

LECH STACHOWIAK

## JAK ROZUMIEĆ BIBLIJNE WYPOWIEDZI O CZŁOWIEKU

Nowożytna teologia stawiała zawsze pod adresem biblistyki pytania o strukturę i rolę człowieka w spisanych przekazach objawienia. Od chwili, kiedy człowiek zajął najpierw poczesne, następnie dość zasadnicze miejsce w refleksji teologicznej, pytanie to nabierało coraz to nowego sensu. Najczęściej chodziło o konfrontację obowiązującej w teologii koncepcji filozoficznej, psychologicznej czy nawet antropologicznej z danymi biblijnymi. Do niemal typowych zagadnień, jeszcze dziś zresztą dyskutowanych<sup>1</sup>, należał stosunek między biblijną i grecko-hellenistyczną strukturą człowieka. Zastanawiano się, czy istniało specyficznie biblijne spojrzenie na człowieka, czym ewentualnie się różniło od ogólno-semickich wzorów oraz czy i w jakim stopniu zetknięcie się myśli objawionej ze światem kultury hellenistycznej doprowadziło do zmiany poglądów na człowieka w Starym i Nowym Testamencie.

Na pytania te odpowiadano zgodnie z przyjętymi założeniami hermeneutycznymi nauk biblijnych. Najpierw gromadzono wszelkie dane biblijne o człowieku, jego życiu, działaniu organów życia wyższego, religijnego, o jego śmierci ewt. dalszym trwaniu. Nie jest zadaniem niniejszego referatu przedstawiać *in extenso*, ani nawet w zarysach te ciekawe próby, które utorowały drogę do bardziej współczesnej antropologii biblijnej<sup>2</sup>. Warto jedynie przypomnieć kilka klasycznych tematów tego etapu refleksji biblijnej, które zachowały do dziś pełną swą aktualność. A więc czy specyficznie biblijna koncepcja człowieka, jaką stwierdzono, uważa go za jedną, niepo-

<sup>1</sup> Por. A. M. Dubarle, *La Bible a-t-elle une doctrine sur l'âme et le corps?*, *Recherches et debates* 35 (1961) s. 1803—2000; H. Haag, i P. Möhrers, *Ursprung und Wesen des Menschen*, Tübingen 1966; L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka (monizm czy dualizm?)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2 Warszawa 1968 s. 209—226.

<sup>2</sup> Przegląd współczesnych problemów antropologii teologicznej wraz z obszerną bibliografią podaje J. Krasinski, *Rola antropologii w teologii dogmatycznej*. „*Antropocentryczny zwrot*”, *Ateneum* Kapł. 79 (1962) 152—170.

dzielną całość psychofizyczną, czy też można mówić o pewnej złożoności antropologicznej? Czy w pismach biblijnych stwierdzalne są ślady dualizmu antropologicznego, znanego dobrze w środowiskach pozabiblijnych? Jaki sens przysługuje w Biblii podstawowym pojęciom antropologicznym? Pytanie te domagają się nie tyle nowych odpowiedzi, ile głębszych uzasadnień teologicznych. To samo należy powiedzieć o konkluzjach antropologii biblijnej tak negatywnych jak pozytywnych. Już dawno stało się oczywiste, że pisma biblijne o tak różnej prehistorii, napisane na tak znacznej przestrzeni czasu i w tak różnych środowiskach, zakładają bardzo zróżnicowane dane o człowieku. Co więcej żadna z ksiąg nie przekazuje nawet podstawowych zasad teoretycznych antropologii, ale jedynie okolicznościowe wypowiedzi. Dotyczą one wyłącznie konkretnych przejawów życia religijnego człowieka i właśnie ono a nie człowiek jako taki stanowi główny przedmiot zainteresowania autorów. Zestawianie tych wypowiedzi zakładających bardzo różne chronologicznie, lokalnie i merytorycznie sytuacje życiowe, w jedną całość, mogłoby łatwo doprowadzić do sztucznego obrazu biblijnego człowieka. Taki obraz nie odpowiadałby w pełni właściwie żadnej z poszczególnych wypowiedzi. Dlatego też współczesna antropologia biblijna wymaga nieco innych zasad hermeneutycznych. Główny punkt jej zainteresowania przesunął się z badań nad strukturą człowieka, z których bynajmniej nie zrezygnowała, na jego relację do Boga i do świata, na zrozumienie jego egzystencji religijnej, na jego rolę w społeczności dawnego i nowego ludu Bożego, na wynikające stąd konsekwencje etyczne. Takie spojrzenie odsłania wiele nowych wartości, specyficznie teologicznych, podatnych na konfrontację ze współczesną rzeczywistością. Tym samym daje ono pełniejszą odpowiedź na pytania stawiane obecnie przez teologię i spełnia rolę nie tylko źródła, ale i łącznika między poszczególnymi jej gałęziami.

Pogłębione spojrzenie na rolę człowieka w Biblii jest konsekwencją różnych czynników, częściowo od siebie niezależnych. Współczesna krytyka biblijna ukazała wiele wypowiedzi biblijnych w zupełnie nowym świetle. Najpierw stwierdziła w Biblii szereg równoległych tradycji o długiej niekiedy historii; ich spojrzenie na człowieka było różne, ulegało rozwojowi, krytyce, a nawet dewaluacji. Dziś już nie ulega wątpliwości, że nie można przypisywać analogicznej koncepcji człowieka tradycji mądrościowej i prorockiej, podobnie jak nie można identyfikować spojrzenia na człowieka w tradycji jahwistycznej, elohistycznej i kapłańskiej<sup>3</sup>. Każda z nich wymaga

---

<sup>3</sup> Wykazał to przekonująco J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1967<sup>2</sup>.

starannego opracowania monograficznego, wykazującego obok niewielu wspólnych komponentów człowieka, samodzielną refleksję, konfrontację lub krytykę innych poglądów. By przytoczyć jeden tylko przykład, człowiek tradycji mądrościowej księgi Przysłów realizuje zasadniczo ideały szczęścia doczesnego zidentyfikowane od czasu do czasu z bojaźnią Bożą, podczas gdy w Psalmach taka postawa ulega krytyce na rzecz postawy czysto religijnej, dyktującej życie z Bogiem i całkowitą zależność od Niego. Jeszcze bardziej komplikują zagadnienie antropologii księgi mądrościowe o tendencjach polemicznych, np. Job czy Kohelet. Ten ostatni podejmuje nawet formalną polemikę z wyobrażeniami współczesnymi o roli życiodajnego czynnika człowieka i jego losie: „Któż pozna czy siła życiowa synów ludzkich idzie w górę, a siła życiowa zwierząt zstępuje w dół do ziemi?”<sup>4</sup>.

W tym trudnym zadaniu antropologii biblijnej przychodziły z pomocą rozważania historyczno-literackie. Doprowadziły one niejednokrotnie do źródła określonych poglądów na człowieka, do ich teologicznej genezy, i pozwoliły tym samym ustalić oryginalny wkład objawionej myśli do antropologii. Historia redakcji nauczyła odczytywać w poszczególnych warstwach ksiąg natchnionych ślady kolejnych, nieraz ścierających się poglądów. Z kolei egzystencjalne ujęcie, jakie dyktuje filozofia, nakazały spojrzeć bibliście nieco inaczej na wypowiedzi Pisma św. o człowieku. Zwróciło uwagę na teksty nie mówiące wiele albo nic o strukturze wewnętrznej człowieka, ale zdradzające oczywiste dla zdradzające oczywiste dla ówczesnego świata założenia. Zespół tych założeń, na ile dotyczy on zrozumienia siebie przez człowieka w świecie swojej kultury i współczesności określany technicznie terminem niem. *Selbstverständnis*<sup>5</sup>, pozwala często na znacznie głębszy wgląd w antropologię biblijną niż zestaw formalnych danych o człowieku, zebranych i uszeregowanych systematycznie z całej Biblii. Zresztą obie drogi zmierzające do odtworzenia wyobrażeń o człowieku dopełniają się wzajemnie i kontrolują.

Nowe spojrzenie posoborowej teologii dowiodło niezbicie, że do zadań Biblii należy także ustalenie antropologicznego tła grzechu, usprawiedliwienia, życia wiecznego i zmartwychwstania, a nadto

---

<sup>4</sup> Koh 3, 21. Kohelet wydaje się walczyć z pierwszymi, (pojawiającymi się w księgach biblijnych dopiero w okresie machabejskim) zwiastunami antropologicznymi spekulacji na temat życia ponaddoczesnego. Por. R. Kroeber, *Der Prediger*, Berlin 1963 s. 136.

<sup>5</sup> Termin ten powstały w kołach egzystencjalnej teologii niemieckiej przyjął się następnie w całej współczesnej teologii tak niekatolickiej jak katolickiej.

wielu wypowiedzi chrystologicznych. Konkluzje antropologiczne biblisty należą już często do teologii dogmatycznej, moralnej czy życia wewnętrznego. Oczywiście, poszczególne aspekty teologii różnią się metodami pracy naukowej, zasadami hermeneutycznymi, argumentacją, tym nie mniej zdążają do jednego celu. Toteż następujące rozważania będą nie tyle wykładem antropologii biblijnej w najważniejszej jej treści, ile próbą wskazania drogi interpretacji antropologicznej podstawowych wypowiedzi biblijnych.

Przede wszystkim należy zaznaczyć, że w swych wypowiedziach Pismo św. nie posługuje się prawie nigdy abstrakcyjnym pojęciem człowieka lub człowieczeństwa. Człowiek jest tu zawsze konkretem — choć często rozumianym w ramach zbiorowości — żyjącym na świecie, ale powiązany z Bogiem i innymi ludźmi wielorakimi więzami. Nawet bardzo ogólne wypowiedzi w sensie np. antropopatycznego żalu Boga nad stworzeniem człowieka (Rdz 6,6) czy stwierdzenia ograniczoności jego życia (Rdz. 6,3) odnoszą się nie do natury ludzkiej, ale do ludzi jako zbuntowanych przeciw Bogu i prowadzących życie sprzeczne z Jego zbawczą wolą<sup>6</sup>. Podstawą jedności i solidarności człowieka w nagrodzie, odpowiedzialności czy cierpieniu jest nie przyjęta w świecie pogańskim świadomość przynależności do tego samego rodzaju ludzkiego<sup>7</sup>, ale do jednego teokratycznego ludu Bożego, związanego tym samym przymierzem z Bogiem, obdarzonego tym samym Prawem, prowadzącego ten sam dialog z Bogiem w swojej historii.

Dialog ten między Bogiem-Stwórcą a człowiekiem, członkiem Jego społeczności, ma charakter osobowy. Cechuje go swoista dialektyka. Z jednej strony postawiony u szczytu wszelkiego stworzenia jako obraz Boga (Rdz 1,26), panuje nad wszystkimi niższymi bytami, z drugiej występuje jako stworzenie bezsilne, potrzebujące uwznioślającego daru Bożego. Nie są to dwie genetycznie różne koncepcje zrodzone w różnych środowiskach teologicznych, ale występują w Biblii w różnych proporcjach, zależnie od uwarunkowań zbawczo-historycznych i historycznych ludu Bożego.

Dziś nie wystarczy powiedzieć, że dialog ten oscyluje między trzema ściśle antropologicznymi elementami: duchem, życiodajnym pierwiastkiem i ciałem<sup>8</sup>; nie wystarczy także stwierdzić, że w każ-

<sup>6</sup> Obszerniej o Rdz 6,1—4 zob. J. Scharbert, *Traditions- und Redaktionsgeschichte von Gn 6,1—4*, BZ NF 11 (1967) s. 66—78.

<sup>7</sup> W formie poetyckiej ujął ją najpełniej Terencjusz (*Heautontim.* 1,1): *Homo sum, humani nil a me alienum puto.*

<sup>8</sup> Podstawowe informacje na ich temat zawierają współczesne encyklopedie i słowniki biblijne — por. szceg. *Mysterium Salutis* t. 2, Einsiedeln 1967 s. 584—602 oraz *Sacramentum Mundi* t. 1, Freiburg 1968 s. 168—176. Przekład polski współczesnego *Słownika Teologii Biblijnej* znajduje się

dym z tych trzech elementów może przejawiać się cała osobowość człowieka. Antropologii biblijnej chodzi o teologiczne konsekwencje roli każdego z nich. Co wyraża *nefeš* — życiodajna siła — dla religijnej egzystencji człowieka? Jeżeli wydaje się zakładać pewne ukierunkowanie życia<sup>9</sup>, to w jakim znaczeniu jest ona podatna na konfrontację z grecką *psyché*, którą przecież podejmuje z konieczności Nowy Testament? Czy jej rolę w nowej zbawczej rzeczywistości zbawienia i odrzucenia należy rozumieć „neutralnie” w sensie starotestamentalnym, czy raczej jako podmiot nowego życia, któremu zagraża jedynie śmierć eschatologiczna?<sup>10</sup> Jeżeli *rûh* (duch) wyraża człowieka żyjącego pod znakiem charyzmatycznego działania Bożego<sup>11</sup>, a w każdym razie jako posiadacza pierwiastka Bożego, w jakim stosunku pozostaje do niego i jego osobowości transcendentny Duch św., janowy Paraklet, świadek prawdy<sup>12</sup> oraz świat innych duchów transcendentnych<sup>13</sup>? Bardzo ważnym zagadnieniem w etyce między- i nowotestamentalnej, gdzie duch odgrywa dominującą rolę, będzie ustalenie sensu określenia *pneuma*. Inaczej będzie przedstawiała się ocena moralna postępowania, jeśli go rozumieć jako czynnik transcendentny lub też jako aspekt osobowości człowieka wspomaganej intensywnie przez tego Ducha. Łatwość z jaką przechodzi pozabiblijna literatura qumrańska<sup>14</sup> i międzyte-

---

w druku. Na uwagę zasługują także odnośne hasła opracowane w *Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament* (*sarx* — t. VII s. 98—151; *soma*, tamże s. 1024—1091, w przygotowaniu jest art. *psyche*) oraz w *Theolog. Wörterbuch zum Alten Testament* (*bšr* — t. I s. 850—867; *šš* — tamże s. 238—252).

<sup>9</sup> Por. W. Schmidt, *Anthropologische Begriffe im Alten Testament*, *Evang. Theologie* 24 (1964) s. 374—388, zwł. s. 371—381.

<sup>10</sup> Współczesna antropologia biblijna skłania się do zrozumienia śmierci jako naturalnej konsekwencji ograniczoności istnienia człowieka. Niektóre późniejsze teksty — szczególnie pochodzenia apokaliptycznego — rozumieją śmierć w sensie definitywnego odrzucenia eschatologicznego („śmierć druga”). S. Haag (*Bibliche Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*<sup>5</sup>, Stuttgart 1967, s. 55) zalicza do tej kategorii również wypowiedź *Mdr* 2,24.

<sup>11</sup> Ten aspekt podkreśla szczególnie tradycja jahwistyczna. Oprócz tego może „duch” (*rûh*) oznaczać wykładnik religijnego życia człowieka, które później (w tradycji deuteronomicznej) określa „pierwiastek życiodajny” (*nefeš*). Dokładniej zob. J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele*, s. 80.

<sup>12</sup> Por. A. M. Kothgasser, *Dogmenentwicklung und die Funktion des Geistparakleten nach den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils*, Roma 1969; J. B. Patrick, *The Promise of the Paraclete*, *Biblioth. Sacra* 127 (1970) s. 333—345.

<sup>13</sup> Por. P. van Imschoot, *Geist*, *BL Einsiedeln* 1968<sup>2</sup> s. 535—536.

<sup>14</sup> Zob. zwł. F. Nötscher, *Geist und Geister in den Texten von Qumran*, w: *Mélanges Bibliques en l'honneur de A. Robert*, Paris 1959 s. 305—315; L. Stachowiak, *Teologiczny temat dwóch duchów w pismach qumrańskich*, *Zeszyty Naukowe KUL* 10 (1967) s. 37—52.

stamentalna — od sensu transcendentnego do antropologicznego „ducha” świadczy o tym, że autorom chodziło o nadrzędne działanie zbawcze Boże. W każdym razie te rozważania antropologiczne na temat roli ducha stanowią owocne wprowadzenie do teologii zamieszkania Ducha św. w chrześcijaństwie (por. Rz 8,11). Ciało jako wyraz solidarności międzyludzkiej, jest wykładnikiem słabości i przemijalności człowieka aż do radykalnego przeciwieństwa wobec Boga. To ostatnie rozwinięcie dopiero antropologia międzytestamentalna i nowotestamentalna, podczas gdy w ST ciało wyraża przede wszystkim sytuację człowieka jako bytu stworzonego przed Bogiem a zatem o ograniczonej egzystencji<sup>15</sup>, Syr 17,1—2 mówiąc o stworzeniu człowieka przez Boga stwierdza, że mimo mocy i podobieństwa do Boga, ludzie posiadają odliczone dni i odpowiedni czas swego bytowania. Tak rozumiane ciało nie stanowi źródła antropologicznego ani podmiotu grzechu, ale jest najpodatniejszym nań czynnikiem. Zarówno Stary jak Nowy Testament wie, że decyzja grzechu bierze początek w sercu: tam dokonuje się i dojrzewa decyzja za lub przeciw woli Boga<sup>16</sup>. Tym niemniej dla autora bardzo starego, prawdopodobnie pochodzącego z tradycji kapłańskiej tekstu Rdz 6,3 właśnie ciało stanowi zagrożenie dla „ducha” zrozumianego jako moc Boża udzielona człowiekowi na czas życia<sup>17</sup>. Ami pierwotna forma tekstu ani ponowne jego odczytanie w okresie niewoli babilońskiej<sup>18</sup> nie przedstawia ciała jako aktywnego czynnika antropologicznego zachęcającego do grzechu. Zasadniczą zmianę wprowadzi dopiero apokaliptyka i Nowy Test. zastępując teologiczne uzasadnienie stosunku człowieka do Boga koncepcją dwóch sfer sfery doczesności popadłej pod panowanie szatana, której wykładnikiem jest ciało i sfery Bożej, której wykładnikiem nadal jest duch. Interpretując antropologiczne uwarunkowania grzechu nie wolno zapominać, że najstarsze przekazy podkreślają bunt przeciw Bogu przede wszystkim jako fakt — i to decydujący — wprowadzający dysharmonię w zbawcze zamiary Boże. Założenia antropologiczne służą bardziej do naświetlenia tła tego wydarzenia niż podają jego uzasadnienie lub przyczynę<sup>19</sup>: ciało umożliwiło uwikłanie się

<sup>15</sup> Por. *Mysterium Salutis* t. II s. 593 n.

<sup>16</sup> Por. J. Schreiner, *Persönliche Entscheidung vor Gott nach biblischem Zeugnis*, Bibel und Leben 6 (1965) s. 112—115.

<sup>17</sup> J. Scharbert, *Traditions- und Redaktionsgeschichte*, dz. cyt., s. 74 uważa, że autor wypowiedzi rozumiał zapewne oba czynniki antropologiczne jako przeciwstawne w pewnym sensie.

<sup>18</sup> W obecnej swej formie tekst Rdz 6,1—4 pochodzi prawdopodobnie z czasów Ezechiela, z którym wykazuje pewne podobieństwa (por. Ez 37, 6). Historia redakcji tego tekstu pozostaje nadal sporna.

<sup>19</sup> R. Pesch (*Anthropologie*, w: *Sacramentum Mundi* t. I s. 171) pisze na ten temat: „Jednak wystąpienie grzechu w Biblii stanowi raczej ontyczne

w grzech człowieka, stanowi dogodny teren jego rozwoju<sup>20</sup>. Późniejsze spekulacje na temat dwóch duchów ścierających się w człowieku<sup>21</sup>, dwóch skłonności czyli *jesarîm*<sup>22</sup> stanowią jedynie antropologiczną próbę uzasadnienia etycznej rozterki człowieka, analogiczną do koncepcji dwóch sfer: Bożej i szatana.

Komentując antropologiczne wypowiedzi Nowego Testamentu, należy pamiętać o trzech podstawowych założeniach. Pierwsze to zasadnicza kontynuacja antropologicznej linii staro- i międzytestamentalnej, jeśli chodzi o jego podstawową strukturę. Piszący w jęz. greckim autorzy posługują się częściowo z konieczności, częściowo świadomie nowymi, właściwymi antropologii greckiej terminami, jak „dusza” (*psyché*), „rozum” (*nous*), „sumienie” (*syneidesis*) itp. Nie są to jednak terminy w tradycji biblijnej całkowicie nowe; częściowo przygotowała je LXX, a jeszcze bardziej kontynuująca rozwój starotestamentalnej antropologii niekanoniczna literatura międzytestamentalna. Konfrontacja jednak między treścią biblijną a grecko-pogańską nie jest ani w tych tekstach ani w Nowym Testamencie jednolita, toteż o znaczeniu np. wypowiedzi o „duszy” (*psyché*) w sensie bardziej hebrajskiego *nefeš* czy helleńskiej *psyché*, autonomicznej i nieśmiertelnej, musi decydować rzetelna, współczesna egzegeza a nie aprioryczne zasady antropologiczne. By przytoczyć tylko jeden z trudniejszych przykładów, Mt 10,28 przestrzega przed lękiem w stosunku do tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą, a zaleca lęk przed tym, który i ciało i duszę może zatracić w piekle. W pierwszym członie zostało wyrażone — jak się wydaje — specyficznie greckie przeciwieństwo między duszą a ciałem<sup>23</sup>, którego ST nie znał w tym sensie<sup>24</sup>. Gdy jednak wypowiedź rozważyć w kontekście traktującym o ewentualności męczeństwa, główny akcent wypowiedzi nie spoczywa na perspektywie podtrzymania życia przez nieśmiertelną duszę, w wypadku gdy ciało zginie, choć temu bynajmniej nie przeczy. Nieśmiertelna dusza nie

---

i zbawczo-teologiczne wydarzenie niż związane z czasem; wspólnota w przeciwstawnej zbawieniu sytuacji (*Unheilsgemeinschaft*) jest przedstawiona jako fakt a nie uwarunkowanie biologiczne”.

<sup>20</sup> Koncepcje „uwikłania się w grzech” rozwija praca zbiorowa czterech austriackich teologów: *Ist Adam an allem schuld?, Erbsünde oder Sündenverflochtenheit?*, Innsbruck 1971 (por. recenzję autora, która ukaże się w *StThVars.* w bieżącym roku).

<sup>21</sup> L. Stachowiak, *Teologiczny temat dwóch duchów*, art. cyt. 38nn.

<sup>22</sup> Por. szczeg. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1955 s. 20—35 oraz L. Stachowiak, art. cyt. s. 41 z uw. 26.

<sup>23</sup> Zob. L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja*, art. cyt. s. 211 oraz *Theolog. Wörterbuch zum Neuen Test.* t. VII s. 1025—1042.

<sup>24</sup> Wyjątek stanowi księga Mądrości, gdzie wpływy filozofii greckiej są wyraźne w antropologii (2, 22n; 3,4).

jest sama podmiotem zbawienia: jest nim dusza z ciałem, czyli cały człowiek, wskrzeszony przez zmartwychwstanie, i cały człowiek może ulec śmierci eschatologicznej. Także tutaj chodzi raczej o pouczenie „co się stanie po śmierci męczeńskiej” niż o antropologiczną strukturę człowieka<sup>25</sup>. Jeden z ostatnich większych komentarzy katolickich P. Gächtera nie wzmiankuje wcale o znaczeniu antropologicznym wypowiedzi, a tekst rozumie jako zaostrenie obowiązku wyznawania Jezusa i połączoną z nim decyzję o życiu wiecznym czy odrzuceniu<sup>26</sup>.

Drugim założeniem nader często zaniedbywanym w dyskusjach antropologicznych Nowego Testamentu — jest ich charakter chrystologiczny. Dla natchnionych autorów najpełniejszym wyrazem nieprzejrzanego ciągu pokoleń ludzkich jest Chrystus, prawzór „nowego człowieka” i głowa nowej społeczności ludzkiej. Tym samym wypowiedzi antropologiczne Nowego Testamentu nabierają jednocześnie wymiarów soteriologicznych. O odnowieniu wewnętrznym człowieka i głębokiej przemianie zdążającej ku zmartwychwstaniu eschatologicznemu decyduje zbawczy akt Boży w Chrystusie: przynależność do Niego czy odrzucenie Go wyrażone jest w kategoriach antropologicznych. U Pawła będzie to duch i ciało<sup>27</sup>, człowiek nowy i stary<sup>28</sup>, „zewewnętrzny” i „wewnętrzny” (2 Kor 4,16), u Jana wyraża to samo dewaluacja wszelkich mierników czysto ludzkich<sup>29</sup> na rzecz afirmacji wiary w posłannictwo Jezusa Chrystusa. Sytuację człowieka w świecie kwalifikuje w czwartej Ewangelii „pochodzenie z góry”, dziecięstwo Boże, lub z dołu, co wyraża przynależność do szatana<sup>30</sup>. O samym procesie odrodzenia — w sensie antropologicznym — Jan mówi niewiele; „zrodzenie z Boga” (J 1;13; 1 J 2,29; 3,9; 4,7; 5,1), podobnie jak zrodzenie „z góry” (J 3,3) i z „ducha” (1 J 3,5—6) wyraża zasadniczo treść soteriologiczną<sup>31</sup>, choć widzi decydującą sytuację człowieka między sferą ciała i ducha<sup>32</sup>.

Trzecim wreszcie, niesłychanie ważnym czynnikiem właściwego ukierunkowania antropologii biblijnej — to eschatologiczny charak-

<sup>25</sup> Por. O. Schilling, *Geist und Materie in biblischer Sicht*, Stuttgart 1967 s. 59n.

<sup>26</sup> P. Gächter, *Das Matthäusevangelium*, Innsbruck 1963 s. 343.

<sup>27</sup> Por. *Theolog. Wörterbuch zum Neuen Test.* t. VII s. 124—136.

<sup>28</sup> Por. Kol. 3,10.

<sup>29</sup> Por. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1954<sup>2</sup> s. 422.

<sup>30</sup> Por. J 3,8.10; 8,41.44.

<sup>31</sup> Zob. ekskurs 8 w: R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg 1970<sup>4</sup> s. 175—183.

<sup>32</sup> Por. R. Meyer, *Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. VII s. 105—143 szczeg. 139 (do J 3,6).

ter życia i świata, w którym człowiek podejmuje decyzję za Chrystusem lub przeciw Niemu. Najpierw należy zaznaczyć, że Nowy Testament jest przede wszystkim posłannictwem zbawienia a nie odrzucenia, grzechu i śmierci eschatologicznej. Dlatego też chodzi na pierwszym planie o decyzję ku życiu, natomiast perspektywa definitywnej śmierci i odrzucenia przy całej swej realności podkreśla absolutną konieczność i nieodwracalność tej decyzji.<sup>33</sup> Sytuacja eschatologiczna w której znajduje się nowy człowiek, stawia go w obliczu decyzji, w którą zaangażowana jest nie tylko jakaś wyższa jego część, ale cała osobowość. Także skutki tej decyzji — zmartwychwstanie, nagroda lub kara wieczna, zakładają biblijno-całościowe spojrzenie antropologiczne. Geneza oczekiwania wiecznej nagrody prowadzi ku teologii Starego Testamentu; rozwinęła się ona z interpretacji zbawczej perspektywy wynikającej z Przymierza, nie zaś z greckiego dualizmu dusza-ciało. Wprawdzie z jednej strony sprzyjał on, pouczając o nieśmiertelności duszy, uzasadnieniu tej nauki, z drugiej strony nasuwał nieprzewyżnione trudności w zrozumieniu zmartwychwstania ciała, ponieważ miało ono dla Greków sens zdecydowanie pejoratywny. Właśnie wzmianka zmartwychwstania wywołała negatywną reakcję słuchaczy Pawła w Atenach (Dz 17,32), a systematyczna nauka o nim nastęrczała Grekom w Koryncie wiele trudności (1 Kor 15)<sup>34</sup>. Powoływanie się na syntezę ducha i materii w zbawczym okresie eschatologicznym<sup>35</sup>, odpowiada wprawdzie ogólnemu kierunkowi życia chrześcijańskiego w pismach pawłowych, nie wyjaśnia jednak antropologicznego procesu indywidualnego zmartwychwstania eschatologicznego. Słowa Pawła 2 Kor, 5, 1 nn wyrażają nadzieję posiadania wiecznie trwałego przybytku u Boga po zniszczeniu przybytku doczesnego; jednak pozostając w tym przybytku i mając zadatek Ducha reprezentującego życie przyszłe, nie chciałby tego przybytku utracić, ale „przywdziać na niego nowe odzienie, aby to co śmiertelne wchłonięte zostało przez życie”. Chodzi tu niewątpliwie o eschatologię przyszłą, oczekiwaną w bliższej lub dalszej perspektywie. Zresztą nawet w koncepcji

<sup>33</sup> Por. np. Mt 10,39. Perspektywa utraty życia doczesnego uwydatnia postulat bezwarunkowej decyzji na życie z Chrystusem.

<sup>34</sup> Należy zaznaczyć, że Nowy Testament nie mówi nigdy formalnie o „zmartwychwstaniu ciała” w sensie gr. *sarx*; podmiotem wypowiedzi na ten temat jest zawsze *sōma* (por. *Theol. Wörterb. zum N.T.* t. VII s. 1024—91). W listach pawłowych rola ciała rozumianego jako *sarx* byłaby nie do pogodzenia z jego charakterystyką (por. 1 Kor. 15,50, gdzie Apostoł stwierdza, że „ciało i krew nie mogą osiągnąć Królestwa Bożego”. Pierwsze teksty stwierdzające *anastasis tes sarkos* (zmartwychwstanie ciała jako *sarx*) występują dopiero u Ojców: II Klem. 9,1; Justyn, Dial. 80,5.

<sup>35</sup> Por. O. Schilling, dz. cyt. s. 26—34.

eschatologii terażniejszej, wyczuwalnej w czwartej Ewangelii<sup>36</sup>, dopełnienie posiadanego już życia wiecznego przewidziane jest w przyszłości, pozostaje więc ten sam moment oczekiwania, co u Pawła. Ponieważ człowiek żyje na ziemi jako jedna całość psychofizyczna, jego przyszłość eschatologiczna nie może uwzględniać jednej jej strony czysto duchowej; zresztą antycypuje ją w życiu ziemskim i ciało i duch. Ciało, choć przypomina człowiekowi o jego stworzonym i doczesnym charakterze, podatne jest w pełni na uduchowanie eschatologiczne, które nie oznacza jednak utraty jego charakteru cielesności. Dalsze uzasadnienie tego procesu nie jest możliwe w ramach wyłącznie antropologicznych. Odnośne próby podejmowane przez współczesną teologię trudno określić jako przekonujące<sup>37</sup>. Proces zmartwychwstania ciał tak w sensie indywidualnym jak zbiorowym wymaga zapewne dalszego uzasadnienia chrystologicznego. Nie chodzi tu o to, czy prawozorem wypowiedzi pawłowych 1 Kor 15 i 2 Kor 5 było uwielbione ciało Chrystusa, jakie widział na drodze do Damaszku<sup>38</sup>, ale o zasadniczą prawdę teologiczną o Chrystusie, który zmartwychwstał jako pierwszy spośród umarłych (1 Kor 15,20); za nim pójdą wszyscy wierzący w niego. Być może zakrojona na wielką skalę w teologii współczesnej dyskusja na temat zmartwychwstania Chrystusa i zmartwychwstania w ogólności, rzuci nowe światło na uwarunkowania antropologiczne lub lepiej antropologiczno-teologiczne tego przedmiotu nadziei chrześcijańskiej<sup>39</sup>. Wiele ważnych tez teologicznych osiągało dojrzałość i pełne uzasadnienie wśród ścierających się zdań skrajnych albo nawet błędnych.<sup>40</sup>

Przeprowadzony przegląd zagadnień antropologicznych nie zamierzał przekraczać ram hermeneutycznych antropologii biblijnej, dlatego daleki jest od uwzględnienia wszystkich aktualnych dziś tematów. Zawiera on raczej materiał do konstruktywnej dyskusji niż gotowe rozwiązania, których kierunek jedynie sugeruje. Przede wszystkim chciałby dać teologii założenia biblijne, wypowiedziane formalnie lub przyjmowane jako oczywiste i tym przyczynić się do pełniejszego zrozumienia zbawczego dialogu między Bogiem a człowiekiem.

<sup>36</sup> Por. szczególnie J. Blank, *Krisis*, Freiburg i. Br. 1964.

<sup>37</sup> Por. np. M. Carrez, *Mit was für einem Leibe stehen die Toten auf?* Concilium 6 (1970) s. 713—718. Inne artykuły na ten temat zawiera polska wersja Concilium 6—10 (1970) s. 222—243.

<sup>38</sup> M. Carrez, art. cyt. s. 716n.

<sup>39</sup> Por. R. Schnackenburg, *Zur Aussageweise „Jesus ist (von den Toten) auferstanden“*, Bibl. Zeitschr. NF 13 (1969) s. 1—17.

<sup>40</sup> Wiele kontrowersji wywołuje szczególnie monografia X. Léon-Dufoura *Résurrection de Jésus et message paschal*, Paris 1971 — por. K. Sokołowski, RBL 25 (1972) s. 219—229.