

# Stanisław Ormanty

---

## Fenomen biblijnego spojrzenia na człowieka

---

Collectanea Theologica 73/3, 41-50

---

2003

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.

STANISŁAW ORMANTY, POZNAŃ

## FENOMEN BIBLIJNEGO SPOJRZENIA NA CZŁOWIEKA

Charakterystyczną cechą myśli greckiej jest operowanie pojęciami abstrakcyjnymi, co jest związane z jej statyczną naturą. Bowiem pojęcie abstrakcyjne jest czymś statycznym, pozbawionym szczegółów czasu i miejsca. Natomiast u Hebrajczyków używane terminy nie są związane z abstrakcyjną ideą przedmiotu, ale zawsze z realnym przedmiotem i realną sytuacją. Hebrajskie słowa mają dynamikę przemawiania i oddziaływania za pomocą faktów, a nie idei<sup>1</sup>. Mentalność grecka wprowadza dyferencję między przedmiotem i podmiotem myśli, pojmowaną jako efekt tendencji zmierzający do ujęcia tego, co abstrakcyjne. Natomiast w rozumieniu Hebrajczyka podmiot ma świadomość refleksyjną, jest osobą, która jest właśnie podmiotem własnego działania. Nie ma żadnych symptomów istnienia relacji między przedmiotem i podmiotem w myśli, która to relacja byłaby różna od relacji między przedmiotem i podmiotem w działaniu<sup>2</sup>. W mentalności semickiej nie ma procesu rozumienia za pomocą konkluzji i sylogistycznych procesów logicznego wynikania<sup>3</sup>. Znamienne związki przyczynowe, które są podstawą naszych rozumowań, nie mają takiego znaczenia w Biblii.

Myśl grecka charakteryzuje się zdolnością abstrakcji w wymiarze pewnego typu myślenia analitycznego, stanowiącego źródło charakterystycznych podziałów i rozróżnień, które nie są bliżej znane Hebrajczykom, preferującym typ myślenia syntetycznego<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Zob. H. D. Preuß, *Verspottung fremder Religionem im Alten Testament*, BWANT 92, Stuttgart 1971, s. 286n.

<sup>2</sup> Zob. W. L. Moran, *The Repose of Rahab's Israelite Guests*, w: *Studi sull 'Oriente e la Bibbia offerti al P. G. Rinaldi*, Genova 1967, s. 273-284.

<sup>3</sup> Zob. G. Mensching, *Dualismus*, I, 4, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. III, s. 273n.

<sup>4</sup> Zob. W. J. Martin, *Dischronologized Narrative in the OT*, VT 17/1969, s. 179-186.

Tradycja pitagorejsko-platońska przyjmowana jest zazwyczaj jako szczególnie grecka. W tej oto tradycji człowiek jest postrzegany jako całość złożona z dwóch podstawowych elementów: nieśmiertelnej duszy oraz ciała, które jest więzieniem dla duszy; elementów połączonych czasowo i akcydentalnie. Ten dychotomiczny podział zakłada boskie pochodzenie duszy, która ustawicznie dąży do uwolnienia się z ciała. Jedyne tylko dusza jest ważna, z nią związana jest osobowość.

### **Fundamentalna terminologia biblijno-antropologiczna Starego Testamentu**

Ogólnie można powiedzieć, że antropologia biblijna to nauka o człowieku w naświetleniu religijnym<sup>5</sup>. W ujęciu Starego Testamentu człowiek jest nierozdzieloną jednością psychofizyczną. Charakterystyczne jest to, że antropologia biblijna jest monistyczna, ale nie materialistyczna. Bowiem Biblia mówi o człowieku: „ciało uduchowione”. Nie ma śladów postrzegania człowieka w kategoriach dualizmu antropologicznego, w znaczeniu wewnętrznego rozdwojenia na antagonistyczne pierwiastki: duch – ciało. Monistyczne ujęcie sugeruje pojęcie człowieka jako organizmu syntetycznego: materialnego i duchowego jednocześnie. Fenomealne wewnętrzne zjednoczenie tego, co materialne, z tym, co duchowe. Dlatego dusza i ciało są nierozłączone<sup>6</sup>.

Stary Testament wypowiada się o człowieku w aspekcie jego stosunku do Boga. Dwie główne relacje o stworzeniu człowieka (Rdz 1,26-29; 2,7.21n. wypowiadają zgodną myśl, że człowiek jest koroną stworzenia<sup>7</sup>, choć został stworzony na końcu (por. Hi 15,7n.).

Na uwagę zasługuje to, że Pismo Święte, zarówno Starego jak i Nowego Testamentu, nie zawiera systematycznie uporządkowanej refleksji o człowieku, ale podejmuje temat istoty człowieka z perspektywy wiary, posługując się różnymi wyrażeniami. Są to pojęcia centralne, ujmujące fundamentalne cechy istoty ludzkiej<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Zob. C. Stuhlmüller, *Theology of Creation in Second Isaias*, CBQ 21/1966, s. 429-469.

<sup>6</sup> Zob. G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956<sup>3</sup>, s. 342n.

<sup>7</sup> Zob. S. Grzybek, *Egzystencjalne wartości Starego Testamentu*, RBL 29/1976, s. 248

<sup>8</sup> Zob. S. Laeuchli, *Monism and Dualism in the Pauline Anthropology*, Biblical Research III/1958, s. 15-27.

Język hebrajski Starego Testamentu był determinowany myślą hebrajską. Na poziomie formalnym, hebrajski sposób myślenia wyraża się za pomocą bardzo sugestywnych obrazów i słów pełnych złożonych odcieni znaczeniowych. W odniesieniu do wypowiedzi antropologicznych ma to następujące skutki: wypowiedzi na temat człowieka przyjmują za punkt wyjścia konkretne organy lub fenomeny ludzkiego życia i używają ich w sensie przenośnym; stawiają obok siebie kilka wyrazów bliskoznacznych, by wyrazić różne aspekty człowieczeństwa. Na poziomie treściowym, myślenie hebrajskie jest myśleniem całościowym, to znaczy, gdy używane są określone pojęcia centralne, to zawsze ma się na myśli całego człowieka<sup>9</sup>. Tymi fundamentalnymi kategoriami antropologicznymi są: *bāšār*, *nefeš*, *rûah*, *lēb*, *lēbāb*.

### Człowiek jako *bāšār*

Termin *bāšār* występuje w Starym Testamencie 273 razy, ale nigdy w odniesieniu do Boga<sup>10</sup>.

*Bāšār* w pierwotnym sensie oznacza „mięso”, w przeciwieństwie do kości i ogólnie ciała. W sensie przenośnym oznacza całość człowieka w jego relacji do wspólnoty i w jego słabości<sup>11</sup>.

Cały człowiek jako *bāšār*: w myśleniu hebrajskim człowiek nie ma *bāšār*, lecz jest *bāšār*. Konkretnie słowo to oznacza: całe ciało, cielesność człowieka (Lb 8,7; Hi 4,15); całą zewnętrzną egzystencję (Ps 119; 121: tutaj *bāšār* funkcjonuje jako zaimek osobowy).

*Bāšār* jako człowiek związany ze wspólnotą: w określonych kontekstach *bāšār* oznacza człowieka jako istotę wspólnotową w różnych odniesieniach. Tutaj *bāšār* to społeczne odniesienie człowieka, to solidarność jednostki z innymi ludźmi w małej lub większej wspólnocie. *Bāšār* w małej wspólnocie łączy ze sobą krewnych (Kpł 18,6) i członków rodziny (Rdz 37,27: rodzeństwo; Rdz 29,14: wuj – siostrzeniec; Kpł 25,49: ród). We wspólnocie większej to związek z całą ludzkością: wszelkie ciało (*kol-bāšār*) oznacza wszystkich ludzi, całą ludzkość (Iz 40,5; Jr

<sup>9</sup> Zob. H. W. Wolff, *Antropologie des Alten Testaments*, München 1973, s. 62, 67n.

<sup>10</sup> Zob. D. Lys, *Bāšār, la chair dans l'Ancien Testament*, Paris 1967, s. 18.

<sup>11</sup> Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 40-43.

25,31). Wreszcie *bāsār* to związek gatunku człowieka ze zwierzętami: wszelkie ciało oznaczające człowieka i zwierzę (Rdz 6,17; 9,16).

*Bāsār* jako słaby człowiek: w niektórych kontekstach *bāsār* oznacza stworzeniową ograniczoność i bezsilność człowieka. Za pomocą tego słowa z jednej strony ukazywana jest cielesna słabość, przemijalność i śmiertelność. *Bāsār*, w przeciwieństwie do życia wiecznego Boga, oznacza człowieka jako przemijalne stworzenie (Rdz 6,3; Hi 10,4) i jako istotę śmiertelną, wydaną na pastwę śmierci (Iz 40,6). Z drugiej strony *bāsār* oznacza słabość etyczną, nietrwałość i niezdolność do wytrwania w tym, co dobre. W przeciwieństwie do dobrego Boga oznacza człowieka w jego grzeszności (Ps 65,3n.) i w jego moralnym zepsuciu (Rdz 6,12).

### Człowiek jako *nefeš*

Dosłownie *nefeš* jako rzeczownik oznacza „gardło”, „gardziel”. Jako czasownik: „wziąć oddech”. Z tych pojęć w sensie przenośnym wywodzą się pojęcia życia i duszy<sup>12</sup>.

Cały człowiek jako *nefeš*: w myśleniu hebrajskim człowiek nie ma *nefeš*, lecz jest *nefeš*<sup>13</sup>. Konkretnie pojęcie to oznacza całą osobę i „ja”. *Nefeš* używane jest także do oznaczenia osoby przy liczeniu – np. gdy w terminie *n<sup>e</sup>fāšôt* podane jest, ile osób przybyło z Jakubem do Egiptu (Rdz 46,26), lub też ile osób powinno brać udział w spożywaniu paschalnego baranka (Wj 12,4). *Nefeš* oznacza wówczas jeszcze bardziej konkretnie „ja” lub „samego siebie” (1 Sm 18,1) i w takim sensie słowo to używane jest jako zaimek osobowy (Ps 7,3; 11,1).

*Nefeš* jako życie: na podstawie obserwacji, że oddech jest oznaką życia, *nefeš* otrzymuje także ogólne znaczenie sił życiowych lub życia. Tak właśnie chory król Ezechiasz modli się o nowe siły życiowe (Iz 38,16). Oznacza to także „życie” w regule prawnej (*ius talionis*): „życie za życie” (Wj 21,23). Wartownik odpowiada własnym życiem za strzeżonego człowieka (1 Krl 20,39). W ten sposób *nefeš* jest składnikiem częstych zwrotów mówiących o uratowaniu komuś – człowiekowi – życia.

<sup>12</sup> Zob. *tamże*, s. 33-39.

<sup>13</sup> Zob. J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1967<sup>2</sup>, s. 102.

*Nefes̄* jako dusza: w wielu miejscach *nefeš̄* ma znaczenie „dusza”. Dusza jest źródłem życiowego pożądania i odczuwania<sup>14</sup>. Z perspektywy pożądania, *nefeš̄* ukazuje człowieka jako istotę mającą potrzeby, a zatem ostatecznie odczuwającą niedostatek; jako istotę, której czegoś brakuje. *Nefes̄* ma w sensie materialnym znaczenie głodu i pragnienia, tzn. pragnienie pożywienia i napoju (Pwt 12,15; 1Sm 2,16). W sensie przeniśnym oznacza pragnienie zła (Ps 27,12; Prz 10,3) lub tęsknotę za Bogiem (Ps 42,2n.; 63,2). W perspektywie *nefeš̄* znaczącego „odczuwanie”, słowo to ukazuje człowieka jako istotę uczuciową, emocjonalną. Wszystkie pozytywne i negatywne drgnięcia uczuć są umiejscowione w *nefeš̄*: radość (Ps 86,4) i ból (Ps 119,28), miłość (Pnp 1,7) i nienawiść (Ps 11,5). Wśród uczuć podniosłych do *nefeš̄* należy wzniesienie się do Boga (Ps 25,1), radość w Bogu (Ps 34,3) i spoczynek w Bogu (Ps 62,2).

### Człowiek jako *rûah*

Słowo *rûah* (w hebrajskim rodzaju żeńskim) oznacza w sensie konkretnym naturalną siłę wiatru i życiową siłę oddechu<sup>15</sup>. W sensie przeniśnym oznacza ducha ludzkiego<sup>16</sup>.

Cały człowiek jako *rûah*: także tutaj, w holistycznym myśleniu hebrajskim, istotne jest to, że człowiek nie ma *rûah*, lecz jest *rûah*. Słowo to używane jest do wyrażenia całej egzystencji, do wyrażenia „ja” człowieka (Ps 31,6). *Rûah* jest wewnętrznym ośrodkiem działania całego człowieka (Ps 77,7). Jak to, co „najbardziej wewnętrzne” w człowieku (Ml 2,15; Ps 32,2), *rûah* nie jest częścią człowieka, lecz dynamiczną siłą, która określa całe jego życie<sup>17</sup> (Rdz 41,8).

*Rûah* jako duch człowieka: w znaczeniu przeniśnym słowo to ma podwójne pole znaczeniowe, które oznaczając uczucie człowieka pokrywa się ze słowem *nefeš̄*, a jako „duch” ze słowem *lēb*. *Rûah* ukazuje człowieka jako istotę emocjonalną. W tym sensie obejmuje bardzo szeroki zakres uczuć: od gwałtownych emocji aż

<sup>14</sup> Zob. L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka*, w: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. II, Warszawa 1968, s. 211n.

<sup>15</sup> Zob. J. H. Scheepers, *De geest van de geest van de mens in de Oude Testament*, Kampen 1960, s. 37n.

<sup>16</sup> Zob. D. Lys, *Rûach, Le souffle dans l' Ancien Testament*, Paris 1962, s. 152.

<sup>17</sup> Zob. R. Dussaud, *La nephesch et la riah dans le livre de Job*, RHR 35/1945, s. 17-30.

do depresji; od gniewu (Sdz 8,3), przez zazdrość (Lb 5,14) i zgryzo-tę (Rdz 26,35), po rozpacz (Hi 17,1). W celu lepszego zobrazowa-nia, warto tutaj przedstawić obszar znaczeniowy słowa *rûah*, przy-bliżający specyficznie ludzkie postawy uczuciowe, które związane są z niemieckim słowem *Mut* („usposobienie”, „nastrój duchowy”): odwaga (Rdz 45,27), cierpliwość (*Langmut*) (Koh 7,8), pokora (*Demut*) (Prz 29,23), wyniosłość i pycha (*Hochmut*) (Prz 16,16), smu-tek (*Schwermut*) (1Sm 1,15).

*Rûah* ukazuje człowieka w sposób szczególny jako istotę ducho-wą. Jako duch, człowiek ma zdolność poznania, która daje mu du-chowe pomysły (Ez 20,32) oraz jasność rozumienia (Iz 29,24). *Rûah* to przede wszystkim dynamiczny ośrodek woli człowieka; będąc wolnością ludzkiej woli powoduje ona gotowość do prawnego działania (Ps 51,14), a jako siła woli powoduje wytrwałość w praw-dziwym działaniu (Ps 51,12).

*Rûah* człowieka jako dar *rûah* Boga: zasadniczo w Starym Te-stamencie obecne jest przekonanie, że człowiek swoją *rûah* otrzymuje bezpośrednio od Boga. Przez pochodzącą od Boga *rûah* człowiek jest istotą mającą element boski. W ten sposób ist-nieje podarowana przez Boga, jedyna w swoim rodzaju, relacja człowieka do Boga. Boży oddech życia jest budzącą i trwającą si-łą życiową człowieka. Życie rozpoczyna się od Bożego tchnienia życia: „Pan Bóg tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7). Nieustające Boże tchnienie utrzymuje człowieka przy życiu: człowiek żyje, dopóki „w nozdrzach” ma „Boże tchnienie” (Hi 27,3). W chwili śmierci człowieka tchnienie życia wraca do Boga: „Gdy im oddech od-bierasz, marnieją i powracają do swojego prochu” (Ps 104,29). *Rûah* Boga działa w poszczególnych ludziach szczególnie jako dynamiczna siła powołania i posłania do szczególnego, historio-zbawczego działania<sup>18</sup>. Duch Boży „ogarnia” charyzmatycznych przywódców Izraela i powołuje ich do czynów wybawczych (Sdz 3,10 – Otniel; Sdz 6,34 – Gedeon; Sdz 14,6 – Samson). Duch Bo-ży wchodzi także w proroków i posyła ich, by głosili wolę Boga<sup>19</sup> (Ez 2,2).

<sup>18</sup> Zob. J. Kudasiewicz, *Odkrycie Ducha Świętego*, Kielce 1998, s. 65-78.

<sup>19</sup> Zob. L. Perlitt, *Mose als Prophet*, EvTh 31/1971, s. 601-603.

Człowiek jako *lēb*

*Lēb* jest głównym antropologicznym pojęciem Starego Testamentu. Zewnętrznie objawia się to w tym, że słowo to jest używane najczęściej w wypowiedziach dotyczących człowieka. Wraz z formą poboczną *lēbāb*, słowo *lēb* jest użyte w znaczeniu antropologicznym 815 razy, podczas gdy w tym samym kontekście *nefeš* występuje 600 razy, *bāsār* 169 razy, a *rûach* 129 razy. Pod kątem zawartości znaczeniowej *lēb* jako serce oznacza po pierwsze organ cielesny. Jako centralny ośrodek życia, serce rozumiane jest w sensie przenośnym jako centrum osoby ludzkiej<sup>20</sup>.

Cały człowiek jako *lēb*: człowiek nie ma *lēb*, lecz jest *lēb*. To całościowe spojrzenie staje się szczególnie widoczne właśnie w odniesieniu do pojęcia „serce”. *Lēb* obejmuje wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji, tzn. wykonuje czynności ciała, duszy i ducha. W sensie cielesnym serce jest miejscem siły życiowej, w odniesieniu do duszy jest organem czucia i pożądania, duchowo – źródłem rozumu i woli. W ten sposób serce staje się uosobieniem całego człowieka.

*Lēb* jako organ czucia i pożądania: serce w sposób bardzo obrazowy określa miejsce różnych irracjonalnych uczuć. Serce drży ze strachu (Iz 7,2); topnieje jak wosk (Ps 22,15), lub staje się jak woda (Joz 7,5). Z radości serce staje się szerokie (Ps 119,32), raduje się (1Sm 2,1) i rozwesela twarz (Prz 15,13). Troska uciska serce (Ps 25,17) a w męce serce jęczy (Ps 28,9) W ten sposób serce ukazuje człowieka jako istotę emocjonalną<sup>21</sup>. W sercu działa także pożądająca istota człowieka. Serce oznacza nieraz wewnętrzne, ukryte życzenia człowieka (Ps 21,3) lub ukryte żądze (Lb 15,39).

*Lēb* jako miejsce sił duchowych: rozumu i woli: w większości przypadków serce wyraża funkcje racjonalne i wolitywne. W tym sensie wskazuje na cechę typowo ludzką, tzn. ukazuje człowieka jako istotę rozumną, a bliżej jako istotę mającą rozum i wolę. W ten sposób serce oznacza funkcje racjonalne na różnych poziomach<sup>22</sup>. W sercu działa: poznanie (Prz 15,14), rozeznanie i wgląd (Pwt 8,5), rozumienie (Pwt 29,3) i sądzenie (Joz 14,7), namysł (Oz 7,2) i pla-

<sup>20</sup> Zob. L. Köhler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953, s. 468-471.

<sup>21</sup> Zob. F. Baumgärtel, καρδία, TWNT, t. III, s. 611n.

<sup>22</sup> Zob. E. Stolz, *Lēb*, THAT, t. I, s. 861n.



nowanie (1Sm 27,1), pamięć i wspomnienie (Dn 7,28), wiedza (Pwt 6,6), roztropność (Prz 16,23) i mądrość (Ps 90,12). Wolitywne funkcje serca to: wpływ na wolę (Wj 35,21) i ofiarowanie woli (Pwt 4,29), zamiar woli (1Sm 14,7) i decyzja woli (2 Sm 7,27).

Dla serca szczególnie ważna jest relacja człowieka do Boga. Dzięki współgraniu rozumu i woli serce, jako ośrodek człowieczeństwa, słucha (2 Krn 34,27) i przestrzega Bożych przykazań (Pwt 8,2). Relacja do Boga powinna być z zaangażowaniem „całego serca”, tzn. z pełnym oddaniem Bogu. Główne przykazanie, by miłować Boga z całego serca (Pwt 6,5), wymaga całościowego, osobowego oddania się człowieka Bogu. I odwrotnie, Bóg w swej relacji do człowieka rozpoczyna od serca, tzn. od osobowego centrum człowieka. Bóg patrzy na serce jako na wnętrze człowieka (1Sm 16,7); zna to, co ukryte, zna tajemnice ludzkiego serca (Ps 44,22); bada serca ludzi (Ps 16,3); stwarza dar „nowego serca” jako nowe podstawowe dążenie człowieka do pełnego oddania się Bogu i Jego poleceniom (Ez 11,19n.).

### Człowiek posiadający *nišemat hajjîm*

Dzięki Boskiemu tchnieniu człowiek żyje. Zatem ludzie to istoty, w nozdrzach których jest dech życia, tchnienie (Iz 2,22). W ujęciu jahwistycznym to właśnie dzięki tchnieniu życia człowiek jest najdoskonalszym stworzeniem<sup>23</sup>. W omdleniu i w chorobie nie ma tchu w nozdrzach (1Krn 17,17; Dn 10,17). Odebranie przez Boga człowiekowi tchnienia skazuje go na śmierć. Wynika to także pośrednio ze słów sprawiedliwego Hioba (27,3): „Dopóki mam oddech w sobie, a w nozdrzach mam Boże tchnienie”. Według zasady paralelizmu członów, obowiązującej w poezji hebrajskiej można w powyższym cytacie utożsamić „tchnienie” z „duchem”. Na genezę życia i warunek konieczny wskazuje wypowiedź wyznanie Hioba (33,4): „I mnie też stworzył duch Boży, tchnienie Wszemmocnego i mnie uczyniło”. W tym mocnym antropomorfizmie kryje się idea, że człowiek ma w swej naturze coś z istoty samego Boga, jako że oddech Stwórcy stał się jego oddechem<sup>24</sup>. Tak więc, utworzone z materii ciało ludzkie zostało powołane do życia za sprawą działania

<sup>23</sup> Zob. T. C. Mitchell, *The OT Usage of Nešamah*, VT 11/1961, s. 177-187.

<sup>24</sup> Zob. C. Westermann, *Genesis*, Neukirchen 1983, s. 282.

Ducha Bożego, przejawiającego się w oddechu. *Nišmat hajjim* – to nic innego, jak mieszkający w człowieku Boży Duch<sup>25</sup>.

Niemniej, można zauważyć pewną subtelną różnicę między dwoma pojęciami: uniwersalistycznym pojnowaniem Ducha Bożego, oraz pojęciem indywidualnego ducha, niejako cząstki Ducha Bożego będącej w posiadaniu człowieka, ducha, który według Starego Testamentu ma być organem życia duchowego i ośrodkiem działania myśli i woli, i jako taki należy do pojęć psychologii, gdy tymczasem *Rûah 'ĕlohîm* jest hipostazą samego Boga, mocą stwórczą, i stanowi pojęcie kosmologiczne<sup>26</sup> (zob. Iz 57,15n.; Ps 31,6). Duch dany człowiekowi jest tylko drobną cząstką tego potężnego Tchnienia Bożego, przenikającego całe dzieło stworzenia, ale nie w sensie panteistycznym<sup>27</sup>. W tym tchnieniu ma swe źródło wszelkie życie jednostkowe i społeczne.

### Psychofizyczna jedność człowieka z perspektywy Starego Testamentu

Przedstawiona wyżej analiza podstawowych pojęć, za pomocą których Stary Testament opisuje człowieka, wskazuje, że te fundamentalne określenia fenomenu ludzkiego nie oznaczają odrębnych czy też ściśle od siebie oddzielonych rzeczywistości. Chodzi tu raczej o rzeczywistości, które obejmują całego człowieka i współdziałają w jednym całościowym procesie.

Nie istnieje rozdzielenie między: *bāšār*, *nefeš* i *rûah*. Obecna w myśleniu greckim dychotomia ciała i duszy, lub trychotomia ciała, duszy i ducha jest całkowicie obca hebrajskiej mentalności Starego Testamentu. Abstrahując od nadrzędnego pojęcia *lēb*, które integruje jednoznacznie wymiar ciała, duszy i ducha człowieka, pojawia się pytanie o to, jak zachowują się względem siebie *bāšār*, *nefeš* i *rûah*. Istnieje wprawdzie (przy częściowo płynnych granicach) wyraźne rozróżnienie między nimi w taki sposób, że każde z tych z pojęć podkreśla jakiś szczególny niuans obecny w całym człowieku. Niemniej pojęcia te nie stoją po prostu obok siebie i nie sumują się, jak gdyby istniały i działały jako zamknięte w sobie czę-

<sup>25</sup> Zob. J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, s. 102.

<sup>26</sup> Zob. W. Eichrodt, *Theologie des AT*, Basel 1963, t. 1, s. 85.

<sup>27</sup> Zob. *tamże*, s. 135.

ści składowe człowieka. Nie istnieje także żadne wykluczające przeciwstawienie między nimi, jak gdyby te trzy rzeczywistości wykluczały się wzajemnie lub wręcz ze sobą walczyły.

Całościowy związek między *bāsār*, *nefeš* i *rûah*: każda z tych trzech rzeczywistości tworzy wymiar, który obejmuje i przenika całego człowieka<sup>28</sup>. Gdy przy pojęciu *bāsār* akcent pada na element cielesny, to przy pojęciu *nefeš* na pojęcie duszy, a przy *rûah* na ducha, wówczas określenia te uzupełniają się wzajemnie; chodzi tutaj o całego człowieka jako ciało, duszę i ducha. Lub też, gdy *bāsār* podkreśla przemijalność, *nefeš* odczuwanie potrzeb, a *rûah* odniesienie człowieka do Boga, to są to wszystko komplementarne cechy konstytutywne człowieka: cały człowiek jako przemijalność, odczuwanie potrzeb i odniesienie do Boga<sup>29</sup>.

Całościowy związek między *bāsār*, *nefeš* i *rûah* można wyrazić analogicznie za pomocą geometrycznego obrazu: człowiek jako całość jest jednym obejmującym wszystko okręgiem, a te trzy rzeczywistości: *bāsār*, *nefeš* i *rûah* są trzema mniejszymi okręgami wewnątrz niego. Te trzy okręgi wypełniają całe koło, są samodzielne i przenikają się wzajemnie. W ten sposób są symbolem całościowości, samodzielności i wzajemnego przenikania się trzech wymiarów: *bāsār*, *nefeš* i *rûah*<sup>30</sup>.

Stanisław ORMANTY TChr

<sup>28</sup> Zob. L. Stachowiak, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego*, STV 7/1969, nr. 2, s. 8n.

<sup>29</sup> Zob. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 128; L. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1982, s. 18n.

<sup>30</sup> Zob. W. Schmidt, *Antropologische egriffe im Alten Testament*, EvTh 24/1964, s. 374-388.