeć się jego wielu znaczeniom. Pierwotnie oznaczało „gardło” jako organ ludzkiego ciała, za pomocą którego człowiek oddycha, syci pragnienie i przyjmuje pokarm. Te trzy elementarne funkcje życiowe dobrze charakteryzują podstawowe znaczenie *nepes* jako istoty żyjącej.

Niektóre miejsca w Biblii hebrajskiej wskazują na pokrewieństwo *nepes* ze starożytnymi semickimi językami. Jest tak w przypadku powiązania oddechu z życiem człowieka. Oddech możliwy jest przez gardło, stąd też śmierć istoty określanej mianem *nepes* łączono z brakiem oddechu (*nʿšāmā*). Wynikało to z obserwacji, że kiedy ustawał oddech, ustawało także życie ludzkie (por. 1 Krl 17, 17.21), a gdy reanimacja przywracała oddech, powracało też życie (2 Krl 4, 35). Podane przykłady, w których w pewnej bliskości znaczeniowej użyto obydwu terminów: „oddech” (*nʿšāmā*) oraz „życie” (*nepes*), ilustruje proces tworzenia się pojęć biblijnej antropologii. Podobnie jak wiele innych określeń hebrajskich, swoje korzenie – jak widać – mają one w konkretnym codziennym doświadczeniu⁶.

Obok „gardła” słowo *nepes* oznaczało w hebrajszczyźnie biblijnej także „życiowe pragnienie”, „pożądanie” lub „dążenie”. Wydaje się, że po linii tego znaczenia często *nepes* występuje w połączeniu z czasownikiem „pożądać”. A zatem pożądaniem *nepes* są w ujęciu autorów Biblii najpierw produkty spożywcze (Pwt 12, 15.20; 14, 26; 1 Sm 2, 16; Mi 7, 1). *Nepes* może ulegać zarówno pożądaniu zmysłowemu (Rdz 34, 3), jak też pragnąć wartości duchowych, których szczytem jest sam Bóg (Iz 26, 9). Za przedmiot swoich pragnień może mieć także moralne zło (Prz 21, 10) lub posiadanie władzy (2 Sm 3, 21; 1 Krl 11, 37).

Rzeczywistość, którą określa termin *nepes*, jest także siedliskiem wyższych uczuć i stanów ducha. Jednym z najbardziej typowych i rozpowszechnionych odczuć, których doznaje *nepes*, jest cierpienie, współcierpienie i odczuwanie gorczy życia. Ponieważ chodzi tu także o duchowe cierpienie, najlepszym tłumaczeniem *nepes* jest w tych przypadkach polski rzeczownik „dusza”. Dusza jest więc najczęstszym podmiotem lamentacji i skarg w Psalterzu i innych księgach Starego Testamentu. Autor Psalmu 84 za pomocą słów „dusza”, „serce” i „ciało” obrazuje głęboką tęsknotę całego człowieka za Bogiem, która obejmuje wszystkie aspekty jego życia, w tym omówione powyżej *bāšar* oraz *nepes*: „Dusza moja

⁶ Por. B.R. HILL, *Hebrew Biblical Anthropology and Moderns Environmental Concerns*, w: *Master of the Sacred Page. Essays and Articles in Honor of Roland E. Murphy*, red. C.J. Egan, C.E. Morrison, Washington 1987, s. 257.

[*nepes*] usycha z pragnienia i tęsknoty / do przedśionków Pańskich. / Moje serce [*leb*] i ciało [*bāšar*] radośnie wołają / do Boga żywego” (Ps 84, 3)⁷.

Nepes, „dusza”, doznaje ponadto strachu (Ps 6, 3), zwątpienia i niepokoju (Ps 42, 6.12; 43, 5), odczuwa swoją słabość i przygnębienie (Jon 2, 8), wyczerpanie oraz bezbronność (Jr 4, 31), cierpi z powodu trudności życiowych (Ps 31, 8; Rdz 42, 21) i ciężkiej pracy (Iz 53, 11). Często odczuwa gorycz z racji braku potomstwa (1 Sm 1, 10), lęk przed chorobą (2 Krl 4, 27) lub oburzenie z powodu niesłusznego oskarżenia (Sdz 18, 25; 2 Sm 17, 8). Dusza jest ponadto podmiotem silnych uczuć takich jak nienawiść (2 Sm 5, 8) lub miłość (PnP 1, 7; 3, 1.2.3.4).

Z przedstawionych wyżej przykładów użycia słowa *nepes* w Biblii rozumianego jako siedlisko uczuć wyższych wynika, że jakkolwiek bardzo trafne jest tłumaczenie go za pomocą terminu „dusza”, pamiętać należy, że oznacza on po prostu „osobę” człowieka z jego najgłębszymi dążeniami. Rzeczywiście w wielu miejscach Biblii Starego Testamentu *nepes* nie da się przetłumaczyć inaczej jak tylko za pomocą pojęcia „osoba”. Fakt ten podkreśla wspomniany hebrajski sposób wyrażania się, a mianowicie zdanie mówiące o tym, że „człowiek jest *nepes*”, czyli osobą, i jako osoba jest podmiotem ludzkich pragnień oraz wyższych i niższych uczuć. Księga Kapłańska, podając reguły odnośnie do pracy w dniach świątecznych, ustala następującą regułę: „Każdego człowieka [dosł. każdą *nepes*], który będzie pracował tego dnia, taką osobę [dosł. taką *nepes*] wytracę spośród mego ludu” (Kpł 23, 30). W tym wypadku najbardziej odpowiednim tłumaczeniem wydaje się „człowiek” lub „osoba”, gdyż *nepes* jest podmiotem wykonywanej pracy. W tym miejscu natrafiamy na zasadniczą różnicę zakresu znaczeniowego hebrajskiego *nepes*, który jest o wiele szerszy od popularnego rozumienia pojęcia „duszy”.

Opisy goryczy duchowej lub innych stanów emocjonalnych odczuwanych przez *nepes* świadczą o tym, że chociaż zachodzą one na wyższym poziomie, zachowują swój etymologiczny związek z fizycznym odczuwaniem smaku goryczy w gardle lub z oddychaniem. Mogą o tym świadczyć idiomatyczne wyrażenia, takie jak: „mieć krótką *nepes*” oraz „wydłużać *nepes*”, z których pierwsze oznacza „niecierpliwic się”, drugie natomiast „okazywać cierpliwość”⁸. Pojęcie *nepes* zatem, zbliżając się do naszego współczesnego terminu „dusza”, swoimi korzeniami sięga do prostej obserwacji ludzkiego zachowania w stanach emocjonalnych.

⁷ Por. wyjaśnienie Biblii Tysiąclecia do Ps 84, 3: „Psalmda tęgkni całym swym jeststwem za świątynią Pańską”.

⁸ Przy opisie wędrówki ludu wybranego przez pustynię autor Księgi Liczb (21, 4) mówi o tym, że „podczas drogi lud stracił cierpliwość” (dosł. podczas drogi *nepes*-oddech ludu stał się krótki). A cierpiący Hiob pyta samego siebie: „Czy siłą moją jest to, abym przetrwał, i czy celem moim, abym był cierpliwy?” (dosł. abym przedłużał mój *nepes*-oddech) (Hi 6,11).

Należy do nich „krótki” lub „powolny oddech”, który przypomina o pierwotnym znaczeniu *nepes* – oddech, gardło.

Ponieważ *nepes* charakteryzuje człowieka jako istotę z krwi i kości wraz z jej potrzebami życiowymi oraz emocjami i wyższymi pragnieniami, dlatego nie może dziwić, że *nepes* oznacza także „życie ludzkie” z jego ziemskimi i zmysłowymi potrzebami⁹.

1.3. Duch (*rúah*) – „dar Bożego życia” przekazany człowiekowi

Spojrzenie na statystykę występowania rzeczownika *rúah* w Starym Testamencie pokazuje, że pod dwoma względami różni się on od *bašar* i *nepes*. Z jednej strony *rúah* oznacza niemal w jednej trzeciej wypadków (w 111 na 378) moc natury, jaką jest wiatr, natomiast z drugiej strony odnoszony bywa częściej do Boga (136 razy) niż do ludzi, zwierząt i bóstw pogańskich (129 razy). Dla jasności moglibyśmy odróżnić jego dwa podstawowe znaczenia. Pierwszym z nich jest właśnie „wiatr”, czyli powietrze będące w ruchu, w tym także zwykły oddech, drugim natomiast „Boże tchnienie” lub „duch”. Musimy jednak pamiętać, że jest to sztuczne rozgraniczenie, gdyż Duch Boży jako Boże tchnienie przenikał w systemie myślowym Izraelitów całą rzeczywistość stworzoną.

„Boskie tchnienie” oraz „duch” zbliżone są najbardziej z omawianych dotychczas pojęć hebrajskich do naszego współczesnego pojęcia „duszy”. Natchnieni autorzy biblijni łączą z nim także wyższe uczucia, usposobienie, predyspozycje duchowe, wartościowanie i siłę woli. Inaczej niż w wypadku *bašar* oraz *nepes*, możemy mówić o tym, że człowiek go posiada lub jest w niego wyposażony.

Jahwistyczne opowiadanie o stworzeniu człowieka w Rdz 2, 7 mówi o ożywiającym tchnieniu (*nišmat haĵĵim*), które Bóg „wdmuchiwał” w nozdrza człowieka, dzięki czemu ten stał się istotą żywą (*nepes haĵĵah*). Owo ożywiające tchnienie (niekiedy *nšāmā* – „oddech”) ma wiele wspólnego z *rúah*, które wprawdzie podobnie jak *nepes* powiązane jest z oddechem, jednak wydaje się czymś nadrzędnym wobec *nepes*, gdyż to właśnie dzięki owemu ożywiającemu tchnieniu Jahwe człowiek żyje, a więc istnieje. Nie ma o nim nigdy mowy w odniesieniu do zwierząt. Możemy zatem przyjąć za Hansem Walterem Wolfem, że *nišmat haĵĵim*, jako ożywiająca zasada i podstawa istnienia, w wyraźny

⁹ Prz 7, 23 porównuje uwiedzionego przez nierządną kobietę do ptaka, który wpada w sidła i który nie wie, że „idzie o jego życie” (*nepes*). Jakkolwiek wydaje się, że autor miał tu na myśli jakość życia, a więc życie duchowe, życie duszy, to jednak następująca wypowiedź szatana na temat próby, jakiej miał zostać poddany Hiob, wskazuje na jego biologiczny wymiar: „Wszystko, co człowiek posiada, odda za swoje życie” (*nepes*) (Hi 2, 4). *Nepes* jest tu rozumiane jako życie w zdrowiu, które miało zostać poddane próbie i naruszone przez szatana. Nieco dalej Bóg stawia jednak granicę, mówiąc do szatana: „Oto Hiob jest w twojej mocy. Życie [*nepes*] mu tylko zachowaj!” (Hi 2, 6).

sposób łączy człowieka z Bogiem¹⁰. Gianfranco Ravasi idzie jeszcze dalej i uznaje je za „boski element”, który nie tylko przypomina nasze współczesne rozumienie duszy ludzkiej, lecz także dokonuje „aktów duchowych” i charakteryzuje się świadomością, wolnością, moralnością oraz inteligencją¹¹.

Pewne jest zatem, że ożywiający tchnienie – *nišmat haġġim* lub *nʿšāmā*, podobnie jak *rúah* ukazuje ten aspekt życia człowieka, który najbardziej ze wszystkich dotąd omawianych odróżnia go od innych istot żywych i łączy ze Stwórcą. Człowiek dzięki tchnieniu, które otrzymał od Boga, staje się do Niego podobny, gdyż tak jak On wypowiada słowa, za ich pomocą nazywa i definiuje stworzenia (Rdz 2, 8n) oraz wielbi Boga tchnieniem swoich warg.

Kiedy Bóg odbiera *rúah* lub *nišmat haġġim*, życie człowieka na ziemi kończy się (Iz 42, 5, Hi 34, 14). *Rúah* w człowieku jest zatem często czymś więcej niż zwykłym oddechem, o którym mowa także w odniesieniu do zwierząt. Prorok Zachariasz uważał, że Bóg formuje *rúah* – ducha we wnętrzu człowieka (Za 12, 1), Kohelet natomiast, chociaż powątpiewał w różnicę pomiędzy *rúah* ludzi i zwierząt (Koh 3, 21), pięknie wyraził prawdę, że po śmierci *rúah* człowieka wraca do Boga, który go dał (Koh 12, 7).

Boskie tchnienie (*nišmat haġġim*) jest – jak zauważyliśmy – jednoznaczne z duchem (*rúah*). Dzięki niemu człowiek stał się żywą istotą. Psalmista stawia boskie tchnienie, które wyszło z ust Bożych, na równi ze stwórczym Słowem Boga, konstatując, że przez Słowo Boga i Jego tchnienie (*rúah*) powstały zastępy niebieskie (Ps 33, 6). Z czasem *rúah* Boga, rozumiany jako Duch Boży, stał się także dodatkowym darem Boga, przekazywanym wybranym ludziom w celu wypełnienia szczególnej misji, zwłaszcza misji prorockiej.

Rúah oznacza ponadto nie tylko stany i dyspozycje psychiczno-duchowe człowieka, lecz rozumiany jest także, jak zaznaczyliśmy wyżej i co warto jeszcze raz podkreślić, jako źródło energicznych działań ludzkiej woli. Ponieważ źródła ludzkiej woli upatrujemy we wnętrzu człowieka, w jego duchu, stąd w wielu przypadkach „siła woli” tożsama jest z *rúah*¹².

¹⁰ Por. H.W. WOLFF, *Anthropologie*, s. 97.

¹¹ Por. G. RAVASI, *Krótką historia duszy*, Kraków 2008, s. 95nn. Kardynał Ravasi powołuje się w swojej argumentacji na tekst Prz 20, 27. Ma on jednak w wydaniu krytycznym tekstu maseoreckiego (TM) koniunkturę, czyli propozycję innego odczytania. Tekst oryginalny, którego trzyma się Ravasi, brzmi: „Lampą Pańską jest *nišmat* [duch] człowieka, on głębiej wnętrza przenika”. Po uwzględnieniu koniunktury możemy przeczytać: „Pan bada [nofer] tchnienie człowieka, On przenika głębiej jego wnętrza”. Według Ravasiego, duch – *nišmat* jest lampą Pana, która przenika ciemne zakamarki duszy, czyli spełnia funkcję sumienia. Inaczej interpretuje wspomniany tekst H.W. Wolff (*Anthropologie*, s. 97). Także wydanie krytyczne Biblii Hebrajskiej przy podaniu koniunktury wskazuje inne dwa miejsca (Prz 24, 12; Hi 7, 20), w których sam Bóg jest tym, który bada i przenika wnętrza ludzkie, nie zaś duch (*nišmat*), podarowany człowiekowi.

¹² Na początku Księgi Ezdrasza mowa jest o tym, że Pan Bóg pobudził ducha wielu ludzi do powrotu z wygnania i do odbudowania świątyni w Jerozolimie (Ezd 1, 5). *Rúah* jako „siła

1.4. Serce (*lēb/lebāb*) – centrum rozumowania, uczuć oraz sumienia

Hebrajski rzeczownik *lēb* (w formie dłuższej: *lebāb*) jest najczęściej występującym pojęciem antropologicznym Biblii¹³. Z reguły bywa tłumaczony za pomocą słowa „serce”, jednakże w pewnym sensie jest to błędne, gdyż w niemal 70 procentach przypadków odsyła on do „rozumu”. Serce odpowiada bowiem w Biblii umysłowi, pamięci i sumieniu. Stanowi ponadto wolitywne oraz uczuciowe centrum człowieka.

Uświadomienie sobie tego znaczenia terminu „serce” jako siedziby funkcji umysłowych zmienia rozpowszechnione pojęcie o człowieku Biblii jako kierującym się przede wszystkim uczuciami. Już sama statystyka użycia tego słowa w Starym Testamencie jest swoistym dowodem na to, że serce ma wiele wspólnego z mądrością. *Lēb* występuje bowiem najczęściej w księgach mądrościowych¹⁴. Definicję tego, czym jest serce, podaje sama Biblia. W Księdze Powtórzonego Prawa czytamy następujące zdanie: „Nie dał wam Pan aż do dnia obecnego serca, które by rozumiało, ani oczu, które by widziały, ani uszu, które by słyszały” (Pwt 29, 3; por. także Ps 90,12). Użycie tego terminu w znaczeniu centrum umysłowego człowieka potwierdzają także liczne wyrażenia idiomatyczne. I tak król Salomon na początku swoich rządów prosił o „serce mądre i rozsądne” (1 Krl 3, 9–12). Często w Biblii mowa jest o „zamysłach serca” (Prz 16, 1), „ukraść czyjeś serce” znaczy przechytrzyć kogoś, oszukać lub wprowadzić w błąd (Rdz 31, 20), „brak serca” oznacza brak mądrości i rozsądku (Prz 24, 30), „mówić w sercu swoim” to rozważać (Ps 53, 2), „zapisać na tablicy serca” to zapamiętać (Jr 17, 1; 2 Kor 3, 2–3), a „mówić do serca” to mówić do sumienia lub czynić wyrzuty sumienia (Oz 2, 16).

Serce jako siedlisko uczuć odsyła najpierw do elementarnych emocji, które powstają spontanicznie z racji pozytywnego lub negatywnego wpływu z zewnątrz. Autorzy biblijni uznają, że w sercu rodzi się zarówno radość (1 Sm 2, 1), jak też smutek i cierpienie (Prz 15, 13). Mówiąc o „uciskach serca”, mają na myśli smutek wywołany cierpieniem (Ps 25, 17). Wiele wspólnego z poruszeniami serca mają także strach i odwaga. Kiedy człowieka opuści odwaga, jego serce „drży jak liście na wietrze” (Iz 7, 2), „rozpływa się” (Pwt 20, 8),

woli” jest etycznie neutralny. Jako moc popychająca człowieka do pewnych czynności może odnosić się zarówno do czynów dobrych, jak i złych. Prorok Ozeasz oskarża Izraela, że dał się opanować przez „ducha nierządu” (*rūah z'nūnim* – Oz 4, 12). Większość tekstów, które mówią o *rūah* Boga lub o *rūah* człowieka, ukazują ich zwykle we wzajemnej relacji. Wynika to z tego, że człowiek nie może żyć ani działać w imię Boga bez umocnienia go *rūah* pochodzącym od Boga.

¹³ *Lēb* ze swoimi 858 wstąpieniami w Starym Testamencie przewyższa nawet *nepes* (755 razy).

¹⁴ W Księdze Przysłów 99 razy, w Księdze Koheleta 42 razy oraz w Księdze Powtórzonego Prawa, która niejednokrotnie ma charakter dydaktyczny, 51 razy.

topnieje jak wosk (Ps 22, 15). Natomiast jeśli ktoś „wzmacnia swe serce”, tym samym nabiera odwagi (Ps 27, 14).

Skoro zaś serce przejmuje funkcje rozumu, podejmującego decyzje, nie dziw, że spełnia także funkcję sumienia. Prośba o czyste serce jest więc prośbą o czyste sumienie (Ps 51, 12). W sercu rodzą się dobre i złe zamiary, w sercu planowana jest przyszłość, oddaje się Bogu swoją wolę oraz dokonuje aktów posłuszeństwa. Podobnie jak trudno jest rozgraniczyć czynność myślenia i podejmowanie decyzji w woli, tak też przejście od aktu rozumu do aktu woli bywa w Starym Testamencie płynne.

1.5. Krew (*dām*) – przejaw życia

Krew (hebr. *dām*) widziana jest w Biblii jako siedlisko samej fizycznej funkcji życia. Jak wynikało z obserwacji ludzi starożytności, umożliwiała ona istnienie, dlatego stała się symbolem życia samego w sobie. Po jej utracie istoty żywe przedstawiały życie. Z tej prostej obserwacji wziął się zabarwiony animistycznie pogląd, że przelana krew człowieka zamordowanego woła, aby ją pomścić („Rzekł Bóg: »Cóżżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku Mnie z ziemi«” – Rdz 4, 10; por. 42, 22; „Ziemio, nie zakryj mojej krwi, by krzyk ukojenia nie zaznał” – Hi 16, 18).

Ponieważ życie podarowane przez Boga jest święte, dlatego też i krew, jego symbol, ma wiele wspólnego z kultem, który należy do sfery *sacrum*. Z tego powodu nie wolno było jej spożywać: krew zwierząt przeznaczonych do zjedzenia należało wylać na ziemię. Natomiast krew zwierząt składanych w ofierze była zbierana i używana do czynności kultycznych (Kpł 17, 6). Obrzęd pokropienia lub wylania krwi zwierząt ofiarnych na ołtarz Pana wyrażał, że życie ukryte we krwi należy do Jahwe.

Z tego względu nie dziwi, że krew, cenna w oczach Bożych i kojarzona z samym życiem, stała się środkiem przebłagania za grzechy. W dzień pojednania arcykapłan skrapiał krwią tzw. przebłagalnię, czyli deskę przykrywającą Arkę Przymierza, miejsce najświętsze w świątyni, aby w ten sposób dokonać przebłagania za grzechy całego ludu. Autor Listu do Hebrajczyków czyni do tego aluzję, nazywając Chrystusa i Jego krwawą ofiarę prawdziwym przebłaganiem za grzechy, dokonany tylko jeden raz (Hbr 9, 11–14).

Teksty Starego Testamentu dotyczące ożywiającego tchnienia oraz krwi przejawów życia świadczą o wielkim szacunku dla życia, jako daru Bożego. Szacunek ten wpływa stąd, że obydwie rzeczywistości ukazują ścisły związek człowieka z Bogiem. Od Boga pochodzi ożywiające tchnienie, które usposabia do wyższych i intelektualnych czynności i wraca do Boga. Podobnie krew, przejaw życia fizycznego, należy do obszaru *sacrum* i jest wyłączną własnością Boga

jako symbolu wszelkiego życia¹⁵. Obydwa te przejawy ludzkiego życia przypominają o podstawowym jego celu, jakim jest zjednoczenie z Bogiem. Bez tego przestaje ono być prawdziwym życiem.

1.6. Nerki (*k'läjöt*) – symbol fizycznej siły oraz siedlisko sumienia

Nerki (hebr. *k'läjöt*) są po sercu drugim najważniejszym organem wewnętrznym opisanym w Starym Testamencie. Wspomina się je 31 razy, w tym 13 razy w odniesieniu do człowieka. Zwykle mowa jest o nerkach w liczbie mnogiej. Ponieważ nerki znajdują się w samym środku ludzkiego ciała, utożsamione zostały z jego najbardziej intymnymi i wewnętrznymi uczuciami oraz decyzjami. Ich położenie w okolicach bioder, siedliska funkcji rozrodczych, sprawiło, że stały się symbolem fizycznej tężyzny oraz płodności (2 Sm 7, 12; Ps 132, 11; Hbr 7, 5.10)¹⁶.

Według hagiografów Starego Testamentu, nerki są organem wewnętrznym, w którym człowiek odczuwa najintymniejsze reakcje, w tym wyrzuty sumienia. Często wymienia się je razem z sercem jako organy najbardziej wewnętrzne, których decyzje i myśli może poznać tylko Bóg. Aż pięć razy powiedziane jest w Starym Testamencie, że On jest tym, który przenika i bada serce oraz nerki człowieka, czyli jego „wnętrze” (Ps 7, 10; 26, 2; Jr 11, 20; 17, 10; 20, 12). Wyrzuty sumienia opisywane są jako odczucie przekuwania nerek lub przebijania ich strzałą (Hi 16, 13; Lm 3, 13; Ps 73, 21). To trafne porównanie, gdyż są one często podobne do „kłujących myśli”, które niepokoją wnętrze człowieka. Rzadziej nerki pojmowane są jako organ słusznego sądu, dzięki któremu człowiek może odczuwać radość (Prz 23, 16)¹⁷.

2. ANTROPOLOGIA EGZYSTENCJALNA W NOWYM TESTAMENCIE

W Nowym Testamencie zasadniczo nadal przeważa typowo hebrajski obraz człowieka, który znamy ze Starego Testamentu: widziany jest on jako jedność fizyczno-duchowa. Ciało ludzkie (*bāšar*), określane w księgach nowotestamentowych za pomocą dwóch greckich rzeczowników *sarks* oraz *sōma*, ma podobnie jak w Starym Testamencie zarówno pozytywne, jak i negatywne znaczenie.

Wymiar cielesności człowieka został w Nowym Testamencie dodatkowo do wartościowany przez fakt Wcielenia Syna Bożego. Jezus Chrystus, odwieczny Logos, przyjął ludzkie ciało, o czym przypomina Prolog do Ewangelii św. Jana

¹⁵ Por. C. SPICQ, P. GRELOT, *Krew*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 393.

¹⁶ Por. R. FEUILLET, *Nerki*, w: tamże, s. 525–526.

¹⁷ Por. H.W. WOLFF, *Anthropologie*, s. 106.

(1, 14: *ho logos sarks egéneto*). Odkupił on człowieka wraz z jego cielesnością poprzez swoją mękę i zwycięstwo nad śmiercią i szatanem, a w zmartwychwstaniu nadał ludzkiemu ciału nową, przemienioną postać. W Jezusie Chrystusie Bóg nie tylko przyjął ludzkie ciało, lecz ponadto ustanowił pamiątkę i sakrament swojej obecności pod postaciami chleba i wina w Eucharystii, które uczynił swoim ciałem i swoją krwią. „Ciało i krew” w Jezusowych słowach ustanowienia Eucharystii wskazują na Jego uobecnienie się w realnym wymiarze ciała.

Dowartościowanie ludzkiego ciała dokonało się ponadto w nauczaniu i działalności Jezusa, które miały na celu zbawienie i odkupienie całego człowieka, zarówno w wymiarze duchowym, jak i cielesnym. To dzieło zbawienia ilustrują liczne uzdrowienia oraz uwolnienia z niewoli szatana, widziane zawsze w powiązaniu z duchowym odrodzeniem (Mt 9, 2; J 5, 14). Poprzez język przypowieści odwołujący się do ziemskich obrazów, takich jak uctwowanie (Mt 22, 2–14; Łk 14, 16–24) lub picie z kielicha winnego krzewu (Mt 26, 29), Jezus utrzymał pozytywną wizję tych przemijających radości, znaną z literatury mądrościowej Starego Testamentu. Po swoim zmartwychwstaniu, dając uczniom dowody życia w chwalebnym ciele, spożywał z nimi posiłki (Łk 24, 41–43; J 21, 5–14).

2.1. Antropologia św. Pawła

Nieco negatywne ujęcie cielesności człowieka, podobne starotestamentowej tradycji kapłańskiej (por. Rdz 6, 12), możemy znaleźć w nauczaniu św. Pawła. Trzeba jednak spojrzeć na nie z szerszej perspektywy, która wynika z oryginalnego ujęcia przez niego ludzkiej osoby. Apostoł Narodów rozwinął przedstawioną wyżej monistyczną antropologię Starego Testamentu w oparciu o terminologię grecką.

Fundamentem jego antropologii jest uznanie, że wraz z przyłgnięciem całym sercem do Chrystusa, co dokonuje się we chrzcie św., człowiek staje się „nowym stworzeniem” (Ga 6, 15). Fakt ów, jako dar łaski Bożej, sprawia w wierzącym radykalną zmianę bytową. Ta zmiana, określana przez św. Pawła także jako „bycie w Chrystusie” – *esse in Christo*, lub „stanie w wierze” (2 Kor 5, 17; Rz 11, 20; 1 Tes 3, 8), nazywana jest w biblistyce „ontogenezą”¹⁸. Chrześcijanin od momentu przyjęcia chrztu i wyznania wiary w Chrystusa żyje nowym życiem.

Nowy status człowieka wierzącego polega na poddaniu się prowadzeniu przez Ducha Świętego (Rz 8, 14). Jego życie jest postępowaniem „według Ducha” – *kata pneuma*. Św. Paweł przeciwstawia mu postępowanie „według ciała” – *kata sarka* (por. Rz 8, 4–13), które polega na uleganiu żądzom i pragnieniom

¹⁸ Por. H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, s. 124.

ciała. „Nowy człowiek”, jako człowiek duchowy – *pneumatikos* – winien podejmować walkę przeciwko pożądliwościom cielesnym, czyli przeciwko odzywającemu się w nim staremu, cielesnemu człowiekowi – *sarkinos* (np. Rz 7, 14). Pawłowe pojmowanie ciała-*sarks* jako źródła grzechu zbieżne jest w tym miejscu z rozumieniem ciała-*bašar*, które reprezentowała kapłańska tradycja Pięcioksięgu (Rdz 6, 12).

Na określenie zewnętrznej, materialnej i przemijającej sfery człowieka obok *sarks* Apostoł stosuje także rzeczownik *sōma*. Chociaż wyraża on podobnie jak *sarks* zmysłowy charakter ciała (*sōma psychikon*), to jednak za jego pomocą św. Paweł określa ciało duchowe (*sōma pneumatikon*), które dostąpi życia po zmartwychwstaniu (1 Kor 15, 44). W systemie myślowym Apostoła, trzymającego się hebrajskiej, monistycznej wizji człowieka, natrafiamy na przeciwstawienie ciała (*sarks*) duchowi (*pneuma*), nie znajdziemy natomiast platońskiego przeciwstawienia ciała (*sōma*) duszy (*psychē*). Św. Paweł rozumie bowiem *psychē* jako *nepes* Starego Testamentu, czyli jako rzeczownik określający wszystkie przejawy naturalnego życia¹⁹.

Odpowiednikiem serca (*leb/lebāb*), które w księgach Starego Testamentu pełniło często funkcje umysłowe, jest dla św. Pawła *nous*, czyli umysł. Stanowi on siedlisko poznawczych czynności intelektualnych²⁰.

Dla Apostoła duch – *pneuma* (hebr. *ruah*), zgodnie ze starotestamentowym pojmowaniem człowieka, został podarowany przez samego Boga (1 Kor 2, 12) i jest w człowieku źródłem życia nadprzyrodzonego²¹. Nic więc dziwnego, że w życiu chrześcijanina to właśnie Duch Boży tworzy „nowego człowieka”, jest zadatkem życia wiecznego (2 Kor 5, 4–5) oraz zasadą przemieniającą ciało zmysłowe (*sōma psychikon*) w ciało uwielbione (*sōma pneumatikon*).

2.2. Wizja człowieka w Ewangeliach oraz innych pismach Nowego Testamentu

W wypowiedziach Jezusa Chrystusa zapisanych w Ewangeliach grecki rzeczownik *psychē*, jako odpowiednik hebrajskiego *nepes*, oznacza naturalne, ziemskie życie oraz całego człowieka jako osobę. Dlatego tam, gdzie mowa jest o stracie życia dla Chrystusa i dla Ewangelii, występuje określenie *psychē*. Ilustracją tego jest logion Mt 6, 25, w którym Jezus poleca wyzbycie się zbytnich trosk, takich jak jedzenie, picie lub odzienie: „Dlatego powiadam wam: Nie troszczcie się zbytnio o swoje życie [*tē psychē hymōn*], o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodziać. Czyż życie [*psychē*] nie znaczy więcej niż

¹⁹ Por. K. ROMANIUK, „Antropologia biblijna. Nowy Testament”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 693.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. tamże.

pokarm, a ciało więcej niż odzienie?”. Celem Jezusowej wypowiedzi jest zwrócenie uwagi na prawdę, że człowiek (*psychē*), obok naturalnych potrzeb koniecznych do życia, powinien być ukierunkowany przede wszystkim na wartości wyższe, gdyż jego przeznaczeniem jest życie wieczne. Nawiązując w ten sposób do semickiego pojmowania egzystencji ludzkiej wyrażonej przez rzeczownik *nepes̄*, Jezus nadaje mu szerszy zakres i znaczenie. Świadczy o tym inne Jego pouczenie na temat życia człowieka z Ewangelii św. Mateusza (16, 25–26). Jezus łączy w nim dźwiganie krzyża oraz tracenie ziemskiego życia (*psychē*) z nagrodą ponownego odzyskania go.

Greckie *psychē* odpowiada ponadto hebrajskiemu *nepes̄* stosowanemu przy wyliczaniu liczby osób w grupie lub zgromadzeniu. Mamy tu do czynienia z semityzmem, czyli kalką językową z języka hebrajskiego. Przykładów dostarczają nam w tym względzie Dzieje Apostolskie oraz Pierwszy List św. Piotra, gdzie podana jest „liczba dusz” w rozumieniu liczby osób (Dz 2, 41–42; 7, 14; 27, 37; 1 P 3, 20)²². Podobnie jest w przypadkach, w których *psychē* zastępuje zaimek osobowy (Dz 14, 1–2).

Także Apokalipsa św. Jana, której celem było dodać otuchy prześladowanym chrześcijanom, prezentuje monistyczny obraz człowieka. Pomimo doznawanych cierpień fizycznych i, wydawałoby się, tęsknoty za wyzwoleniem z udręki ciała, cała osoba człowieka zarówno w wymiarze cielesnym, jak i duchowym dostąpi zbawienia. Jeżeli nawet św. Jan w Ap 6, 9 mówi o „duszach zabitych”, ma na myśli osoby zabitych, nie zaś ich nieśmiertelne dusze – co mogłoby sugerować rozpowszechnione współcześnie rozumienie duszy²³.

3. WYBRANE ZAGADNIENIA ANTROPOLOGII ESCHATOLOGICZNEJ

Nieodłączną częścią antropologii biblijnej jest temat śmierci oraz związana z nim wizja „życia po”, gdyż w znaczący sposób rzutują one na rozumienie tego, kim jest człowiek, i determinują jego byt.

Zaznaczyliśmy wyżej, że swego rodzaju „boskim elementem” w człowieku, który go ożywia i z którym w jakiś sposób związane są najwznioślejsze akty duchowe (świadomość, wolność, moralność i inteligencja), jest duch (*rūah*, *nišmat hajjīm*). Ponadto termin *nepes̄* i odpowiadający mu grecki rzeczownik *psychē*

²² Prawdopodobnie z pierwszych nowożytnych przekładów *napšot* (1. mn. rzeczownika *nepes̄*) za pomocą słowa „dusze” przy wyliczaniu liczby osób w Starym Testamencie pochodzi tradycyjne określenie „liczby dusz” w strukturach lub kronikach parafialnych. Por. np. Rdz 46, 15.18.22; Wj 1, 5; Pwt 10, 22 w przekładzie Biblii Jakuba Wujka (1599) oraz w Biblii Gdańskiej (1632).

²³ Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa św. Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB/NT 20, Częstochowa 2012, s. 203.

w znaczeniu „osoby”, „życia” i „duszy” prawie nigdy w Starym Testamencie oraz w wielu miejscach Nowego nie przyjmują znaczenia jakiegoś niezniszczalnego pierwiastka życiowego, który mógłby istnieć oddzielnie od ciała. Autorzy biblijni rozumieli *nepes* jako całego człowieka. Ponieważ *nepes* oznaczało osobę, stąd nie dziwi, że w Lb 6, 8 mowa jest o *nepes mēt*, czyli o martwej osobie.

Śmierć człowieka jako przykry ciężar wraz z trudami życia ujmowana jest w Biblii jako kara za grzechy (Rdz 3, 8–10). Grzech bowiem zaburzył naturalne przejście z ziemskiego życia do wiecznego, którym to przejściem jest właśnie śmierć.

Do szeolu (hebr. *š'ōl*) zstępował cały zmarły człowiek, określany najczęściej mianem „cień zmarłego”. Stąd szeol, czeluść lub otchłań (hebr. *ʿābaddōn*, gr. *hades*), nazywany był także „mroczną krainą zmarłych” lub „krainą cieniów”. Powszechne na starożytnym Bliskim Wschodzie było przekonanie, że szeol znajduje się głęboko pod ziemią i że jest grobem wielu zmarłych. Wierzone, że nie było stamtąd powrotu (Hi 7, 7–9). Uznawano go za miejsce kary (Iz 5, 14) i oddalenia od Boga (Ps 6, 6). Życie w szeolu było zatem rodzajem wegetacji, w której nie można było oddawać Bogu Jahwe czci i uwielbienia²⁴.

Tej pesymistycznej wizji życia po śmierci nie można było pogodzić z uczciwym i pobożnym życiem na ziemi, które często nie otrzymywało swojej nagrody w postaci szczęśliwości lub dostatku. Dlatego nie dziwi, że tęsknota za odpłatą po śmierci budziła się przede wszystkim u ludzi pragnących bliskości Boga, którymi byli mędrcy Izraela oraz psalmiści. W Ps 49, 16 czytamy, że Bóg może ocalić z pośmiertnej otchłani. Nadzieję autora wypełnił Jezus Chrystus, wstępując do szeolu i ogłaszając zbawienie wszystkim, którzy go oczekiwali²⁵.

Izrael w swojej historii doprecyzowywał wizję życia człowieka po śmierci. Głęboka tęsknota psalmistów za Bogiem oraz wiara w to, iż On sam wystarcza za wszystko, prowadziła autorów natchnionych do pewności przebywania z Bogiem poza grobem, aczkolwiek nie potrafili jej sobie choćby w najmniejszym stopniu wyobrazić. Bóg, którego się pragnie i od którego nic nie może oddzielić, winien według nich stać się dziedzictwem w życiu przyszłym. Na kanwie tych przekonań pojawiła się idea „wzięcia do Boga” (Ps 73, 23–26), czego doznali Henoch i Elias, a która oznacza „harmonijne”, czyli „pozbawione lęku i przykrości śmierci” przejście z życia ziemskiego do Boga²⁶.

Od czasów niewoli babilońskiej pojawiła się w Izraelu wiara w powszechne zmartwychwstanie (por. tzw. wielką apokalipsę w Iz 24–27, zwł. 26, 19, lub Ez 37, 1–14 oraz Dn 12, 2; 2 Mch 7, 14). Łączono z nią przekonanie o nieśmiertelności człowieka. W zależności od środowiska i wpływów z zewnątrz

²⁴ Por. H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, s. 313–314.

²⁵ Por. tamże, s. 314.

²⁶ Por. tamże, s. 384.

różnie jednak ową nieśmiertelność sobie wyobrażano. W środowisku palestyńskim łączono ją z powszechnym zmartwychwstaniem ciał (choć jeszcze w czasach Jezusa saduceusze odrzucali całkowicie myśl o zmartwychwstaniu), podczas gdy wśród Żydów diaspory, pozostających pod wpływem hellenizmu i platońskiej idei niezniszczalności duszy ludzkiej, uważano, iż nieśmiertelność duszy dana jest człowiekowi od samego stworzenia (Filon z Aleksandrii, Józef Flawiusz, *Księga Mądrości*)²⁷.

Konsekwencją wiary w powszechne zmartwychwstanie było doprecyzowanie idei pośmiertnej odpłaty w formie nie tylko kary za grzechy lub nagrody za dobre życie, lecz także przejściowego stanu oczyszczenia z popełnionych grzechów, który umożliwiłby przebaczenie i pełne zjednoczenie z Bogiem. Pierwsze przesłanki dla tej idei oczyszczenia, które w teologii nazywamy czyścicem, znajdują się w 2 Mch 12, 43–36 (połowa II wieku przed Chr.). Ofiary składane za tych, którzy pomimo pobożnego życia i śmierci dopuścili się wiarołomstwa przez zatrzymanie pogańskich amuletów, zakładają możliwość odpuszczenia grzechów także po śmierci. Podobne przesłanki biblijne, skłaniające do uznania możliwości oczyszczenia po śmierci, można znaleźć w załączku także w napomnieniu dotyczącym miłosierdzia wobec zmarłych w Syr 7, 33 oraz w przykładzie jałmużny i ofiary ekspiacyjnej za zmarłych w Tb 4, 17²⁸.

Księga Mądrości (I wiek przed Chr./I wiek po Chr.), chociaż prezentuje zasadniczo monistyczny i semicki obraz człowieka, według którego będzie on cały cieszył się nieśmiertelnością, to jednak napotyka się w niej miejsca, w których pod wpływem platonizmu mowa jest o nieśmiertelności samej duszy ludzkiej. Niekiedy dochodzi do głosu platoński dualizm, który przeciwstawia duszę ciału. I tak na przykład w Mdr 9, 15 ciało przedstawione jest jako ciężar dla duszy.

Księga Mądrości, która stoi na styku Starego i Nowego Testamentu, stanowi niejako wynik tęsknoty wielu pokoleń Izraelitów. W pewnym sensie kończy proces dociekań i zapytań czynionych przez żydowskie środowiska sapiencjalne, dotyczących pośmiertnej odpłaty za życie ziemskie. Znajdujemy w niej bowiem już wyraźnie sformułowaną naukę o pośmiertnej nagrodzie i karze za grzeszne życie na ziemi (Mdr 2, 22; 5, 15; 10, 17), jak również o odpoczynku po śmierci (Mdr 4, 7–15). Autorowi *Księgi Mądrości* udało się dokonać syntezy myśli greckiej na temat życia po śmierci z przekonaniami religii żydowskiej. Było to możliwe dzięki kształtującej się wówczas w Izraelu idei zmartwychwstania, o której wzmianki znajdujemy zwłaszcza w *Księdze Daniela* (12, 2), pochodzącej z około 160 roku przed Chr., oraz w *Drugiej Księdze Machabejskiej*, z około 124 roku przed Chr. (2 Mch 7, 9; 12, 40–44; 14, 46).

²⁷ Por. tamże, s. 385.

²⁸ Por. K. STRZELECKA, „Czyścic. W teologii katolickiej”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1989, kol. 939.

4. KONKLUZJE

Podsumowując powyższe studium na temat antropologii biblijnej, należy stwierdzić, że obraz człowieka w Biblii w przeważającej mierze jest monistyczny, czyli przedstawiający go jako jedność. W pewnym sensie jednak podlega także rozwojowi, zwłaszcza w związku z perspektywą eschatologiczną. Widać to wyraźnie w literaturze sapiencjalnej, zwłaszcza w Księdze Mądrości, oraz w Drugiej Księdze Machabejskiej. Autorzy Starego Testamentu pojmowali człowieka poprzez różne przejawy jego życia, zawsze w powiązaniu z konkretną rzeczywistością i bez posługiwania się abstrakcją.

Do podstawowych przejawów życia człowieka należy najpierw cielesność, przemijalność, grzeszność oraz zdolność do komunii, streszczona w pojęciu *bašar* – „ciało”. Łączy ono człowieka z innymi istotami żyjącymi na ziemi i chociaż uwydatnia jego kruchość, jest też mu podarowane jako dar i środek, przez który komunikuje się on ze stworzeniem, drugim człowiekiem oraz z Bogiem, wchodząc z nimi w głębokie relacje.

Drugim ważnym przejawem życia ludzkiego według autorów Starego Testamentu jest pragnienie zaspokojenia elementarnych potrzeb życiowych, bez których nie mógłby człowiek istnieć i przez które staje się otwarty na wyższe duchowe potrzeby, dążenia i pragnienia. Streszczają się one w bardzo pojemnym hebrajskim pojęciu *nepes*. Może ono zostać przetłumaczone przez następujące polskie wyrazy: gardło, życie, dusza, osoba, człowiek. Etymologicznie *nepes* związane jest z elementarnymi życiowymi potrzebami człowieka, lecz ostatecznie definiuje go ono jako istotę będącą podmiotem wyższych uczuć oraz otwartą na duchowe potrzeby i wartości.

Według autorów natchnionych, człowiek wyposażony został ponadto przez Boga w ducha (*ruah*), zwanego niekiedy także boskim tchnieniem (*nišmat hajjim*), dzięki któremu zdolny jest do podejmowania czynności umysłowych i duchowych. Bóg jako Stwórca udziela więc człowiekowi swego Ducha, dzięki któremu przekracza on siebie i otaczający go świat materialny, a otwiera się na wartości wieczne. Według autorów Biblii, człowiek kierujący się sercem (*leb/lebāb*), rozumianym jako umysł (gr. *nous*), zdolny jest do wyboru dobra, wartości wiecznych oraz Boga.

Nowy Testament poprzez zawarte w nim nauczanie Jezusa Chrystusa w znacznej mierze ubogaca i rozwija starotestamentowe spojrzenie na człowieka. Dzięki wcieleniu Jezusa, Jego męce i zmartwychwstaniu został do wartościowany cielesny wymiar życia ludzkiego. Chrystus w swoim nauczaniu sprecyzował, na czym będzie polegało życie po zmartwychwstaniu. W rozmowie z saduceuszami stwierdza, że stan niebiański będzie podobny do stanu aniołów (Mt 22, 30). Jednak, co najważniejsze, wyjaśnia, że osobowe „ja” człowieka

(*nepes* – *psychē*), czyli to, co Platon nazywał dualistyczną duszą, nie przestanie istnieć, gdyż jest nieśmiertelne.

Św. Paweł, mimo że posługuje się pojęciami świata greckiego, pozostaje przy typowo hebrajskiej, monistycznej wizji człowieka. Charakterystyczne dla jego antropologii jest stosowanie w odniesieniu do ciała ludzkiego dwóch greckich określeń: *sarks* oraz *sōma*, z których pierwsze jest obrazem grzesznych skłonności, przeciwstawianych dążeniom duchowym, rodzącym się z Ducha (*pneuma*). Dla Pawłowego obrazu człowieka charakterystyczna jest radykalna zmiana, która dokonuje się poprzez akt wiary i chrztu, określana mianem „nowego narodzenia w Chrystusie” lub „ontogenezy”.

ABSTRACT

PIOTR NYK OCD

*The Idea of Human Being in the Bible.
The Elements of Biblical Anthropology*

The question of how to understand the human being in terms of the Bible seems to be easy. Biblical anthropology presents a monistic image of the human being, in which a human is a spiritual and physical unity. However, a more detailed study reveals some difficulties. The most typical example is the popular understanding of the term “soul.” Its exact meaning corresponds closely to the biblical Hebrew term of *rūaḥ* (spirit) or *nišmat ḥajjīm* (breath of life). The Hebrew noun *nepeš*, which is often translated as “soul,” appears actually more complex. Its meaning includes also the following modern terms: throat, life, person, human. The present study draws attention to the historical development of some Hebrew and Greek terms as well as ideas of biblical anthropology and eschatology, e.g. “soul,” “person,” “human” (*nepeš*, *psychē*), “body” (*bāšar*, *sarks*, *sōma*), “spirit” (*rūaḥ*), “heart” (*lēb/lebāb*), the idea of the “afterlife” and the “spiritual body” after resurrection.

Słowa kluczowe: antropologia biblijna, eschatologia biblijna, dusza, duch, osoba, ciało, uwielbione ciało, serce, krew, nerki, życie po śmierci

Keywords: biblical anthropology, biblical eschatology, soul, spirit, person, body, spiritual body, heart, blood, kidney, afterlife