KS. EDWARD SIENKIEWICZ

OSOBA LUDZKA W BIBLII

Kierunki zainteresowane nie tylko coraz bardziej skutecznym odkrywaniem bytu ludzkiego, który ciągle pozostaje w atmosferze pewnej tajemnicy, ale także jego losem na ziemi, promocją człowieka i obroną przed wszelkimi zagrożeniami, coraz częściej odwołują się do jego podmiotowości. Człowiek nie jest tylko prostym złożeniem elementu duchowego i materialnego, duszy i ciała. Od chwili poczęcia jest „osobą" Istotą najdoskonalszą w całym widzialnym świecie i w swojej, z niczym nie porównywalnej, godności jest „jedynym stworzeniem na ziemi, którego Bóg chciał dla niego samego" (KDK 24). Mimo że naukowa samorefleksja człowieka jako osoby jest dość późna, zarówno w filozofii, jak i teologii stała się ona swoistą podstawą jego coraz lepszego zrozumienia. Dzięki rzeczywistości osoby przedziwna złożoność bytu ludzkiego podlega głębokiej interioryzacji, przez co człowiek jawi się jako swobodnie władający sobą podmiot[1] Poza tym, szczególnie w dziedzinie poznawczej, pozwala ująć się jako całość, choć coraz bardziej wyspecjalizowane dziedziny wiedzy o człowieku, często nie uzgadniające swoich wyników badań i sposobów postępowania, prowadzą do dość skomplikowanej fragmentaryzacji obrazu istoty ludzkiej. Coraz częściej pojawiają się stwierdzenia, że zrozumienie osoby jest kluczem do całej teologii chrześcijańskiego misterium (W Granat, W Hryniewicz, Cz.S. Bartnik).

Personalizm zajmuje dziś bardzo ważne i niekwestionowane miejsce w teologii. W centrum Objawienia bowiem nie stoi jakaś prawda abstrakcyjna, idea tylko, ale prawda osobowa, dynamiczna, będąca ponad kategoriami czasu i przestrzeni. Podobnie celem Objawienia jest człowiek – osoba i gdyby go nie było, Bóg, który chce nawiązać z nim dialog zbawczy i wejść w relację miłości, nie objawiłby się w ogóle[2] Dopiero w tej perspektywie człowiek odnajduje się ze swoim poddaniem prawom natury, procesom wegetatywnym, otwarciem, życiem psychiczno-duchowym oraz dążeniem do wewnętrznej harmonii i pełni istnienia[3] Pojawia się jednak pytanie: czy personalizm rzeczywiście jest na tyle

---

[1] Por. A. Rodziński., *Osoba – moralność – kultura*, Lublin 1989, s. 101.

[2] Por. E. Kopeć i J. Nalepa, *Osobowy przedmiot wiary chrześcijańskiej*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, Lublin 1985, s. 214.

[3] Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, p. 8.

osadzony w Objawieniu, aby – jak to zostało zasygnalizowane powyżej – w rozumieniu swoich przedstawicieli, mógł pretendować do najlepiej wyjaśniającego Boga, człowieka i świat systemu. Innymi słowy, czy Biblia mówi nam cokolwiek o osobie, czy też chodzi o termin wywodzący się z języka filozoficznego, nabierający nowych treści w okresie kształtowania się dogmatów chrystologicznych i trynitarnych, szerzej opracowanych i rozwiniętych w średniowieczu oraz dowartościowanych przez nowożytną i współczesną filozofię podmiotu?

Jak utrzymują niektórzy, personalno-dialogiczny charakter relacji zachodzących między Bogiem a człowiekiem i angażującym wszystkie władze osoby ma swoje źródło w Biblii[4] Począwszy od Abrahama, poprzez Patriarchów, Proroków, autorów Księgi Psalmów, aż po „Słowo, Które stało się ciałem", toczy się dialog, zawierający pytania i odpowiedzi, angażujący wszystkie władze człowieka i przenikający wszystkie wymiary jego egzystencji, co czyni ów dialog na wskroś osobowym. Już pierwsze karty Pisma Świętego ukazują godność i wyniesienie człowieka, którego nie można nawet porównać z resztą stworzenia[5] Człowiek zatem od zarania dziejów porównuje się z Bogiem. Poprzez niepodobieństwo do wszystkiego, co go otacza, poszukuje swojego podobieństwa do Tego, który stoi u podstaw jego istnienia. Usiłując zaś naśladować swój prototyp, odnosi się do całej przyrody i złożonej pod jego stopy ziemi (Rdz 1,28) jak do czegoś, co zostało powierzone jego zdolnościom i talentom, całemu obdarowaniu, dzięki któremu ma świat przekształcać, udoskonalać i dokonywać jego *hominizacji*, stając się w ten sposób partnerem Boga[6] Mimo że na tych relacjach położył się bolesnym cieniem i zaowocował prawdziwym rozdarciem

---

[4] Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999, s. 400.

[5] Podstawowe elementy i pojęcia antropologii biblijnej można znaleźć np. w: L. Stachowiak, *Antropologia biblijna – Stary Testament*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1979, s. 690–692; K. Romaniuk, *Antropologia biblijna – Nowy Testament*, w: *Encyklopedia Katolicka...*, dz. cyt., s. 692–694; W. Granat i W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia teologiczna*, w: *Encyklopedia Katolicka...*, dz. cyt., s. 694–698; J. Krasiński, *Człowiek w aspekcie teologicznym*, w: *Encyklopedia Katolicka...*, dz. cyt., t. III, s. 888–892; F. Rienecker i G. Maier, *Leksykon biblijny*, tłum D. Irmińska i J. Kruczyńska, Warszawa 2001, *ciało* (s. 133–135), *człowiek* (s. 146–147), *dusza* (s. 180–182); T. Styczeń, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy"*, w: T. Syczeń (red.), *O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981, s. 85–138; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku"*, w: T. Syczeń (red.), *O Jana Pawła II teologii ciała...*, dz. cyt., s. 19–82; M.A. Krąpiec, *Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka*, w: T. Syczeń (red.), *O Jana Pawła II teologii ciała...*, dz. cyt., s. 139–158; E. Wolicka, *Biblijny archetyp człowieka*, w: T. Syczeń (red.), *O Jana Pawła II teologii ciała...*, dz. cyt., s. 159–183.

[6] Por. J. Krasiński, *Personalistyczny charakter humanizmu chrześcijańskiego*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, Lublin 1985, s. 327–328.

grzech, człowiek owego podobieństwa do Stwórcy, które poprzez dzieje uwyraźniało niepodobieństwo do całej rzeczywistości poza człowiekiem, nigdy nie zatracił, a Bóg w swojej niepojętej miłości tak kierował historią, aby je odnowić i jakby na nowo ogłosić. W ten sposób Pismo Święte poprzez całe pokolenia ukazuje osobową rzeczywistość, określając ją niejako we wszystkich istotnych wymiarach i fragmentach ludzkiej egzystencji, choć zdolność nazwania jej bardziej precyzyjnymi terminami nie przychodzi od razu.

Warto w tym miejscu zauważyć, szczególnie w dochodzeniu do najbardziej podstawowych danych na temat osoby ludzkiej, że oprócz ściśle teologicznego i dogmatycznego charakteru, oczywiście przy wszystkich koniecznych założeniach, zawarta w Biblii mądrość ma także charakter filozoficzny. Chociaż nie często próbuje się do niej sięgać w takiej właśnie perspektywie i w warsztacie filozofa korzystać z zawartej w niej wiedzy, nie narażając się na zarzut pomieszania płaszczyzn. Mimo to wydaje się, że tego rodzaju próba, polegająca na uczynieniu z filozoficznego odkrycia Biblii pierwszego kroku, może być bardzo pouczająca także, jeśli chodzi o zagadnienia związane z problematyką personalistyczną[7] Przy obecnym jednak stanie „interdyscyplinarnych poszukiwań", aby uniknąć nieporozumień, a zwłaszcza narzucania badanej rzeczywistości interpretacji wypracowanej na zupełnie innym gruncie, musimy poprzestać na stwierdzeniu, że człowiek rozpatrywany jest w Biblii przede wszystkim w kontekście Boga, który objawia się jako władca świata i zarazem ostateczny gwarant panującego w nim ładu, czyli w perspektywie teologicznej.

Bóg Biblii, wbrew temu, co chciałyby mówić o Nim inne religie, nie pozwala odseparować się od świata i losu człowieka. Jawi się jako jedyny egzystencjalny fundament oraz jedyny punkt odniesienia dla tego wszystkiego, co dzieje się na ziemi i co dotyczy człowieka. Wychodzi na spotkanie człowieka, zajmuje się nim – jeśli można się tak wyrazić – i jest jego sędzią, w co angażuje całą swoją wszechmoc. Jest Panem w takim znaczeniu, które pozwala człowiekowi zwracać się do Niego ze swoimi podstawowymi, egzystencjalnymi pytaniami[8] Zasada zaś podobieństwa obrazu Boga w człowieku nie ogranicza się jedynie do przejawów ludzkiego życia, jego odniesień, choćby tych najbardziej podstawowych, ale obejmuje całość ludzkiego bytu, co pozwala mówić o „biblijnej idei człowieka obcującego z Bogiem jako osoba", choć terminologicznie problem ten przysparza wielu trudności[9] Tych z kolei nie wyjaśnia – jak dotąd

[7] Por. B. Widła, *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej*, Warszawa 1996, s. 16.

[8] Por. U. Vanni, *Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia*, Brescia 1982, s. 80.

[9] Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, Lublin 1985, s. 355.

– w sposób wyczerpujący także współczesna hermeneutyka, przed którą wielu autorów stawia zbyt wygórowane wymagania. Otóż niektórzy teologowie, poszukując głównie sensu wypowiedzi biblijnych, co starają się osiągnąć dzięki odkryciu historycznego znaczenia terminów i symboli, poprzez analizy filologiczne, doprowadzają do konfrontacji kultur, przy której dotarcie do samej rzeczywistości schodzi na drugi plan. Stąd jest już tylko krok do przeakcentowania symboliki, terminologii, języka, jego środowiska i kultury, jako konstrukcji ludzkich podlegających zmianom i ewolucji, z jednoczesnym pomijaniem znaczenia realności, którą w taki sposób bardzo trudno jest ująć[10] Ta tymczasem, ujmowana w kontekście Bożego Objawienia, niesie ze sobą swoiste napięcie między tajemnicą a racjonalnością, możliwością przeniknięcia jej i w miarę adekwatnego wyrażenia.

1. W Starym Testamencie

Gdybyśmy chcieli scharakteryzować mentalność i postawę człowieka Starego Testamentu, to należałoby mówić o przeświadczeniu istnienia głębokiej i nierozerwalnej jedności pomiędzy poznaniem rozumowym a poznaniem wiary. Nie zwalnia to oczywiście od poszukiwania zrozumienia świata i zanurzonego w nim człowieka. Tyle że z tego rozumienia, a nawet uczenia się świata, nie można nigdy i na żadnym etapie eliminować wiary[11] Tego rodzaju kontekst pozwala tak zwanym „relacjonistom" doszukiwać się podstaw samorozumienia człowieka, właśnie „w relacjach" Przy określeniu tego swoistego „klucza", pochodzącego z filozoficznej terminologii i stosowanego przez wielu teologów, nadal pozostajemy w świecie Starego Testamentu, gdzie człowiek może siebie zrozumieć tylko w relacji do Boga, która to relacja ukierunkowuje wszystkie inne relacje: do siebie i do bliźniego. Objawienie zaś staje się niespotykanym dotąd uwznioślenieм poszukującego umysłu poprzez relację do Bożego „Ty", które nie tyle powinno być zbadane i rozszyfrowane, jako tajemnica, niedostępna rzeczywistość, ale przyjęte, tak jak „uchwycenie ręki", prowadzącej człowieka przez historię i pozwalającej doświadczać dobroci Boga, nieporównywalnego z żadną inną rzeczywistością[12] Mówienie zatem o hebrajskiej, starote-

[10] Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 26.

[11] Dlatego też z punktu widzenia Biblii, spór tchnący modernizmem i podejmowane wysiłki w kierunku rozdzielenia oraz wyznaczenia nienaruszalnych granic między historią a wiarą, rzeczywistością nadprzyrodzoną dotyczącą Boga a światem powierzonym człowiekowi nie ma najmniejszego sensu. W tej perspektywie jedno jest nieodłączne od drugiego. Nie tylko wpływa, ale też gwarantuje rozumienie i znalezienie swojego miejsca w świecie, w którym człowiek urządza się z nadania Bożego.

[12] Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998, p. 16, 21.

stamentowej koncepcji człowieka, ukazującej go jako psychofizyczną jedność, musi także uwzględniać, tak w sensie jednostkowym, jak i kolektywnym, jego jedyne w swoim rodzaju odniesienie do Boga. Innymi słowy – relację, w której człowiek jest zawsze przed Bogiem, jako byt zawdzięczający Mu swoje istnienie i będący Jego własnością[13] Zależnością nawet, która na drugi plan odsuwa autonomiczność jednostki, stającej się przez to teonomiczną[14] i odczuwającą obecność Boga we własnej egzystencji, tu i teraz, co nie sprzyja podkreślaniu w niej jakiejkolwiek złożoności. Człowiek w oczach semity zatem to skierowana ku Bogu i prowadząca z Nim nieustanny dialog jedność.

Starotestamentalnym terminem wskazującym na rzeczywistość dla antropologii oraz personologii bardzo bogatym jest oczywiście słowo *człowiek*. Również w tym wypadku należy wyraźnie odnotować brak w Starym Testamencie refleksji analitycznej, próbującej ujmować byt ludzki we fragmentach czy też elementach, które można by od siebie oddzielać, a tym bardziej sobie przeciwstawiać[15] Człowiek według Biblii, zarówno jako jednostka i jako społeczność, to byt zawdzięczający swoje istnienie Bogu, właśnie poprzez stworzenie, powołanie go do istnienia, wchodzący z Bogiem w bardzo ścisłą relację, w całej egzystencjalnej strukturze najbardziej pierwotną oraz będącą odniesieniem i uzasadnieniem wszelkich innych zależności, także wolności[16] Adam[17] z Księgi Rodzaju wchodzi także w relacje z drugim człowiekiem. Społeczny wymiar życia ludzkiego, postrzegany przez biblijny obraz, nie może być rozumiany jako rzeczywistość czy też struktura narzucona człowiekowi z zewnątrz. Jego odniesienia do drugich znajdują swoje zakorzenienie w ludzkiej naturze, co zostało potwierdzone nie tylko przez pełne harmonii przebywanie w ogrodzie Eden, ale również przez rozłam, jaki miał miejsce po grzechu człowieka i przez jego kon-

---

[13] Por. L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka (Monizm czy dualizm)*, w: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, s. 209; G. Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986. s. 637.

[7] Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 29.

[14] Por. H. Wildberer, *Jahves Eigentumsvolk*, Stuttgart 1960; J. Stępień, *Przybrane synostwo Boże w Rz 7–8. Z duchowości św. Pawła*, „Collectanea Theologica", 55(1985) nr 2, s. 20.

[15] Por. A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, tłum. T. Mieszkowski i P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 212–213.

[16] Por. K. Romaniuk, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL" 13(1970) nr 3, s. 40.

[17] Por. F. Maass, *Theological Dictionary of the Old Testament*, (wyd.) G. Botterweck, H. Ringgren, vol. I, Grand Rapids 1974, s. 75–87; J. Jeremias, *Adam*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, (wyd.) G. Kittel, vol. I, Grand Rapids, s. 141–143.

sekwencje. Odrzucona miłość Boga wprowadza podział wśród ludzi, który pociąga za sobą zmiany w podstawowych wymiarach egzystencji każdego człowieka (Rdz 3,7.11.16)[18] Inną, zasygnalizowaną w Księdze Rodzaju, relacją człowieka jest jego stosunek do ziemi, z której, zgodnie z biblijnym obrazem, zostaje on powołany do istnienia. Nie jest to jednak relacja prostej zależności czy też bytowego ograniczenia. U podstaw bowiem owego pochodzenia stoi wyraźna Boża interwencja, tchnienie, dzięki któremu człowiek ma w sobie „coś z Boga" Ten właśnie dar, to „coś" pozwala być człowiekowi zarządcą na ziemi, w pewnym sensie reprezentantem Boga (Rdz 1,28; 2,9.19)[19] Ziemia może odmówić człowiekowi posłuszeństwa, a jego trud podporządkowania jej sobie może się nawet obrócić przeciw człowiekowi, jeśli zapomni on, że podstawą jego panowania na ziemi jest Ten, który z ziemi go powołał i „wyposażył" w skuteczne środki bezpiecznej egzystencji. Pozbawiając się ich, odrzucając Boże prawo, człowiek nie zapanuje ani nad sobą, ani nad ziemią. Nie będzie też umiał granic owego panowania uzgodnić z drugimi (Rdz 4,1-16; 5,29; Iz 14,3 i Ps 127,2)[20]

Powyższemu nie przeczy występująca w hebrajskiej wizji człowieka mowa o tzw. „częściach" człowieka, których nie można rozumieć jako składowe i dające się od siebie oddzielać, czy też sobie przeciwstawiać jako poszczególne elementy bytu ludzkiego, ale jedynie jako funkcjonalne przejawy lub różne aspekty jego bogatej oraz złożonej egzystencji[21] Jednym słowem rzeczywistości, którą określamy przy pomocy terminu „osoba ludzka" Stąd trudno się zgodzić z wieloma autorami, którzy – z braku w Starym Testamencie terminu odpowiadającego słowu *prosopon* (gr.) i *persona* (łac.) – wyciągają wniosek, że Biblia nic nie mówi o rzeczywistości „osoby" Otóż obecna w Piśmie Świętym terminologia, choć nie w pełni usystematyzowana, jest na wskroś *personologiczna*[22], chociażby przez swoje związki z ogólnymi nazwami człowieka, spośród których wiele odnosi się także do Boga jako archetypu osoby[23] Wśród nich na wyróżnienie zasługuje termin *mareeh* – czyli postać, figura, sylwetka

---

[18] Por. X. Leon-Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1985, s. 186.

[19] Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, s. 54.

[20] Tamże, s. 55.

[21] Por. R.S. Zdziarstek, *Chrystianologia św. Pawła*, Kraków 1989 i W. Schmidt, *Anthropologische Begriffe im Alten Testament*, „Evangelische Theologie" 24(1964), s. 376; M. Filipiak, *Biblia o człowieku...*, dz. cyt., s. 65; J. Kudasiewicz, *Problematyka relacji człowieka do Boga w Piśmie Świętym*, „Studia Theologica Varsoviensia" 11(1974), s. 274.

[22] Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, dz. cyt., s. 400.

[23] Por. tamże, s. 4001; E. Wolicka, *Biblijny archetyp człowieka*, w: T. Styczeń, (red.) *O Jana Pawła II teologii ciała...*, dz. cyt., s. 159–183.

(Iz 52,14); *selem* – obraz (Rdz 1,26-27); *demuth* – podobieństwo, wygląd (Rdz 5, 1.3); *faneh* – oblicze, twarz, lice (Wj 34,35; Ez 1,6; Iz 63,9); *panim* – twarz zwrócona ku komuś, oblicze Pańskie (Rdz 32,31; Ps 4,7). Poza tym w Starym Testamencie spotykamy termin *nefesz* – czyli tchnienie, oddech, dusza, pierwiastek życia, życie, człowiek żyjący (Rdz 2,7.19).

Szczególnie ostatni termin domaga się od nas precyzyjnego ujęcia, zgodnego z semickim rozumieniem. Przede wszystkim dlatego, że rozumienie duszy w języku klasycznej filozofii – przenikającym przez całe stulecia i wpływającym na rozstrzyganie wielu kwestii, także w teologii – nie uwolniło się od platońskich naleciałości, według których dusza ludzka dąży do bycia elementem samoistnym i w swej egzystencji niezależnym od ciała. Mamy wówczas do czynienia ze swoistą złożonością, w której to właśnie duszy przypada rola „zasady życia", a przy zbyt dużym wpływie spirytualistycznych kierunków filozoficznych, nawet „źródła życia", co jeśli nie wprost, to niejednokrotnie milcząco przyjmowane jest także w katolickiej teologii. Nie bez znaczenia są wszystkie, pochodzące również ze Starego Testamentu, określenia dobrze korespondujące z naszym rozumieniem duszy, które spotykamy przy opisywaniu niektórych znamion życia ludzkiego, takich jak na przykład „tchnienie" Pozostawać przy życiu, w tym znaczeniu, to mieć w sobie tchnienie (2 Sm 1,9). Umierający człowiek „oddaje ducha" (Jer 15,9) i z umierającego człowieka dusza ucieka niczym jakiś płyn (Iz 53,12). Według semitów to tchnienie nie daje się oddzielić od ciała, które dzięki niemu żyje (Ps 72,14; Kpł 17,10), a dawcą tego tchnienia i zarazem życia jest Bóg (Rdz 2,7)[24] Poszukiwanie zatem w hebrajskich terminach *nefesz* – dusza, pierwiastek życia (Rdz 2,7.19), *ruah* – duch (Rdz 2,19; 7,22) i *neszamah* – duch życia (1 Krl 17,17; Hi 27,3) ich charakteru personalistycznego opiera się na nierozerwalnym związku duszy z życiem, które jest najcenniejszym dobrem człowieka (1 Sm 26,24), a ocalenie, zachowanie duszy jest równoznaczne z ocaleniem człowieka (2 Mch 7,9.14.23). Niemniej, nawet perykopa z Księgi Machabejskiej, mówiąca o duszy przebywającej w otchłani oraz ujęciu się za nią i wydostaniu jej stamtąd przez wszechmoc Bożą, nie przesądza o całościowym obrazie człowieka, w którym dusza i ciało nie są odrębnymi elementami, ale sposobami wyrażania się osoby, która jest jednością i całością przed Bogiem[25]

Z kolei za personologicznym znaczeniem terminu *faneh* – oblicze, twarz, zdaje się przemawiać przeświadczenie człowieka Starego Testamentu o możliwości odczytania z oblicza ludzkiego, jaki jest stan człowieka i co nim w danej chwili powoduje. I choć oblicze ludzkie nie odsłania w pełni ludzkiego wnętrza, staje się podstawą spotkania człowieka z człowiekiem, także spotkania człowie-

[24] Por. Gesenius, *Hebraew–Chaldee Lexicon to the Old Testament*, Grand Rapids 1982, s. 558–560.

[25] Por. X. Leon-Dufour, (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*..., dz. cyt., s. 241.

ka z Bogiem. W obliczu bowiem ludzkim odbija się doświadczany ból (Jer 30,6; Iz 13,8), zmęczenie (Dn 1,10), radość (Prz 15,13), a więc otwarcie, skierowanie tego, co jest we mnie, w stronę drugiego, aby ubogacić go, wprowadzić w stan moich przeżyć oraz dążeń. Oblicze posiada także Bóg, co oznaczać musi poszukiwanie podobieństwa w kontekście Jego niepodobieństwa i braku nawet wyobrażenia w jakimkolwiek stworzeniu (Iz 40,18; 46,5). Bóg, podobnie jak człowiek, posiada plany i zamiary[26] (Ps 30,8), a człowiek poszukuje oblicza Bożego i przez to się do Niego, choć w niedoskonały sposób, upodabnia (Am 5,4; Ps 11,7).

O ile oblicze człowieka wskazuje na jego zewnętrzną stronę egzystencji, dostępną dla drugich, choć – jak to zostało powyżej zasygnalizowane – ukazującą coś z wnętrza człowieka, o tyle występujący w Biblii termin *leb* – serce wymyka się spod zewnętrznego oglądu. Nawet jeśli słowa czy też czyny odsłaniają nieco zamiary ludzkiego serca (Syr 13,25; Prz 16,23), to bardzo często mogą one być również skuteczną zasłoną tego, co tak naprawdę dzieje się w sercu człowieka (Prz 26,23-26; Syr 12,16). Ten właśnie termin, wywołujący niekiedy skojarzenia z naszym rozumieniem, metaforycznie używanego słowa „serce", odwołującym się przede wszystkim do ludzkich uczuć, w języku Biblii ma znacznie szersze zastosowanie i odnosi się także do wnętrza ludzkiego, w którym zapadają decyzje, gdzie jest także siedlisko ludzkiego poznania i ludzkiej moralności, wiary oraz łaski (Prz 27,19; Jr 11,20; Ps 7,10; Syr 17,6). Tam również odbywa się dialog człowieka z Bogiem i z samym sobą (Rdz 17,17). To, wreszcie, termin oznaczający samo wnętrze ludzkiego bytu (Wj 15,8; Ps 16,7; Pwt 6,4n)[27]

W problematyce personalistycznej owo uwewnętrznienie bytu ludzkiego zajmuje pierwszoplanowe znaczenie, choć nie wyczerpuje całości zagadnienia osoby. Człowiek żyje przecież w świecie, bardziej lub mniej uporządkowanej społeczności i zajmuje w niej określone miejsce. Według terminologii biblijnej synonimem tego porządku, najpierw w świecie stworzonym przez Boga i wyprowadzonym z chaosu, a następnie ukształtowanego – zgodnie z zamysłem Bożym – ładu w społeczności i w narodzie, jest słowo *szata*. Biblia nie łączy jej bowiem nierozerwalnie tylko z okryciem człowieka, ochroną przed niesprzyjającymi warunkami atmosferycznymi, ale w bardzo konkretny i obrazowy sposób, właśnie poprzez noszony przez człowieka ubiór, wskazuje na odrębność płci i różnice, jakie zachodzą w społeczności (Prz 31,30; Syr 40,4). Szata staje się także zewnętrznym potwierdzeniem godności człowieka, jego wewnętrznie uwarunkowanej tożsamości, która tak właśnie, poprzez ubiór, zaakceptowany i przyjęty w społeczeństwie porządek oraz zwyczaj, na pierwszy rzut oka się po-

[26] Por. tamże, s. 584–585.
[27] Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*..., dz. cyt., s. 401.

twierdza i zakorzenia (Ez 18,7; Hi 31,20; Iz 58,7). Poprzez pochodzący z prehistorii biblijnej obraz, szata staje się także synonimem zachowania przez człowieka – mimo upadku – nieporównywalnej z żadnym ze stworzeń godności oraz obietnicy i odzyskania utraconej przez nieposłuszeństwo chwały (Rdz 3,21)[28]

Wszystkie pojęcia przywołane powyżej i obecne w Starym Testamencie, ściśle związane z ludzką egzystencją, nie mogą być rozpatrywane w duchu współczesnej, analitycznej filozofii oraz teorii poznania. Człowiek w Biblii jest jednością. Jednością skierowaną ku Bogu i zwracającą się ku drugiemu człowiekowi oraz osadzoną w przyrodzie. Jedność ta nie jest jednak monolitem. Okazuje się, że przez liczne zdolności i uwarunkowania staje się bardzo złożona i bardzo bogata. W celu precyzyjnego określenia tego stanu rzeczy, zgodnego z ludzkim doświadczeniem, autorzy natchnionych ksiąg Starego Testamentu posługują się pojęciami oraz ujęciami wypracowanymi niejednokrotnie w innych kręgach kulturowych i starają się jak najwierniej oddać realizujące się w historii człowieka Objawienie, które swój najpełniejszy kształt osiąga w Jezusie Chrystusie, najpełniej też odsłaniającym rzeczywistość osoby. W związku z tym brak w Starym Testamencie słowa adekwatnego do terminu, którego pojawienie się zostało przygotowane w historii przez rozwój myśli i kształtowanie się dogmatów chrześcijańskiej wiary, nie przesądza jeszcze o nieobecności w Starym Przymierzu problemu osoby ludzkiej. Stary Testament, posługując się inną od naszej i sobie właściwą terminologią, usiłuje odsłaniać ową niedefiniowalną, ale też nie oderwaną od konkretu, głębię i złożoność ludzkiej egzystencji, przebiegającej w jej stałym odniesieniu do Boga.

2. W Nowym Testamencie

Obraz człowieka w Nowym Testamencie, w porównaniu z powyżej analizowaną problematyką, charakteryzuje się pewną nowością. Podobnie należy też mówić o terminach, które wskazują na rzeczywistość osoby. Choć w większości pochodzą one ze Starego Testamentu, w Nowym znajdują się pod wyraźnym wpływem języka greckiego i wysoko rozwiniętej wówczas myśli hellenistycznej. Również Nowy Testament, wraz z pismami św. Pawła i św. Jana, charakteryzujących się w tym ujęciu pewną ciągłością myśli, ukazuje istotę ludzką poprzez różne określenia, które – nie stanowiąc zwartej całości – usiłują jednak oddać bogactwo i złożoność bytu ludzkiego[29]

---

[28] Por. X. Leon-Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej...*, dz. cyt., s. 928.

[29] Termin *prosopon* jest często synonimem słowa *anthropos*. Chodzi w nim właściwie o „człowieka" jako osobę, a nie „abstrakt osoby" (jakby poza człowiekiem). Etymologia słowa *prosopon* – maska (z teatru greckiego i misteriów kultowych) sugeruje, że jeden aktor lub kapłan może „interpretować" różne osoby, spełniać rolę, mówić za kogoś (nawet nieobecnego na scenie). W Nowym Testamencie istotnym aspektem sło-

Już Stary Testament, głównie poprzez kształtowanie pojęć związanych ze stworzeniem człowieka, ukazuje go jako istotę, wprawdzie stwórczo zależną od Boga, ale też dzięki temu wchodzącą z Bogiem w szczególną relację. Człowiek będący obrazem Boga i noszący w sobie Jego tchnienie jest zdolny do prowadzenia z Bogiem dialogu, wejścia z Nim w „osobowy kontakt"[30] Potwierdzeniem tej personalistycznej tezy, jako odpowiedź na Jego akt stwórczy i miłość, jest takie oddanie czci Bogu, które polega na przekształcaniu świata zgodnie z Bożym prawem (Syr 17,1-14). W Nowym Testamencie ta centralna oś łącząca człowieka z Bogiem nabiera nowego znaczenia w Jezusie Chrystusie. Człowiek, stworzony przez Boga i powołany do czynienia sobie ziemi poddaną, poprzez zbawczy czyn Boga Człowieka wchodzi z Bogiem w nową relację[31] Nie niszczy ona, co mocno podkreśla teologia paschalna, relacji stworzenia, ale poprzez owoce śmierci i zmartwychwstania Chrystusa nadaje tej relacji niejako nową wartość. Stąd też pojawienie się terminu „nowe stworzenie" Nowe, ponieważ – zwłaszcza z personalistycznego punktu widzenia – będące podstawą wyjątkowej integracji elementu Bosko-ludzkiego (1 Kor 15; Ap 21-22; Iż 65-66).

Nowy Testament, całą swoją „nowość" i zarazem oryginalność czerpie z wydarzenia Jezusa Chrystusa, które staje się także decydujące i z niczym nieporównywalne w odsłonięciu człowieka przed samym sobą; ukazaniu kim jest w oczach Boga, jaką posiada wartość i wreszcie, jakie jest ostateczne przeznaczenie jego złożonej struktury, która w wielu obszarach jest ciągle osnuta tajemnicą (1 Kor 13,11n)[32] W kontekście tego właśnie wydarzenia, umożliwiającego człowiekowi „spełnianie istotnej roli w Misterium Boga"[33], trzeba spojrzeć i przeanalizować przejęty za Septuagintą i użyty 72 razy w Nowym Testamencie podstawowy termin: *prosopon*.

Komentarze, które sięgają do etymologii tego terminu, wskazują na pozorną zewnętrzność w człowieku, to co ukazuje się naszym oczom, przez co go poznajemy[34]. Niemniej przez tę zewnętrzność wyraża się i uwidacznia także głębia

---

wa *prosopon* w kontekstach jest traktowane jako „individuum" i niepodzielna postać pojedynczego człowieka (imiennie, we wspólnocie, w relacjach do innych). Por. E. Lohse, *prosopon*, w: G. Kittel, G. Friedrich (wyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band VI, Stuttgart 1959, s. 769–771.

[30] Por. S. Rosik, *Personalizm podstawą pluralizmu chrześcijańskiego z uwzględnieniem aspektu moralnego tej relacji*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata...*, dz. cyt., s. 337–338; S. Rosik, *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej*, t. I: *Istota powołania chrześcijańskiego*, Opole 1978, s. 56–83.

[31] Por. T. Węcławski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 244.

[32] Por. B. Widła, *Antropologia egzystencjalna...*, dz. cyt., s. 76.

[33] Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, dz. cyt., s. 401.

[34] Por. E. Lohse, *prosopon*, w: G. Kittel, G. Friedrich (wyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament...*, dz. cyt., s. 769–781.

istoty ludzkiej oraz bogactwo, które domaga się szczególnych środków wyrazu, co zdaje się potwierdzać również metaforyczne znaczenie tego słowa w Nowym Testamencie. I tak, podobnie jak w Księdze Liczb (Lb 6,24), na obliczu Jezusa promienieje, lśni Boża chwała (2 Kor 4,6; Mt 17,2; Ap 1,16). W Jezusie Chrystusie również, w Jego obliczu, Bóg objawia rzeczywistość, której dotąd nikt nigdy nie widział (J 1,18; 14,9). W ludzkim, nawet znieważonym obliczu Chrystusa (Mk 14,65; J 19,5) dokonuje się najbardziej wyraźne odbicie chwały Ojca, Jego istoty (Hbr 1,3). Z tej, zawartej w Nowym Testamencie prawdy wynikają konsekwencje dla całego życia chrześcijańskiego, w którym wyznawcy Chrystusa powinni „promienieć" w świecie blaskiem cnót i darów, jakie rozlewają wokół, dzięki zamieszkującemu w nich Duchowi Świętemu (2 Kor 3, 7n; 3,18; 4,2-6; Kol 1,15n)[35]

Z dyskusją wokół terminu *prosopon*, w Nowym Testamencie, wydaje się być związany także termin „ciało" – *sarks* i *soma*[36] Tym bardziej, że późniejsze – dokonywane pod wpływem myśli greckiej – rozróżnienia na ciało i duszę oraz w odniesieniu do osoby ludzkiej ich teologiczne interpretacje, dość często odwołują się do tekstów Pisma Świętego, szczególnie listów św. Pawła. Nauka Apostoła w tym ujęciu zmierza w kierunku podkreślenia wyjątkowej godności ciała człowieka i odniesienia go wprost do Boga; powierzenia człowieka Panu, co ma miejsce przy okazji piętnowania przez Apostoła niemoralnych i wynikających z pogańskich wpływów zachowań wyznawców Chrystusa (1 Kor 6,12-20). Poza tym w swojej nauce o grzechu Paweł dokonuje rozróżnienia *soma* i *sarks*. Sarks – to ciało oglądane od strony zniszczalności (np. określenie ludzkiego trupa), tego wszystkiego, co tylko ludzkie. Tak ujęte ciało *sarks* jest opanowane przez grzech. Jego katalogów Paweł nie odnosi do ciała – *soma*, które ma być wskrzeszone (1 Kor 6,14).

Okazuje się jednak, że również ciało – *soma*, które wyrażało osobę ludzką, ukształtowaną przez Stwórcę i przez to zasługujące na szacunek, może znajdować się w niewoli nieprawości, kiedy wpływa na nie, wcześniej opanowane przez grzech, ciało – *sarks* (Rz 6,6; 6,16; 7,20.24; 8,3; Flp 3,21)[37] Tymczasem wierzący – jak podkreśla Paweł – także w swoich ciałach są członkami Chrystu-

[35] Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, s. 57–58.

[36] Por. L. Stachowiak, *Ciało ludzkie – aspekt historiozbawczy w Starym Testamencie*, w: *Encyklopedia Katolicka...*, dz. cyt., t. III, s. 443–444; K. Romaniuk, *Ciało ludzkie – aspekt historiozbawczy w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia Katolicka...*, dz. cyt., t. III, s. 444–445; A. Schweizer, *Sarks*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VII, s. 98–151; A. Schweizer, *Soma*, w: *Theological Dictionary of the New Testament...*, dz. cyt., s. 1024–1094; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, *sarks* (s. 550–551), *soma* (s. 591).

[37] Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego...*, dz. cyt., s. 145–145.

sa (1 Kor 6,15). Stąd ich ciała nie mogą mieć nic wspólnego z grzechem, a dzieje się tak, kiedy człowiek grzeszy przeciw własnemu ciału rozpustą, gdy łączy się np. z nierządnicą (6,16-18). Człowiek zaś, który łączy się z Panem, „jest z Nim jednym duchem" (6,17). Mamy więc tu do czynienia ze swoistą dwubiegunowością: w dążeniach człowieka w kierunku grzechu, nieczystości, co określane jest „jednym ciałem" z tymi, którzy są w grzechu i dążeniem, „łączeniem" się z Panem, co jest określane „jednym duchem" Powyższy tekst zostaje uzupełniony, zawartą w tym samym Liście do Koryntian, nauką św. Pawła „O ciałach po zmartwychwstaniu" (1 Kor 15,35-53), gdzie przeciwstawiany jest sobie człowiek zmysłowy i duchowy (15,44), to, co jest w nim zniszczalne i śmiertelne, z tym, co jest niezniszczalne i nieśmiertelne (15,53). Zmartwychwstanie jednak cały człowiek – mówi Paweł – i bez żadnego uszczerbku (1 Kor 15,45)[38] Dlatego też ani tekst św. Pawła, ani inne miejsca w Biblii (Mdr 2,22; Hi 19, 25-27; Ap 6,9 i 20,4; Jk 1,21; 5,20; 1 P 1,9), przypisujące całemu człowiekowi to, co później będzie zarezerwowane dla samej tylko duszy, nie upoważnia jeszcze do bezkrytycznego przenoszenia w świat osoby, właściwego koncepcjom neoplatońskim, rozdziału w człowieku na duszę, będącą pierwiastkiem nieśmiertelności i doskonałości, oraz ciało łączone z marnością.

Analizując pawłowy obraz bytu ludzkiego, wypada jeszcze zauważyć, że w Nowym Testamencie „osobę" zastępuje niekiedy ogólny termin „człowiek" (hebr. *adam*, gr. *anthropos*)[39] Nawiązując do powyższych refleksji odnoszą-

[38] Uważna lektura Apokalipsy św. Jana pozwala spojrzeć na byt ludzki bardzo realnie, bez posiłkowania się koncepcjami pochodzącymi z różnych kultur i środowisk, a więc siłą rzeczy noszących na sobie określone uwarunkowania oraz schematy, w zasadzie nie oddzielone od treści. Egzystencjalna refleksja nad ludzkim bytem, o ile ma być rzetelna, wiąże się zwykle z jego usytuowaniem w rzeczywistości doczesnej. Jak łatwo zauważyć, również dla autora Apokalipsy, Bóg jest Wszechmogącym Stwórcą (Ap 1,8; 4,11), którego władza i moc, zgodnie z Jego planem dotyczącym dziejów świata, jego losów i życia człowieka, ma się zrealizować we wszystkich wymiarach stworzenia. Zbawienie zatem dla św. Jana nie ma charakteru czysto duchowego. Bóg bowiem jest w taki sposób Stwórcą i Panem historii, że dokonane przez Niego zbawienie pozwala Mu wiązać się ze światem i jego dziejami, wchodzić w historię ludzkości. W takim ujęciu „nowe stworzenie" nie jest prostą negacją czy też zarzuceniem starego (pierwszego), lecz ukazaniem nowych, doskonalszych horyzontów stworzenia. Bóg, rozciągając poprzez Mesjasza władzę nad światem, nie zapomina o człowieku, szczególnie tym, który poprzez swój wybór i życie należy do Niego. Staje się Jego świadkiem w swojej doczesności, która w nowym wymiarze zostaje na nowo usytuowana wraz z człowiekiem, uzyskując w ten sposób głębszy i trwalszy sens, co może być też powodem dostrzegalnego dystansowania się autora Apokalipsy od jakiegokolwiek gnostyckiego czy też idealistycznego (neoplatońskiego) entuzjazmu. Por. J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich 1984, s. 191.

[39] Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*..., dz. cyt., s. 402.

cych się do Starego Testamentu, stwierdziliśmy, że człowiek (*adam)*, odtwarzając w sobie obraz ojcostwa Bożego ma się rozmnażać, aby napełniać ziemię, być panem i uosobieniem Bożej obecności na ziemi (Rdz 5,3). Plany te jednak, na skutek grzechu, nie zostały w pełni urzeczywistnione. Co więcej, człowiek doświadcza na ziemi prawdziwego rozdarcia. Wiedząc bowiem o Prawie i pragnąc dobra, czyni zło, przez co czyni się zaprzedany w niewolę (Rz 7,14n.) oraz jest we własnym wnętrzu świadkiem panoszenia się ciała – *sarks* (Kol 2,18), popadania w jego tyranię, co prowadzi do złych uczynków (Rz 8,13) i ostatecznie wiedzie do śmierci (Rz 7,24)[40]. Do tego stopnia, że człowiek nie widzi już żadnego sposobu, aby jej uniknąć[41] Wołanie Adama poszukującego przezwyciężenia bolesnego rozdarcia i sensu swojej egzystencji zostaje w końcu wysłuchane. W Jezusie Chrystusie, który stał się człowiekiem, człowiekowi, dzięki Duchowi Świętemu (Rz 8,6), zostaje udzielona przezwyciężająca wszelkie rozdarcia i podziały jedność (Ga 4,4). Dramat Adama rozwiązuje się więc w „Jedynym Pośredniku między Bogiem a ludźmi, w Bogu Człowieku Jezusie Chrystusie" (1 Tm 2,5), który prowadzi też do Jednego Ojca[42]

Wyeksponowana przez Apostoła Narodów jedność jako przywrócenie sensu i przywrócenie człowieka samemu sobie[43] narzucała św. Pawłowi, znającemu także grecką – „platońską" wizję człowieka[44], ściśle określony sposób postępo-

---

[40] Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma...*, dz. cyt., s. 59–60.

[41] „Bo jeżeli będziecie żyli według ciała, czeka was śmierć. Jeżeli zaś przy pomocy Ducha uśmiercać będziecie popędy ciała – będziecie żyli" (Rz 8,13).

[42] Por. X Leon-Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej...*, dz. cyt., s. 189.

[43] Powołanie chrześcijańskie od samego początku jawi się jako propozycja zawierająca także istotne elementy egzystencjalne, a więc również jako propozycja nowej antropologii. Wskazują na to chociażby najstarsze formuły wiary (1 Tes 1,9). Według nich uwierzyć w Jezusa Chrystusa to także odwrócić się od marności, od rozmaitych bożków, a swoją nadzieję na zrealizowanie, ukrytego we wnętrzu ludzkiego serca, pragnienia harmonii i sensu, złożyć w Jedynym i Prawdziwym Bogu, objawiającym się w Jezusie Chrystusie, zmartwychwstałym Synu Bożym, który nierozerwalnie związał się z ludzkim losem. Stąd wszelkie świadectwo o Jezusie, a także wiara w Niego jest także jakby na nowo opisywaniem losu człowieka. Nie ogranicza się tylko do pobożności i kultu, ale musi sięgać do prób wyjaśnienia wszelkich zagadek jego egzystencji. Słowa z relacji św. Marka: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię" (Mk 1,15) dla każdego wierzącego oznaczają zupełnie nową rzeczywistość. Można zatem powiedzieć, że wiara przynosi zupełnie nowe realia i nowy sposób, nie tylko spojrzenia na ludzkie życie, ale również realizowania odwiecznego powołania, które po załamaniu się pod wpływem grzechu, długo pozostawało narażone na wiele rodzących się w samym człowieku konfliktów i powodowało egzystencjalne rozdarcie. Por. B. Widła., *Antropologia egzystencjalna ...*, dz. cyt., s. 370–371.

[44] Według niej człowiek jest istotą złożoną, stanowiącą połączenie duszy i ciała. Przy czym platonizm pierwszoplanowe znaczenie przyznawał duszy ludzkiej, władającej

wania. Paweł, o ile można się tak wyrazić, stworzył własny obraz bytu ludzkiego (nowego człowieka – Ef 2,15; 4,24), który całą swoją nowość uzyskuje dzięki Chrystusowi (Rz 14,7-8). Jemu też zawdzięcza prawdziwe życie, jedność, radość, czego nie zapewnia sam pierwiastek duchowy, posiadany przez każdego człowieka[45] Obiegowe w ówczesnym świecie terminy greckie znalazły zastosowanie także u św. Pawła. Niemniej cała jego koncepcja „nowego człowieka" – człowieka odkupionego – tkwi swoimi korzeniami w antropologii hebrajskiej[46], choć w niej się nie wyczerpuje. Dzięki Chrystusowi człowiek już obecnie, w życiu doczesnym, otrzymuje nowe istnienie, „przybrane synostwo" (Ga 4,4–7), co zasadniczo odróżnia go od człowieka nie znającego Chrystusa i nie ochrzczonego[47] Tego rodzaju przesunięcie akcentów nie tylko zmniejsza przydatność greckiej myśli do precyzyjnych ujęć wyłaniającego się z Nowego Testamentu bytu ludzkiego, ale momentami w ogóle poddaje ją w wątpliwość.

Ze słowem *prosopon* wiąże się również termin „imię" (gr. *onoma*). To pewnego rodzaju uniwersalność, ale też niepowtarzalna konkretność, w języku biblijnym „osobowa indywidualność" W Jezusie z Nazaretu dostrzegamy pewną ciągłość pomiędzy osobowością, objawiającą się na kartach Nowego Testamentu, w osobie Jezusa, a istotą Boską, która jest przedmiotem wiary[48] Dla św. Pawła, niepowtarzalna tożsamość bluźniercy z Galilei, którego uczniów ściga oraz prześladuje, i niebiańskiej siły, która go przytłacza swoją oczywistością (Dz 9,1-9). W Nowym Testamencie, poprzez osobę i dzieło Jezusa Chrystusa, Boga Człowieka, dostrzegamy całkowicie nową dla całego świata starożytnego niepowtarzalność „osoby", która przenosi się na każdego człowieka, w tej perspektywie lepiej rozumianego i odkrytego[49]

Termin *prosopon*, nawiązujący swoim pochodzeniem do rzeczywistości zewnętrznej – „maski aktora", na skutek przenikania się kultur zakorzenił się tak-

---

ciałem tak, jak np. sternik kieruje łódką czy też jeździec koniem. Dusza w tej koncepcji ma trojaki wymiar: rozumny, zmysłowo-popędliwy oraz zmysłowo-pożądliwy. Jej najistotniejszą funkcją jest samoczynne wprowadzenie się w ruch, powodujące ożywienie ciała, oraz poznawanie świata idei, najdoskonalszego i jedynie trwałego, którego cała ziemska rzeczywistość, czyli materia, jest tylko niedoskonałym i nietrwałym odbiciem. Stąd też ciało ludzkie może przestać istnieć, podczas gdy dusza trwa wiecznie, nie podlega procesowi rozkładu i w swoim trwaniu jest całkowicie niezależna od ciała, niematerialna oraz nieśmiertelna (Gorgiasz, Fedon, Faidros, Prawa, Państwo). Por. A. Krąpiec, *Ja–człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 9.

[45] Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, tłum. F. Dylewski, Warszawa 1983, s. 233.

[46] Por. Por. E. Dąbrowski, *Św. Paweł a platonizm*, w: *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, s. 302.

[47] Por. R.S. Zdziarstek, *Chrystianologia św. Pawła*, Kraków 1989, s. 261–262.

[48] Por. X Leon- Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*..., dz. cyt., s. 344–345.

[49] Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*..., dz. cyt., s. 402.

że w Biblii. W Septuagincie użyty jest ponad 850 razy[50] Jak zgodnie podkreślają komentarze biblijne, dzisiejsze rozumienie tego terminu ukształtowało się dzięki Biblii i chrześcijaństwu, gdzie człowiek jest „zagadnięty" przez Boga, niejako staje naprzeciw Boga i zostaje przez Niego wezwany po imieniu. Osobą jest także Bóg, ponieważ wciąż działa rzeczy nowe, działa w historii, a wezwany – powołany przez Boga człowiek, współtworzy historię ze swoim Stwórcą i jest partnerem dialogu.

Człowiek jako osoba w swoich zamiarach, także sposobach podejmowania decyzji oraz w swojej strukturze i ujawniających się poprzez różnorakie doświadczenia możliwościach, również dla siebie samego pozostaje tajemnicą. Otwarty na Boga i otwarty na drugiego człowieka, od swoich prapoczątków zorientowany na wspólnotę, twórcze bycie z innymi i dla innych, dopełnia się przez pełne miłości poświęcenie. Niemniej przez całe dzieje nie potrafiący własnymi siłami przełamać rozdarcia między Prawem i głosem sumienia, a swoimi czynami, nawet niewolą, uzależnieniem od własnej cielesności i grzeszności, której drogi przecinają się z wychodzącym naprzeciw i pociągającym grzeszną naturę Duchem. Dopiero w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, prowadzony przez Ducha Świętego, ludzki charakter osobowy uzyskuje swój pełny wyraz i najgłębszy sens[51] Dojrzewający i objawiający się – w jakimś sensie także objawiany – przez całą historię zbawienia, wyczerpujący, obejmujący wszystkie wymiary i elementy bytu ludzkiego, obraz osoby – pod terminem przejętym od starożytnych greków i poddanym wielowiekowej krytyce, także w jego filozoficznej interpretacji, zwłaszcza przez lekturę Pisma Świętego – musi być dziś dla nas nie tylko chlubnym monumentem, ale też ciągle otwartym tworzeniem.

---

[50] Por. G. Kittel, G. Friedrich (wyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament...*, dz. cyt., s. 771.

[51] Por. A. Grabner-Haider (red), *Praktyczny Słownik Biblijny*, tłum. T. Mieszkowski i P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 908; I. Sanna, *Immagine di Dio e liberta` umana. Per un`antropologia a misura d`uomo,* Roma 1990, s. 140–183.