

Mroczkowski, Ireneusz

Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka

Studia Płockie 21, 17-24

1993

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Ireneusz Mroczkowski

STAROTESTAMENTALNE ROZUMIENIE CIAŁA, DUSZY I DUCHA CZŁOWIEKA

Współczesne zainteresowanie cielesnością człowieka przejawia się nie tylko poszukiwaniem różnego rodzaju technik służących do samouspokojenia i relaksu, ale także studiami nad ujęciem cielesności w różnych kulturach i religijach. W tym celu często się wraca do Starego Testamentu poszukując tam źródeł do opracowywania takich tematów jak zmysłowość, erotyka, życie seksualne, pożywienie, płacz i śmiech czy choroba.¹

W niniejszym artykule zwrócimy uwagę na cielesność jako nieodłączny składnik antropologii biblijnej. Rodzi się jednak problem jednolitości wyobrażeń dotyczących istoty człowieka w Starym Testamencie. G.von Rad tak to ujmuje: „(...) w starotestamentalnym materiale źródłowym mamy wyobrażenia wywodzące się z najprzeróżniejszych czasów i z rozmaitych ośrodków, a potrzeba ujednoczenia czy unormowania tego świata pojęć antropologicznych była Izraelowi jeszcze bardziej obca niż w przypadku przekazów tradycji o znaczeniu teologicznym”.²

Uwaga G.von Rada uwarząliwia nas nie tylko na różnice między greckim i hebrajskim rozumieniem człowieka.³ W historii religii nie można budować zbyt prostych schematów, które odpowiadałyby greckiemu czy hebrajskiemu modelowi myślenia.⁴ Wychodząc z takiego założenia trudno, byłoby znaleźć w tradycji biblijnej precyzyjne odpowiedniki dzisiejszych pojęć filozoficznych. Dotyczy to zarówno pojęcia ciała jak i cielesności.

Stary Testament nie zna „problemu cielesności” jako wyniku analiz filozoficznych. Zawiera raczej opis życia człowieka przed Bogiem i dlatego człowiek jest jednocześnie całościową i relacyjnie pojmowaną istotą. Owa relacyjność wyraża się zawsze cielesnie.⁵

Stając wobec pytania o sposób odczytania starotestamentalnego myślenia o człowieku, nie zamierzamy poszukiwać biblijnych odpowiedników dzisiejszych pojęć filozoficznych. Orędzie biblijne skierowane do człowieka jest orędziem zanurzonym w historii. Z drugiej strony, człowiek jako istota zdolna do samorozumienia i samoposiadania może odkryć i realizować wartości, które służą budowaniu jego człowieczeństwa. W wypadku ujęcia cielesności człowieka w Biblii można powtórzyć to, co napisał Ratzinger o biblijnej interpretacji nieśmiertelności duszy: „okazuje się, że czysty biblicyzm nie prowadzi do celu. Nie osiągnie się niczego bez „hermeneutyki”, to znaczy bez refleksji nad danymi biblijnymi, mogącej językowo i w systematycznym powiązaniu myśli wykraczać poza przekaz biblijny jako taki”.⁶

W niniejszym artykule nie zamierzamy iść aż tak daleko. Uwrażliwieni na cielesny wymiar egzystencji ludzkiej, skupimy się na znaczeniu trzech podstawowych wyrażań starotestamentalnych, które oddają jedność psychofizyczną człowieka: bāšār - ciało, rūah - duch i

nefeš - dusza. Analizując znaczenie każdego z nich wskażemy na wzajemne relacje między nimi oraz odniesienia do Boga, Stwórcy człowieka.

I. Bāšār

Określając znaczenie wyrażen bāšār, nefeš i rūah w Starym Testamencie, trzeba z góry odrzucić dychotomiczną czy trychotomiczną wizję człowieka. Autorzy ksiąg starotestamentalnych nie zastanawiali się nad tym, czy człowiek składa się z ciała i duszy, czy też z ciała, ducha i duszy. Żyd nie odróżniał ściśle organu od jego funkcji ani też płaszczyzny bytowej od działaniowej człowieka.⁷

Słowo bāšār użyte jest w Starym Testamencie 273 razy; w tym 104 razy odnosi się do zwierząt i 169 razy do człowieka.⁸ Pomijając odniesienie bāšār do zwierząt, przyjrzyjmy się znaczeniu tego słowa w określaniu człowieka. D.Lys uważa, że 114 razy przez bāšār określone zostało ciało człowieka z zaakcentowaniem jego skóry.⁹ Warto tu dodać, że etymologicznie bāšār łączy się z arabskim bashara (skóra).¹⁰ Wśród 114 odniesień bāšār do ciała ludzkiego, 65 razy spotykamy użycie typowo człowiecze, kiedy ciało jest np. myte. 22 razy bāšār określa ciało niszczone, jedzone, deprawowane. 2 razy służy bāšār do oznaczenia jednostki (Kpł 13,8,24) i 25 razy spotyka się wyrażenie „kol bāšār” (wszelkie ciało). Dodać trzeba, że bāšār w ogólnym sensie może oznaczać całego człowieka (Ps 56,5; Job 34,15; 10,4), a nawet zastępować zaimek osobowy (Ps 119; 120; Prz 4,22).

Pole znaczeniowe bāšār znajduje więc swój początek w konkretnej części ciała, mianowicie skórze, która okrywa człowieka. W Ps. 102,6 czytamy: „Od głosu mojego jęku moje kości przywarły do skóry (bāšār)”. Od tego podstawowego znaczenia przechodzi się potem do oznaczenia przez bāšār całości cielesnej, widocznej na zewnątrz. Tę myśl wyraża bāšār w Rdz 2,23, gdzie zostało użyte wobec kobiety, która jest „kością z moich kości i ciałem z mego ciała”. Wreszcie na trzecim poziomie znaczeniowym bāšār oznacza człowieka i wszelką żywą istotę. W Rdz 6,17 czytamy „Ja zaś sprowadzę na ziemię potop, aby zniszczyć wszelką istotę (kol bāšār) pod niebem, w której jest tchnienie życia (...)”.

Z antropologicznego punktu widzenia trzeba podkreślić, że w słowie bāšār zawarta jest forma człowieka jako całości widzialnej cielesności. Nie można przeoczyć, że w formule kol bāšār podkreślona jest równość ludzi, zwłaszcza w ich męskości i kobiecości (Rdz 2,23). Jednocześnie „wszelkie ciało” znajduje się w relacji do Boga. On je stwarza (Job 10,11), podnosi - ratuje (2 Krl 4,34), ogranicza w czasie (Rdz 6,3) i karze (Rdz 6,13).¹¹

Właśnie dlatego, że ciało utworzone jest przez Boga jakby przez tkacza (Job 10,11; Ps 139,13 nn) albo garniarza (Rdz 2,7; Jer 1,5; Job 10,8 n) zasługuje na podziw (Ekl 11,5; 2 Mch 7,22n). Powodem pogardy dla ciała nie może być to, że choruje (Ps 38,4), ani też jego związek z krwią (Syr 14,18), kośćmi (Rdz 2,23), sercem i innymi organami.¹² Ezechiel wyśpiewał bodaj najpełniejszą pochwałę ciała zapowiadając Izraelitom „serce z ciała” zamiast „serca kamiennego” (Ez 36,26).

Ten tekst zwraca naszą uwagę na inne wyrażenia biblijne, które związane są z cielesnością człowieka. Niektóre z nich, takie jak krew i kości omówine zostaną na innym miejscu. Tutaj należy wspomnieć o tych częściach ciała ludzkiego, których znaczenie wybiega poza fizjologiczną funkcję, spełnianą w ciele. Ma to związek nie tyle z niezdolnością Żydów do myślenia abstrakcyjnego,¹³ ile raczej z ujmowaniem przez nich dynamiki życia. Dlatego i ciało człowieka widziane było raczej w jego ruchu niż określonej formie.¹⁴

I tak głowa (roś) była jednym z organów, w którym koncentrowało się życie człowieka.

W niej wyrażało się poszucie radości, żaloby, drwiny. Przy błogosławieństwie kładło się ręce na głowie (Rdz 48,14; Pwt 10,6), a przy karze wylewało krew na głowę kogoś (Joz 2,19). W 1 Sm 28,2 Akisz chcąc wyrazić zaufanie Dawidowi mówi: „Ustanawiam więc ciebie na stałe strażnikiem mojej osoby” (hbr. głowy - roś). Głowa była siedzibą poznania, a użycie metaforyczne słowa roś wyrażało pierwszeństwo, coś najlepszego lub najwyższego (Rdz 11,4; Zch 4,7).¹⁵

Wraz z głową duże znaczenie w żydowskiej wizji przywiązywano do twarzy (panim). Oblicze człowieka wyrażało doskonale dynamizm istoty ludzkiej, odczytywano bowiem na nim całą gamę uczuć i stanów; od surowości (Pwt 28,50) poprzez łagodność aż do radości. W Prz 15,13 czytamy: „Serce radosne twarz rozwesela, gdy smutek w sercu i duch przygnębiony”.

Twarz ożywiały niektóre organy, nabierające wyjątkowego znaczenia. Najważniejszym z nich bodaj były oczy, w których wyraża się jasność (Ps 19,9) ale i zazdrość (Prz 23,6; 28,22), wyniosłość (Ps 18,28) oraz siła życia (Ezd 9,8).¹⁶ Na czole najczęściej rysuje się zuchwałość i siła (Jer 3,3; Ez 3,7); kark wyraża upór (Pwt 9,6.13) a nos jest siedzibą gniewu i złości (Ps 10,4).

Cielesnymi organami człowieka, wyrażającymi całą gamę zachowań psychiczno-moralnych, były ręce i nogi. Szczególnie ręce człowieka są wyrazem jego woli i środkiem jej urzeczywistnienia. „W porównaniu z ramieniem Bożym « ręka ciała ludzkiego » jest bezsilna (2 Krn 32,8; Iz 40,12; Prz 30,4). A jednak u człowieka również ramię jest narzędziem i symbolem energicznego działania (Ps 18,35). Ruchy ręki wyrażają poruszenia duszy: radość (4 Krl 11,12), smutek (Jer 2,37), błogosławieństwo (Rdz 48,14), przysięgę (Rdz 14,22), a przede wszystkim modlitwę i adorację (Ps 28,2 i Job 31,27)”.¹⁷

Najważniejszym jednak organem ludzkiego ciała jest serce (leb).¹⁸ Jego znaczenie daleko sięga poza fizjologiczną funkcję, którą Żydzi - mimo rudymen tarnej wiedzy na temat fizjologii - dość poprawnie pojmowali. Odniesienie słowa tylko do fizycznego organu jest stosunkowo rzadkie w Starym Testamencie.¹⁹ Niemniej semantyka leb rozpoczęła się wraz z fizjologicznym znaczeniem serca jako centrum bāšār (1 Sm 25,37). Potem serce staje się wewnętrznym centrum życia ludzkiego. Koncentrują się w nim cielesne, duchowe i psychiczne siły człowieka.²⁰ Można powiedzieć, że serce jest miejscem, gdzie nefeš jest u siebie jak w domu.²¹

„Oprócz uczuć (2 Sm 15,13; Ps 21,3; Ps 21,3; Iz 65,14) serce zawiera również wspomnienia, myśli, zamiary, decyzje. Bóg dał człowiekowi serce do myślenia (Syr 17,6). Psalmista mówi o « zamysłach w sercu Boga samego », to znaczy o planach Bożych, które trwają z pokolenia w pokolenie (Ps 33,11). « Szczerłość serca » (3 Krl 5,9) kojarzy się z rozległą wiedzą; wyrażenie « daj mi twoje serce » może również oznaczać: « poświęć mi nieco uwagi » (Prz 23,26), a słowa « zatwardziałe serce » wyrażają myśl o zamkniętym duchu. W zależności od kontekstu znaczenie tego terminu może się zacieśniać do sfery intelektu lub przeciwnie, poza nią wykraczać. Często trzeba wyjść poza rozróżnienia psychologiczne aż do samego centrum bytu, tam gdzie odbywa się dialog człowieka z sobą samym (Rdz 17,17; Pnp 7,17), gdzie człowiek bierze na siebie jakąś odpowiedzialność i otwiera się lub zmyka przed Bogiem”.²²

Serce jest więc w antropologii żydowskiej nie tylko sumieniem, ale i źródłem, z którego wyprowadza się projekty życia. Jest ono siedliskiem osobowości człowieka, miejscem podejmowania decyzji. Tutaj też człowiek spotyka się z Bogiem, który zabezpiecza go przed zafałszowaniem serca. Serca uparte i krnąbrne (Jer 5,23), nieobrzezane (Kpl 26,4), obłudne (Oz 10,2) nie zostały odepchnięte przez Boga, ale stały się przedmiotem Jego troski. Izraelici nie

będą się już buntować, gdyż Bóg „złożył swe prawo w ich piersi i zapisze je na ich srcu” (Jer 31,33). „Serce z ciała” (Ez 36,25) oznacza jedność człowieka z Bogiem. Jedność ta staje się zasadą nowego życia, którego owocem jest miłość.

II. Nefeš

Starotestamentalny obraz człowieka nie wyczerpuje się w jego cielesności. Przy omawianiu słów *bāšār* i *leb* napotykalibyśmy swoiste otwarcie ciała ludzkiego ku takim stanom, które wymagały nowej nazwy. Niewątpliwie kluczowym słowem jest tu *nefeš*, spotykane przeszło 750 razy w Starym Testamencie.²³ Etymologicznie słowo to wiąże się z tchnieniem i takimi jego organami jak gardło i szyja, ale rozszerza swoje znaczenie na odczucie życia, żyjącą jednostkę, zaimek osobowy i liczbę osób (głów).²⁴

Psalmista modli się: „Wybaw mnie Boże, bo woda mi sięga po szyję” (*nefeš* w hbr.; Ps 69,2). U Izajasza (10,18) mowa jest o wyniszczeniu Asyrii i jej króla „od duszy do ciała”. W żadnym wypadku nie chodzi tu o dualizm dusza - ciało. *Nefeš* oznacza tu szyję, natomiast *bāšār* jest eufemizmem dla oznaczenia genitaliów. Zdanie Izajasza opisuje więc całkowitość zniszczenia Asyryjczyków.²⁵ Drugim kręgiem w rozszerzonym polu semantycznym *nefeš* jest siła życia. Tchnienie i oddech jawiły się zawsze jako najbardziej przekonujące znamiona życia. Ten, kto żyje, ma w sobie tchnienie (*nefeš*) (2 Sm 1,9). Gdy zaś umiera, uchodzi zeń dusza (Rdz 35,18) czy oddaje ducha (Jer 15,9).

Dlatego też czasami dochodzi do utożsamienia duszy z krwią (Ps 72,14). Dusza znajduje się we krwi (Kpł 17,10) jest samą krwią (Kpł 17,14; Pwt 12,23). Związek duszy z krwią jest prawdopodobnie inaczej ukierunkowany niż związek duszy z tchnieniem, niemniej u podstaw obu tych związków znajduje się istota ciała jako żywego organizmu. Ciało opuszczone przez krew i pozbawione tchnienia staje się nieżywe.²⁶

Warto tu dodać, że o związku duszy z krwią najwyraźniej mówią teksty rytualne. W Rdz 9,4 czytamy: „Nie wolno wam jeść mięsa z krwią życia”, a w Kpł 17,11 - uzasadniając zakaz spożycia krwi mówi się: „bo życie ciała jest we krwi, a ja dopuściłem ją dla was (tylko) na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganiem za życie”. Wszystko co wiąże się z życiem, pozostaje w łączności z Panem życia - Bogiem. Z tego faktu w Starym Testamencie wynikało potępienie morderstwa, zakaz spożywania krwi i użycie jej przy obrzędach kultycznych.²⁷

Od tego rozumienia *nefeš* blisko już do pojmowania jej jako zasady życia i samego ludzkiego życia (Jer 4,3). Często przeciwieństwem *nefeš* jako życia jest śmierć (Ps 49,16). Kiedy indziej powiązana jest z cierpieniem czy współczuciem (1 Sm 1,10).²⁸ W prawie zemsty wyrażenie „duszę za duszę”²⁹ można przetłumaczyć „życie za życie” (Wj 21,23). W wielu wypadkach dusza uważana jest za podstawę życia doczesnego. Gdy coś jej grozi (Wj 4,19; Ps 35,4; 3 Krl 19,10), pragnie się ją zabezpieczyć, ocalić przed śmiercią (1 Sm 19,11; Ps 6,5).

Obiektywnie rzecz biorąc „duszą” nazywa się wszystko, co żyje, czasami nawet zwierzę. Najczęściej jednak chodzi o życie ludzi. I w tym znaczeniu *nefeš* jest najważniejszym pojęciem antropologii biblijnej.³⁰ Klasyczny tekst Rdz 2,7 mówi o „tchnieniu życia”, które pochodzi od Boga i ożywia człowieka. Jahwista stosuje to wyrażenie w analogicznym znaczeniu do człowieka i zwierzęcia. W wypadku człowieka chodzi o wyjątkowy czyn Boga, który czyni człowieka jednostką pełną sił i zdolności.³¹

Egzegeci twierdzą, że rozwój znaczenia *nefeš* szedł w podwójnym kierunku.³² Mogło

ono oznaczyć formę i ruch człowieka. W obu jednak wypadkach nefeš związana jest z ciałem, bez którego nie ma żadnej egzystencji. Dlatego wyraża osobę, która może być oddzielona od innych, policzona (Rdz 12,5; 46,18; Joz 10,28; 11,11), zindywidualizowana. Owo zindywidualizowanie szło tak daleko, że nefeš oznaczała zaimek osobowy „ja” (Rdz 27,25; Jer 3,11).

„Ja” - nefeš może się wyrażać w różnorodnych dążeniach i czynnościach - zarówno biologicznych jak i duchowych. Spotykamy ją w czynnościach seksualnych (Rdz 34,3,8; Jer 2,24), w nienawiści (Ps 27,12), w pragnieniu (Ps 107 a; Jer 31,14), bólu i tragedii (1 Sm 1,10). Najważniejszym jednak odniesieniem duszy jest jej skierowanie do Boga. Murtonen mówi, że człowiek w swoim odniesieniu do Boga stanowi nefeš.³³

III. Rûah

Starotestamentalny opis człowieka nie byłby możliwy bez uwzględnienia rûah. Słowo to występuje w Starym Testamencie 389 razy i w wielu miejscach spotyka się ze znaczeniem nefeš.³⁴ Hebrajskie słowo rûah (duch) bierze początek w zdarzeniu fizycznym, jakim jest powiew wiatru. Wiatr pozwalał doskonale wyrazić ludziom zarówno płynność życia jak i moc, z którą jest ono związane. Bez rûah nie istnieje życie, którego źródło znajduje się poza człowiekiem. Rûah jest więc mocą i niewidocznością. Pojęcie to wkroczyło do antropologii z kosmologii i teologii.³⁵

Dalszy rozwój semantyczny przyniósł podwójną parę znaczeń: oddech - tchnienie życia, duch życia oraz wiatr - duch Jahwe, charyzmat, dar Boga.³⁶

J. Guillet pisze: „Podobnie jak wicher dla ziemi wielkiej i bezwładnej, tak oddech, słaby i nierówny, jest dla ciała w całej jego masie tą siłą, która unosi i ożywia. Człowiek nie panuje nad swoim oddechem, choć nie może się bez niego obejść, a kiedy oddech ustanie, człowiek umiera. Podobnie jak wiatr ale w sposób bardziej bezpośredni, oddech, zwłaszcza ludzki, pochodzi od Boga (Rdz 2,7; 6,3; Job 33,4) i wraca do niego w chwili śmierci (Job 34,14n; Ekl 12,7; Mdr 15,11)”³⁷

Boże tchnienie ożywia ciało człowieka (Rdz 2,7). Z drugiej strony wszystkie wrażenia i wzruszenia człowieka wyrażają się w jego oddechu: strach (Rdz 41,8), gniew (Sdz 8,3), radość (Rdz 45,27). W najstarszych fragmentach Starego Testamentu rûah, w odniesieniu do człowieka, wyraża szczególną moc, która pochodzi od Boga i udzielona zostaje poszczególnym jednostkom. Później rûah nie jest już przywilejem niektórych, ale nieodłączną, twórczą siłą życia.

IV. Relacje między bāšār, nefeš i rûah

Powstaje pytanie jaki jest stosunek rûah od nefeš i bāšār w człowieku oraz rûah Jahwe do rûah człowieka. Odpowiedzieć można najpierw na drugie pytanie, ponieważ wyraża ono pierwotniejszą i bardziej odczuwaną relację człowieka. Wyżej powiedzieliśmy, że słowo rûah trafiło do antropologii z kosmologii i teologii starotestamentalnej. U Iz 31,3 czytamy: „Egipcjanie to ludzie, a nie Bóg; ich konie to ciało, a nie duch”. Prorok wyraża tu dynamiczną moc Ducha Jahwe, który przemienia pustynię w sady (Iz 32,15).

W dynamizmie Ducha Jahwe zawarte są Jego plany. Tym samym pojawia się element etyczny w procesie życia.³⁸ Według Ducha Jahwe dokonuje się wzrost Ludu Wybranego. On przemienia kamienne serca Żydów w serca z ciała (Ez 36,26). Jego działanie widoczne jest w

życiu proroków. Duch Jahwe działał przez nich w kierunku realizacji historii zbawienia. Nie było przy tym żadnego ubóstwiania człowieka w Izraelu, ani też najmniejszego śladu politeizmu czy panteizmu. Bieder pisze: „Człowiek raczej podlega tej Mocy (Boga), ale sam nią nie jest; człowiek jest *bāšār*, a nie *rûah*. Dalej: *rûah* Jahwe jest działaniem Boga, które jest doświadczane, ale nie jest przenikalne. Nie wiadomo kiedy i jak jest ono skuteczne”.³⁹

W samym człowieku *rûah*, *nefeš* i *bāšār* określają oddzielne pola działań. Jeśli nawet *rûah* wyraża wrażenia i wzruszenia, to jednak zawsze chodzi o takie, które wyróżniają się ekstremalną intensywnością lub słabością. Mówiąc inaczej, *rûah* w człowieku określa te odczucia, które panują nad wolą człowieka. Dlatego, według Jacoba, *rûah* nie oznacza zaimka osobowego,⁴⁰ nawet w tych miejscach, gdzie przyjmuje znaczenie *nefeš* (Iz 26,9; Job 7,11; Koh 3,21; 11,5).

Nigdy też *rûah* nie jest związany z określonym organem. Czasami słowo to występuje w miejscach, gdzie oczekivalibyśmy słowa serce (*leb*), albo też serce i duch występują razem (Wj 35,21; Ps 34,19; 51,19; 78,8). I tutaj jednak serce wyraża wewnętrzność, *rûah* natomiast bardziej siłę napędową.

W późniejszych tekstach starotestamentalnych istniała tendencja do pewnej psychologizacji *rûah*. W Pwp 2,30 czytamy o Sichonie, że Bóg Jahwe „uczynił nieustępliwym jego ducha i twardym jego serce”. Lys tłumaczy tutaj *rûah* nie jako potencjalność, ale osobowe centrum woli.⁴¹ Jednak większość egzegetów uważa, że *rûah* użyte jest tu paralelnie do *leb*.⁴² Mimo tych zbieżności znaczeniowych, nigdy w Starym Testamencie nie doszło do utożsamienia *rûah* i *bāšār*. Co najwyżej da się stwierdzić związek *nefeš* z *rûah*. Ten ostatni jest warunkiem *nefeš* w tym sensie, że reguluje jej siłę życia. Jacob wyraża to formułą: „kiedy zabraknie *nefeš* jednostka umiera; jednak bez *rûah* *nefeš* nie jest prawdziwą *nefeš*”.⁴³

Streszczając analizowane wyżej znaczenia słów *bāšār*, *nefeš* i *rûah* trzeba powiedzieć:

1. Żadne z słów określających człowieka nie odziela się znaczeniowo radykalnie od innych. Antropologia żydowska jest monistyczna w tym sensie, że człowiek widziany jest jako całość ożywiona.
2. Człowieka ujmuje się w konkretnej sytuacji życiowej. Stary Testament nie widzi człowieka jako bytu abstrakcyjnego, ale zawsze w relacji do czegoś innego. Owo odniesienie wyraża się cieleśnie.
3. Każde ze słów określających człowieka wyraża całość egzystencji ludzkiej z różnych punktów widzenia. *Bāšār* wyraża zewnętrzną postać, *nefeš* siłę życiową, *rûah* zaś twórczą siłę, która pochodzi od Boga.⁴⁴
4. Wszystkie słowa, odnoszące się do człowieka, wyrażają jego byt a nie posiadanie. Człowiek jest ciałem a nie posiada ciała. To sam jest z *nefeš*.
5. Słowo *bāšār* nigdy nie jest odnoszone do Boga; oznacza człowieka żyjącego, zależnego od odnawiającego tchnienia Boga.
6. Stary Testament potwierdza dualizm stworzenie - Stwórca odrzucając dualizm dusza - ciało. „Będąc daleko od tego, by stanowić jedną „część” tworzącą z ciałem istotę zwaną człowiekiem, dusza oznacza całego człowieka jako byt ożywiony duchem życia. Mówiąc ściśle nie zamieszkuje ona w ciele, lecz wyraża się poprzez ciało, które również, jako część materialna, określa człowieka całego. Według Semitów tchnienie nie da się oddzielić od ciała, które ożywia”.⁴⁵

Przypisy:

¹ Por. H.Ringeling, *Ethik des Leibes. Auf dem Weg zu neuen Formen*, Hamburg 1965; H.W.Wolff,

Menschliches, München 1971; A. Caquot, *Les Dances Sacrées en Israel et à l'Entours*, Ed. du Seuil, Paris 1963; F. Bammel, *Das Heilige Mahl im Glauben der Völker*, Gütersloh 1950; H.F. Richter, *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im AT und seiner Umwelt*, Frannkfurt am Main 1978; H. Haag, *Und du sollst fröhlich sein. Lebensbejahung im AT*, Stuttgart 1978; K. Seybold, U. Müller, *Krankheit und Heilung*, Stuttgart 1978; F. Weinreb, *Leiblichkeit. Unser Körper und seine Organe als Ausdruck des ewigen Menschen*, Weiler im Allgäu 1987.

² G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 128.

³ Por. J.P. Fiorenza, J.B. Metz, *Der Mensch als Einheit von Leib und Seele*, MySal, II, s. 584-585.

⁴ Por. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961, s. 10-22.

⁵ Por. M. Krieg, *Leiblichkeit im Alten Testament*, w: M. Krieg, H. Weder, *Leiblichkeit*, Zürich 1983 (Theologische Studien 128), s. 9.

⁶ J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, s. 125.

⁷ Por. W. Schmidt, *Anthropologische Begriffe im Alten Testament*, EvTh 24(1964), s. 387; Por. G. Pidou, *L'homme dans l'Ancien Testament*, w: C.J. Bleeker, red., *Anthropologie Religieuse*, Leiden 1955, s. 155-165.

⁸ Por. E. Jacob, *Die Anthropologie des Alten Testaments*, TWNT, IX, s. 619; D. Lys, *L'Arrière-plan et les connotations vétérotestamentaires de sarx et de soma*, w: Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible, *Le corps et le Corps du Christ dans la Première Épître aux Corinthiens*, Paris 1983, s. 54.

⁹ Por. Lys, dz. cyt., s. 55; G. Gerleman, *Basar-Fleisch*, ThAT, I, 376-379.

¹⁰ Por. Baumgärtel, *Fleisch im Alten Testament*, (art. Sarks -B) TWNT, VII, s. 105.

¹¹ Por. Krieg, dz. cyt., s. 10.

¹² Por. X. Léon-Dufour SJ, *Ciało*, w: Tenże, Red., *Słownik Teologii Biblijnej [STB]*, Poznań - Warszawa 1973, s. 141; N.B. Bratsiotis, *Basar*, TWNT, I, 850-867.

¹³ Por. A.R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949, s. 83.

¹⁴ Por. Jacob, *iw.*, s. 621.

¹⁵ Por. Tamże, s. 621; P. Lamarche SJ, *Głowa*, STB, s. 282-283.

¹⁶ Por. Weinreb, dz. cyt., s. 40-42.

¹⁷ A. Ridouard, *Ramię i ręka*, STB, s. 825-853.

¹⁸ Por. F. Stolz, *Art. Leb-Herz*, THAT, I, 861-867; H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testament*, München 1977, s. 68-95.

¹⁹ Por. Jacob, *art. cyt.*, s. 623.

²⁰ Por. Krieg, *dz. cyt.*, s. 11.

²¹ Por. G.F. Oehler, *Art. Herz*, RE, VI, (1854-1868) 16.

²² J. de Fraine SJ, A. Vanhoye SJ, *Art. Serce*, STB, s. 871.

²³ Por. D. Lys, *Nèphesh. Histoire de l'Ame dans la Révélation d'Israël au sein des Religions proche-orientales*, Paris 1959, s. 116. Autor podaje 757 wypadków użycia nefeš, podczas gdy inni mówią o 755. Por. Jacob, *art. cyt.*, s. 614; J.H. Becker, *Het Begrip Nefesi in het Oude Testament*, Amsterdam 1942, s. 117.

²⁴ Por. O. Schilling, *Geist und Materie in biblischer Sicht. Ein exegetischer Beitrag zur Diskussion um Teilhard de Chardin*, Stuttgart 1967, s. 35-36.

²⁵ Por. O. Sander, *Leib - Seele - Dualismus in AT?* ZAW 77 (1965) s. 329-332.

²⁶ Por. Jacob, *art. cyt.*, s. 615.

²⁷ C. Spicq OP, P. Grelot, *Art. Krew*, STB, s. 393-394.

²⁸ Por. Krieg, *dz. cyt.*, s. 12.

²⁹ Por. Schilling, *iw.*, s. 36.

³⁰ Por. A. Murtonen, *Thy living Soul*, Stud Or 23(1958) z. 1, s. 11.

³¹ Por. J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen*, Stuttgart 1962, s. 22.

³² Por. Tamże, s. 81; Jacob, *art. cyt.*, s. 617.

³³ Por. Murtonen, *iw.*, s. 50.

³⁴ Por. W. Bieder, *Art.: Geist im Alten Testament*, TWNT VI, s. 357-360; D. Lys, „Ruach” le souffle

dans L'AT, Paris 1962; W. Schmidt, art.cyt., s.374-388; Jacob, art.cyt., s.625-628; J.P. Fiorenza, J.B. Metz, dz.cyt., s.591.

³⁵ Po. Jacob, art.cyt., s.625.

³⁶ Por. Schilling, dz.cyt., s.44-45.

³⁷ J. Guillet, Art. Duch, STB, s.224.

³⁸ Por. Bieder, jw., s.363.

³⁹ Tamże, s.364.

⁴⁰ Por. art.cyt., s.626-627. Innego zdania jest Schilling, który pisze: „Wenn rûah trotzdem zum erweiterten Personalpronomen geworden ist so geschah es nicht aus dem Gedanken, dass der Geist die Person sei, sondern von der Verbindung zum Lebensprinzip her”. Dz.cyt., s.48.

⁴¹ Por. Lys, „Ruach” le souffle dans L'AT, dz.cyt., s.349.

⁴² Por. Scharbert, dz.cyt., s.40.

⁴³ Jacob, jw., s.626.

⁴⁴ Fiorenza i Metz piszą: „Nefes ist der Mensch, soweit er auf etwas aus ist; rûah, soweit er unter der charismatischen Führung Gottes im Dienste der Verheissungsgeschichte lebt; bâsar ist er soweit er in der Verwandtschaft und Mitmenschlichkeit des Volkes gegenüber steht”. jw., s.592.

⁴⁵ X.Léon-Dufour SJ, Art. Dusza, STB, s.238.