Mateusz może być wzorem dla dzisiejszych interpretacji wypowiedzi Jezusa. Za przykładem Mateusza trzeba tak głosić ewangelię, by wiernie przekazywać orędzie Jezusa a jednocześnie trafiać do umysłu i serca współczesnego człowieka.

Warszawa *KS. ROMAN BARTNICKI*

O. Tomasz Maria Dąbek OSB

DUCH, DUSZA I CIAŁO W 1 TES 5, 23

Opublikowanie doświadczeń ludzi, którzy przeżyli stan śmierci klinicznej [1], dostarczyło nowych elementów w związku z zawsze bardzo interesującym wszystkich zagadnieniem życia po śmierci. Niektórzy łączą owe jedyne w swoim rodzaju wrażenia ze zjawiskami parapsychicznymi, stanami ekstazy, bilokacji, telepatii, szczególnie zaś z tymi fenomenami, kiedy przeżywający je ma wrażenie, że znajduje się poza własnym ciałem. Próbując sformułować hipotezy wyjaśniające owe stany czasami zwraca się uwagę na przytoczony w tytule wiersz 23 piątego rozdziału Pierwszego Listu św. Pawła do Tesaloniczan, w którym Apostoł, mówiąc o potrzebie przygotowania całego człowieka na przyjście Pana, wylicza trzy elementy jego natury: ducha (*pneūma*), duszę (*psychē*) i ciało (*sōma*). Warto zastanowić się, jaki jest rzeczywisty sens trzech terminów Pawłowych, czy można tutaj mówić o istotnym uzupełnieniu antropologii biblijnej i o istnieniu trzeciego elementu, pośredniego między duchem i ciałem [2].

Przede wszystkim należy przypomnieć, że Biblia zasadniczo podkreśla jedność człowieka, złożonego z dwóch elementów: śmiertelnego, zniszczalnego ciała, określanego w hebrajskiej Biblii Starego Testamentu terminem *bāśār* i duszy (*néfēš*), ściśle związanej z Bożym, życiodajnym tchnieniem (*rûᵃḥ*). Nauka o człowieku jest rozwijana w dawnym Przymierzu, by osiągnąć pełne, jednoznaczne sformułowania w Nowym Testamencie. Wywodzące się z greckiej myśli wyodrębnienie duszy i ciała i podkreślenie tej odrębności nie zawsze odpowiada myśli natchnionych autorów biblijnych. Dla nich bardzo ważna była jedność człowieka, realizująca się dopiero przez połączenie ele-

---

[1] N. p. R. A. Moody, *Życie po życiu*, Warszawa 1979.

[2] Na Zachodzie, a także i u nas, obserwuje się coraz większe zainteresowanie religiami Wschodu, głoszącymi m. in. wędrówkę dusz, reinkarnację itp. Niektóre z tych doktryn oraz teozofia mówią o istnieniu ciała astralnego i szukają uzasadnienia również w 1 Tes 5, 23.

mentów składowych. Odrzucanie więc cielesnego bytowania w nowym życiu, po zmartwychwstaniu, przez pochodzących ze środowisk pogańskich chrześcijan w pierwszych latach istnienia Kościoła wywołało ostry protest św. Pawła [3]. Głosząc Jezusa i zmartwychwstanie (Dz 17, 18) doznał on porażki na ateńskim Areopagu, ponieważ jego słuchacze wyśmiewali możliwość powstania z martwych i nowego życia w ciele, które uważali za więzienie duszy, skąd trzeba się wyzwolić i więcej do niego nie wracać [4].

Zastanowimy się najpierw nad znaczeniem kolejno wymienianych przez Apostoła Narodów składników ludzkiej natury, by potem wyciągnąć wnioski o ich współzależności.

Można powiedzieć, że terminy występują w porządku odpowiadającym związkowi ich desygnatów z najwyższymi, boskimi rzeczywistościami. *Pneũma* w pierwszym, materialnym znaczeniu, wskazuje na wiatr, powietrze, podmuch, powiew, oddychanie, z czym wiąże się tchnienie życia, natchnienie poetyckie, niewidzialne, lecz skuteczne działanie Boże na człowieka i wreszcie sam sposób istnienia Boga, jako odbiegający zupełnie od ludzkiego doświadczenia. Grecki termin nadawał się dobrze do oddania hebrajskiego *rûªh*, by w Septuagincie wyrazić te wielorakie znaczenia, jakie Stary Testament przypisuje Bożemu działającemu Tchnieniu, które przejawia się analogicznie jak działanie wiatru — tajemniczej siły występującej w przyrodzie [5].

W Nowym Testamencie rzeczownik *pneũma* występuje 379 razy. Spośród innych form pochodzących od tego samego rdzenia 26 razy spotykamy przymiotnik *pneumatikós*, 7 razy czasownik *pneõ*, po 2 razy przysłówek *pneumatikõs* i rzeczownik *pnoẽ*, 3 razy *ekpnéõ* (wyłącznie w opisach Męki Pańskiej, gdy jest mowa, że Jezus oddał ducha) i raz imiesłów *theópneustos* (2 Tm 3, 16 o pismach natchnionych przez Boga).

Podobnie, jak w Starym Testamencie w wersji hebrajskiej i w greckich tłumaczeniach *pneũma* odpowiadające hebrajskiemu *rûªh*, oznaczało wiatr, tchnienie życia u zwierząt i człowieka a także moc Bożą, te same znaczenia możemy zaobserwować w różnych tekstach Nowego Testamentu, w których występuje omawiany przez nas termin. Łaciński odpowiednik — *spiritus* — również nie jest ściśle jednoznaczny i posiada te same różne desygnaty, które w języku polskim oznaczane są przez różne terminy. Trzeba jednak zwrócić uwagę na wynikające ze związku z życiem odniesienie *pneũma* do sfery ponadnaturalnej — niedostrzegalnego przy pomocy zmysłów elementu ludzkiej natury oraz dziedziny działania Boga, który sam jest Duchem

[3] Por. 15 rozdział 1 Kor.

[4] Dz 17, 32. E. Dąbrowski w swoim komentarzu wzmiankę św. Pawła o zmartwychwstaniu nazywa „kamieniem obrazy dla jego greckich słuchaczy", Dzieje Apostolskie, Poznań 1961, s. 380.

[5] E. Schweizer w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, G. Friedrich, t. VI, Stuttgart 1959, s. 357—366.

(J 4, 24) i pragnie człowieka doprowadzić do jedności z Sobą samym, czyli do nowego, duchowego życia.

Zwróciliśmy uwagę na porządek występowania interesujących nas terminów w 1 Tes 5,23. Zastanawiając się nad znaczeniami pierwszego z nich w Nowym Testamencie trzeba również więcej miejsca poświęcić najwznioślejszemu z tych znaczeń, to znaczy wykorzystaniu *pneũma* jako określenie Boga. Natchniony autor przez użycie tego właśnie rzeczownika chciał zwrócić uwagę na to, co określa się jako transcendencję Boga — zupełna odmienność od tego wszystkiego, co spotykamy w naszym życiu: Bóg nieskończenie przewyższa to wszystko — jest Duchem, to znaczy jest Bogiem [6]. Jednocześnie sposób Jego bytowania wiąże się z wielkim Darem, jaki Jezus przed Męką obiecuje posłać swoim uczniom. Nauka o Duchu Paraklecie w rozdziałach 14—16 Ewangelii św. Jana mówi o Duchu jako o Kimś, kto ma przyjść jako posłany od Ojca i posłany przez Jezusa, który idzie do Ojca, po to, by być razem z uczniami, pouczać ich, umacniać i prowadzić aż do powtórnego przyjścia Pana [7].

Eklezjologia Nowego Testamentu bardzo ściśle wiąże się z Duchem Świętym, jako Tym, który ożywia Kościół [8], przebywa w każdym z ochrzczonych [9] a zarazem we wspólnocie Nowego Ludu Bożego [10]. Nowa etyka to działanie pod wpływem Ducha — przeciwieństwo dawnego, cielesnego postępowania, od którego trzeba się odwrócić, by Duch Chrystusa mógł kształtować życie Jego wyznawców [11]. Duch jako największy z darów udzielonych człowiekowi przy chrzcie, sam z kolei jest Dawcą swoich — duchowych darów. Niejednokrotnie można mieć wątpliwości, czy w danym miejscu Nowego Testamentu termin *pneũma* oznacza samego Ducha Świętego jako Osobę, czy też Jego dary, sferę przez Niego określaną i kierowaną, w której ma się dokonywać nowe życie chrześcijan. Często nawet rozróżnienie to nie jest konieczne, ponieważ skutki działania wskazują jasno na Tego, kto je powoduje [12].

W powiązaniu z tym, odnoszącym się do Boga, znaczeniem *pneũma*, możemy też potraktować omawiany termin w wypadkach, gdy odnosi się on do ducha ludzkiego. W odróżnieniu od drugiego, z wyliczonych przez św. Pawła określeń, które wskazuje na cechę życia, wspólną człowiekowi i zwierzętom, *pneũma* odnosi się do tego rodzaju

---

[6] Por. H. van den Bussche, *Jean*, (Bruges) 1967, s. 193.

[7] Por. A. Jankowski, *Eschatologiczne posłannictwo Ducha Parakleta*, Analecta Cracoviensia 7 (1975), s. 537—562, 538—543.

[8] Por. 1 Kor 3, 10—16; 6, 19; 12, 4. 11. 13; 2 Kor 3, 6—11; 13, 13; Ef 2, 14—22; 4, 3n; Flp 1, 27; 2, 1.

[9] Por. 1 Kor 3, 16; 6, 19.

[10] Por. 2 Kor 6, 16; Ef 2, 21n; 1 P 2, 5; Ap 3, 12.

[11] Por. T. Dąbek, *He Agápe tou Pneumatos. Związek miłości z Duchem Świętym w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Analecta Cracoviensia 15 (1983), s. 105—121, 112—117.

[12] Por. A. Jankowski, *Listy więzienne*, Poznań 1962, s. 217, 256.

życia, które jest wspólne człowiekowi i Bogu. Pamiętamy oczywiście przy tym o różnicach między nieskończonym Bogiem a ograniczonym człowiekiem, ale jednocześnie pamiętamy, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo [13]. Dar Ducha kształtuje to nowe ludzkie życie, które prowadzi do najściślejszej więzi z Bogiem i które jest wypełnieniem planu określonego już przez stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże. To ludzkie dążenie może zostać zniweczone, jeżeli człowiek sam odda się w niewolę siłom niższym [14], albo też jeżeli ulegnie siłom duchowym, przeciwstawiającym się Bogu.

Szatan również jest duchem — *pneũma akátharton* (duch nieczysty, jak określają go przede wszystkim Ewangelie synoptyczne, mówiąc o oczyszczeniu opętanych, a także Apokalipsa). I on był powołany do uczestnictwa w Bożej sferze bytowania — stąd wielka przestroga dla człowieka.

Podkreśliliśmy przede wszystkim te odcienie znaczeniowe terminu *pneũma*, które wskazują na związek z nadprzyrodzonością, wychodząc od pierwszego znaczenia, związanego z tym, co w przyrodzie najmniej uchwytne, a jednocześnie skutecznie działające. Można powiedzieć, że już sama wieloznaczność terminu wiąże się z właściwym skończonemu ludzkiemu rozumowi poznawaniem Boga z rzeczy widzialnych (por. Rz 1, 20), spośród nich zaś niektóre bardziej od innych wskazują na nieogarnione przymioty Boga.

Drugie z określeń występujących w 1 Tes 5, 23 *psychē*, oznacza *życie*, (żywot), istnienie zwierzęcia, duszę jako istotę życia, widmo, widziadło, ludzką osobowość i jej aspekty, męstwo, odwagę, siłę ożywiającą, główny czynnik a także natchnienie artysty [15]. Wiele z tych znaczeń ma odpowiedniki w polskim rozumieniu terminu dusza, który odnosi się nie tylko do niematerialnej, nieśmiertelnej duszy ludzkiej, ale również do tak konkretnego centralnego elementu narzędzia używanego w gospodarstwie domowym, jak dusza od żelazka. Grecki wyraz odpowiada hebrajskiemu *nefeš* oznaczającemu istoty żyjące — człowieka i zwierzęta. Życie było zawsze uważane za związane ściśle z Bogiem, stąd zakaz spożywania krwi, jako nośnika życia [16]. W odniesieniu do człowieka hebrajski termin często równoważny jest naszej osobie lub jednostce ludzkiej — konkretnemu istnieniu Bożego stworzenia, o którego godności tak wiele mówią współczesne kierunki filozoficzne. Trzeba jednakże pamiętać, że zarówno *nefeš*, jak *psychē* w pierwszym rzędzie oznacza życie biologiczne, pochodzące od Boga, ale ściśle związane z materią.

---

[13] Por. Rdz 1, 27.

[14] Pożądaniom cielesnym, to znaczy także psychicznym, odnoszącym się do życia zmysłowego.

[15] Por. *Słownik grecko-polski*, pod red. Zofii Abramowiczówny, t. IV, Warszawa 1965, s. 670—671.

[16] Por. Rdz 9, 4; Wj 20, 13; Kpł 1, 5; 17, 11; Dz 15, 29.

W Nowym Testamencie rzeczownik *psychē* występuje 103 razy, zaś pochodzący od niego przymiotnik *psychikos* — 6 razy. Widzimy, że jest to znacznie mniej od ilości miejsc zawierających pierwszy z interesujących nas termimów: można już z tego wyciągnąć wniosek, że natchnionych autorów znacznie bardziej interesowało to wszystko, co ściśle wiąże się z Bożym tchnieniem, niż to, co odnosi się do życia bardziej powiązanego z materią. Oczywiście taki wniosek to nie naukowa konkluzja kończąca dokładne badanie wszystkich kilkuset przypadków, ale ogólna refleksja po stwierdzeniu najbardziej podstawowych znaczeń obydwu terminów i porównaniu częstotliwości ich występowania.

W Nowym Testamencie najważniejsze znaczenie terminu *psychē* to dar życia — naturalne, fizyczne życie a także podarowane przez Boga życie po śmierci, życie jako najwyższe dobro (Mk 8, 36n par.) a także osoba ludzka (jako posiadająca dar życia)[17]. W 1 P 1, 9 i Jk 1, 21 jest mowa o zbawieniu dusz, termin *psychē* posiada znaczenie bliskie do naszego potocznego — wskazuje na niematerialny element natury ludzkiej. W Hbr 4, 12 dusza występuje obok ducha, podobnie jak w 1 Tes 5, 23: żywe, skuteczne słowo Boże przenika aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, osądzając pragnienia i myśli serca. Dusza i duch stanowią parę składającą się na najgłębsze wnętrze człowieka, podobnie jak stawy i szpik reprezentują ludzkie ciało — zewnętrzną stronę natury. Słowo Boże przenika wszystko i może rozdzielić nawet najsilniej połączone rzeczywistości składające się na jedną całość człowieka.

Dla naszych rozważań bardzo interesujące są wszystkie miejsca, w których występuje przymiotnik *psychikós*, ponieważ we wszystkich wypadkach wskazuje on na przeciwieństwo wobec sfery ducha (*pneũma, pneumatikós*), nie zaś tylko służy zestawieniu obok siebie dwóch elementów jak w cytowanym Hbr 4, 12. Przytoczymy te miejsca w porządku kanonu Nowego Testamentu.

Cztery pierwsze to cytaty z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian: „Człowiek zmysłowy (*psychikós ánthrōpos*) bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha (*tà toũ pneúmatos toũ theoũ*)" (2,14). Apostoł Narodów przeciwstawia ludzką mądrość duchowej mądrości płynącej od Boga. *Psychikoí* to ci, którzy tkwią w sferze naturalnej i nie są zdolni otworzyć się na Boże światło. Trzy dalsze teksty wchodzą w skład 15 rozdziału Listu, gdzie jest mowa o zmartwychwstaniu ciała: „zasiewa się ciało zmysłowe (*psychikón*) — powstaje ciało duchowe (*pneumatikón*). Jeżeli jest ciało zmysłowe, powstanie też ciało duchowe" (w. 44). „Nie było jednak wpierw tego, co duchowe (*pneumatikón*), ale to, co ziemskie (*psychikón*); duchowe było potem" (w. 46). Widzimy, jak mocno św. Paweł przeciwstawia dwie

[17] Por. E. Schweizer, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, G. Friedrich, t. IX, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1973, s. 635—665.

różne dziedziny, oznaczone słowami, które my pewnie bylibyśmy skłonni niekiedy utożsamiać. Oba terminy wskazują nie na dwa różne gatunki niewidzialnych rzeczywistości duchowych, ale na odniesienie tego, co duchowe, do Boga, zaś na związek biologicznego życia z ziemią [18].

Podobny sens mają pozostałe dwa teksty z Listów Katolickich: „Nie na tym polega zstępująca z góry mądrość, ale mądrość ziemska, zmysłowa i szatańska" (Jk 3, 15) *Psychikē* (zmysłowa) występuje między dwoma innymi przymiotnikami: ziemska (*epigeios*) i szatańska (*daimoniōdēs*) bardzo mocno przeciwstawiającymi ten rodzaj mądrości temu, co pochodzi od Boga. Wreszcie ostatnie miejsce należy do charakterystyki odstępców, przed którymi przestrzega św. Juda: „Oni to powodują podziały (a sami) są cieleśni (*psychikoi*) (i) Ducha nie mają" (w. 19). Wzmianka o Duchu należy do miejsc, które, jak wyżej powiedzieliśmy, można rozumieć albo o Duchu Świętym jako Osobie Boskiej, albo też o Jego darach — o właściwym poziomie życia chrześcijańskiego, które poznaje się przez całe postępowanie wyznawcy Chrystusa. *Psychikós* to ten, który nie ma Ducha, ale postępuje kierując się wyłącznie ludzkimi kryteriami: naturalną roztropnością, ale pewnie też podstępem, oszustwem, aby zaspokoić nieuporządkowaną ambicję charakteryzującą człowieka po upadku pierworodnym, jeżeli nie zwalcza złych skłonności i nie poddaje się kierownictwu Bożego Prawa — Prawa Ducha.

Trzeba jednakże przyznać, że te skojarzenia *psychē* z rzeczywistościami przeciwnymi Bożej sprawie występują przede wszystkim tam, gdzie natchnieni autorzy używają przymiotnika *psychikós*. U św. Pawła interesujący nas rzeczownik występuje stosunkowo rzadko (tylko 13 razy) i oznacza przede wszystkim osobę — często osobę samego Pawła, który chce całego siebie, swoją *psychē*, oddać ludziom, którym głosi Chrystusa [19]. Dlatego trzeba przyjąć, że dla Apostoła Narodów znaczenie rzeczownika *psychē* jest neutralne, bez dalszych skojarzeń, tak silnych dla formy przymiotnikowej: św. Paweł — myśli o duszy — zgodnie ze wzorami ze Starego Testamentu — jako o zasadzie istnienia osoby ludzkiej, centrum, ośrodku jego bytowania.

Trzeci ze składników ludzkiej natury, wymienionych w 1 Tes 5, 23, to ciało — *sōma*. Grecki termin ściśle wiąże się z konkretem — oznacza ciało ludzkie lub zwierzęce a także roślinne, żywe (niekiedy

---

[18] Co nie przeczy Bożemu pochodzeniu życia, ja i w ogóle całego świata stworzonego, ale przeciwstawia porządek łaski porządkowi natury, w którym życie jest wartością najwyższą, najcenniejszą, niemniej musi ono podporządkować się temu, co pochodzi z całkowicie przewyższającej je sfery.

[19] Por. np. 2, 18. Pozostałe miejsca Pawłowe, gdzie występuje *psychē* to: Rz 2, 9; 11, 3; 13, 1; 16, 4; 1 Kor 15, 45; 2 Kor 1,23; 12, 15; Ef 6, 6; Flp 1, 27; 2, 30; Kol 3, 23.

zwłoki — jak zawsze u Homera [20]), stąd istotę, osobę ludzką a także ciało fizyczne, substancję materialną, całość, masę. Podobnie, jak w języku polskim, może oznaczać zbiorowość tworzącą jedność (ciało ustawodawcze, ciało pedagogiczne) — ta analogia nasuwa się powszechnie — jej szczytem jest Pawłowe określenie Kościoła jako Ciała Chrystusa.

Dla św. Pawła termin *sōma* oznaczał ciało jako organizm, jedność złożoną z wielu członków, bez negatywnych skojarzeń, które występują w jego pismach bardzo silnie w odniesieniu do innego greckiego rzeczownika oznaczającego ciało — *sarx*. W Biblii Hebrajskiej bardzo często występuje termin *bāśār* określające człowieka żywego lub umarłego, jego ciało a także ciało zwierząt, naturę ludzką a także jedność na zasadzie pokrewieństwa [21]. Podobnie konkretne znaczenie posiada grecki termin *sarx*, który służy św. Pawłowi do wyrażenia przeciwieństwa między naturalnym, ludzkim poznaniem i dążeniem do świętości a poznaniem nadprzyrodzonym, danym darmo z Bożej łaski i kierowanym przez Ducha Świętego. W swoich Listach Apostoł Narodów przeciwstawia Duchowi raz pojęcie ciała (*sarx*), raz pojęcie litery (*gramma*) Prawa Starego Testamentu, przy czym ciało oznacza ludzkie dążenia skażone skutkami grzechu pierworodnego, zaś prawo — legalistyczną sprawiedliwość faryzejską, która sama z siebie nie może stać się przyczyną usprawiedliwienia [22].

Oba terminy — *sōma* i *sarx* — występują w Nowym Testamencie prawie z taką samą częstotliwością: *sarx* 147 razy (7 razy *sarkikós* i 4 razy *sárkinos*), *sōma* 142 razy (2 razy *sōmatikós*, raz *sōmatikōs*). Interesujące jest określenie sakramentalnego, eucharystycznego Ciała Jezusa przez *sōma* w przekazach ustanowienia Najświętszego Sakramentu, oraz przez *sark* tylko w J 6, 51—56. Prolog Czwartej Ewanwelii, głosząc Wcielenie Słowa, mówi, że stało się Ono nie *sōma*, ale *sarx* (J 1, 14). Umiłowany Uczeń Pański nie kojarzył terminu *sarx* z zepsuciem spowodowanym pierworodnym upadkiem człowieka, natomiast chciał bardzo mocno podkreślić rzeczywistość ciała Syna Bożego Wcielonego, Umęczonego i Zmartwychwstałego [23]. Widzimy, że dwaj wielcy autorzy Nowego Testamentu po swojemu traktowali

---

[20] Por. *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. IV, s. 267.

[21] Por. F. Zorell, L. Semkowski, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1950/54, s. 133.

[22] Por. A. Jankowski, *Duch Odnowiciel. Szczególny aspekt eschateologicznego posłannictwa Ducha Świętego*, Analecta Cracoviensia 4 (1972), s. 125—145, 133—135.

[23] Zestawia się często *sarx z hebrajskim bāśār* zaś *sōma* z aramejskim *gûf* i uważa za pierwotną albo wersję Janową, zamienioną przez teksty zależne od św. Pawła w duchu hellenistycznym, unikającym twardego, realistycznego konkretu — por. J. Bonsirven, *„Hoc est corpus meum"*, Biblica 29 (1948), s. 205—219, 218n, albo też Pawłową — wówczas zamiana reprezentowana przez J 6, 51—56 miałaby charakter antydoketyczny — por. G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, New Testament Studies 2 (1955/56), s. 202—206, 204.

używane przez siebie terminy — przytoczyliśmy tę różnicę po to, by lepiej uwydatnić najważniejsze dla nas znaczenie *sōma* w 1 Tes 5, 23: widzimy, że św. Paweł nie przeciwstawia *sōma* rzeczywistościom duchowym, uważa je za neutralny element ludzkiej natury, podobnie zresztą jak *psychē*: na określenie tego co, w człowieku sprzeciwia się Bogu, używa terminu *sarx*; zupełnie inaczej z kolei stosowanego przez św. Jana, dla którego jest neutralny i może z powodzeniem służyć na oznaczenie ludzkiej natury Syna Bożego [24].

Omówiwszy ogólne znaczenie greckich terminów użytych przez św Pawła w 1 Tes 5, 23 porównamy teraz opinie kilku komentatorów tego Listu. Ks. J. Stępień omawia zwięźle znaczenie trzech terminów, podając najbardziej charakterystyczne miejsca z Listów św. Pawła: duch to życie nadprzyrodzone względnie dusza żyjąca życiem nadprzyrodzonym, *psychē* — człowiek w ogóle, istota żywa, życie doczesne, osoba ludzka, podmiot aktów moralnych — tu prawdopodobnie wskazuje na mniej doskonałą sferę człowieka: siedlisko procesów wegetatywnych i doznań zmysłowych. Ciało ludzkie jest rozumiane jako narzędzie zdolne do wykonywania czynów moralnie dobrych lub moralnie złych. Autor mówi o pytaniu, do postawienia którego skłania wielu autorów, występowanie obok siebie trzech tak bogatych w treść terminów: czy dla św. Pawła człowiek jest istotą złożoną z dwóch elementów: duchowego i cielesnego, czy też należy w jego naturze wyróżnić trzy czynniki składowe. Omawiany tekst nie udziela wprost odpowiedzi na to pytanie — św. Paweł chce powiedzieć, że cały człowiek powinien ostać się bez skazy na przyjście Pana [25], nie rozwijając nauki o istocie człowieka.

Podobne analizy znaczeń użytych terminów w oparciu o najważniejsze miejsca Nowego Testamentu, w których występują, przeprowadzają inni komentatorzy [26]. B. Rigaux [27] przedstawia wcześniejsze opinie i zwraca uwagę, że rozróżnienie między *pneũma* i *psychē* nie należy do typowych sformułowań św. Pawła, stanowi natomiast element myśli gnostyckiej,[23] obcej chrześcijaństwu. Nie wydaje się prawdopodobne, by św. Paweł używał tych terminów w nawiązaniu do ich gnostyckiej interpretacji. Natomiast pragnienie, by jak najdobitniej wypowiedzieć ważną myśl, mogło go skłonić do innego niż zwykle sposobu wyrażenia się, by określić całość ludzkiego bytu. Bardzo często w kaznodziejstwie podaje się obok siebie kilka bliskoznacznych określeń, z których kolejne ubogacają i uwyraźniają aspekty znaczeniowe poprzednich. Wydaje się, że podobnie postąpił Apo-

[24] Termin *sōma* występuje w Czwartej Ewangelii w 2, 21; 19, 31. 38. 40 i 20, 12 na oznaczenie świątyni Ciała Jezusa i Jego martwego Ciała.

[25] J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, Poznań—Warszawa 1979, s. 205.

[26] Por. np. jedno z najnowszych opracowań: F. F. Bruce, *1 and 2 Tessalonians*, Waco, Texas 1982, s. 130.

[27] B. Rigaux, *Saint Paul, Les Épîtres aux Thessaloniciens*, Paris—Gembloux 1956, s. 596—600.

stoł Narodów, wymieniając najpierw ducha, czyli to w człowieku, co odnosi się do sfery nadprzyrodzonej — duszę stworzoną po to, by dążyła do swego Stwórcy, a tu na ziemi jak najlepiej poddała się kierownictwu Bożego Ducha. *Psychē* jako istotę życia, to co jest związane z ludzką strukturą fizyczną, ale wpływa także na duszę przez nastroje, chęci nie zawsze płynące z całkowitego opanowania siebie, o których bardzo wiele mówi nowoczesna psychologia. Wreszcie ciało jako materialny element człowieczeństwa, bez zwracania uwagi na jego powiązanie z grzechowym zepsuciem.

Omawiany wiersz nie jest więc wyrazem antropologicznej koncepcji św. Pawła, lecz stanowi część zachęty do chrześcijańskiego życia, w oczekiwaniu na przyjście Pana, o którym nie wiemy, kiedy nastąpi. Trzy określenia mówią o człowieku jako jedności złożonej. Chrześcijańskie życie to pełne zjednoczenie, integracja części składowych, żeby całkowicie poddać je Bogu, tak jak przez Chrystusa dokonuje się poddanie wszystkiego Ojcu [28] — przywrócenie jedności panującej u początków stworzenia, a naruszonej przez grzech rozumnych istot. Nasze dążenie do wewnętrznej jedności pod przewodem Ducha Świętego jest częścią wielkiego dążenia wszystkich istot stworzonych, by na nowo zjednoczyć się przez Chrystusa w Bogu.

Naszym zadaniem jest podporządkować Bożemu działaniu to wszystko, czym jesteśmy. Można jednakże zastanawiać się, czy w 1 Tes 5,23 św. Paweł nie chciał powiedzieć czegoś więcej. W swoim komentarzu B. Rigaux wspomniał również o dawnych i współczesnych egzegetach dostrzegających w naszym wierszu trzy elementy składające się na całość człowieka — elementy te zresztą różnie wyjaśniano [29]. W swoim nauczaniu Apostoł Narodów bardzo mocno podkreśla obecność Ducha Świętego w ochrzczonych jako stały dar, z którym należy współpracować, dar przemieniający człowieka w nowe stworzenie [30]. Duch obecny w wierzących byłby wówczas trzecim składnikiem nowej natury ochrzczonych ludzi obok elementu cielesnego i duszy rozumianej w naszym potocznym znaczeniu, podobnie zresztą jak we wspomnianych Jk 1,21 i 1 P 1,9. Studium analizujące teksty Pawłowe pod tym kątem, byłoby na pewno interesujące i prawdopodobnie zostanie wkrótce podjęte. Celem niniejszego szkicu była przede wszystkim analiza znaczeń trzech terminów występujących w 1 Tes 5, 23 od strony antropologii biblijnej. Jednakże nie jest to ostatnie słowo i w obecnym porządku zbawczym antropologia musi zostać uzupełniona przez chrystianologię, czyli naukę o nowym człowieku, wszczepionym w Chrystusa i kierowanym przez Ducha Świętego.

Kraków-Tyniec *O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB*

[28] 1 Kor 15, 28 por. Ef 1, 10.
[29] Por. B. Rigaux, *Saint Paul...*, dz. cyt., s. 596n.
[30] Por. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 271—286.