

FRANCISZEK M. ROŚIŃSKI  
Uniwersytet Wrocławski

# Antropologia biblijna ciała i cielesności

## 1. Prolegomena

Poglądy na ciało ludzkie, jego wartość, piękno, stosunek do niego, kształtowały się w kulturze zachodniej pod wpływem różnych koncepcji filozoficznych, religijnych, przyrodniczych i humanistycznych, począwszy od starożytności. Na przykład według poglądów orfickich ciało ludzkie stanowi więzienie duszy, jej okresowy grób i miejsce oczyszczenia; zdaniem Platona i jego epigonów jest ono jaskinią dla duszy, źródłem złudzeń i błędów, ponieważ cielesne namiętności sprowadzają duszę z drogi rozumu i sprawiedliwości; w myśl poglądów Demokryta żyje ono dzięki rozsiانym w nim cząstkom duszy, a gdy one je opuszczają, rozpada się na atomy składowe. Arystoteles i arystotelicy uważali, że formą i siłą organizującą ciało jest jego dusza, która prowadzi je do realizacji celów. Średniowiecze przejęło dorobek myśli greckiej, łącząc go z koncepcjami chrześcijańskimi. Natomiast w czasach nowożytnych przeważa dualistyczna koncepcja relacji ciała ludzkiego do duszy: rezygnuje się nieraz z funkcji duszy jako formy i aktu ciała, a niektórzy autorzy — moniści — uważają człowieka tylko za byt cielesny, na przykład według Ludwika Feuerbacha w ciele człowieka zachodzą procesy czysto biologiczne, a dusza nie istnieje. Podobne stanowisko w tej kwestii zajął także Karol Marks. Minorowe zdanie o ludzkim ciele ma także Jean-Paul Sartre — jest bezwartościowe, jest nicością świata i podłością<sup>1</sup>.

Złożoność człowieka z ciała i duszy, zdaniem B. Lincolna, „w sposób nieunikniony oznaczała deprecjację ciała w zestawieniu z zasadą życiową, bo w pewnym zakresie są one sobie przeciwstawne, jako że dusza należy do sfery sakralnej, a ciało do sekularnej” [tłum. własne]<sup>2</sup>. Stąd nieraz przywykło się „myśleć o ciele jako o czymś pośledniejszym, drugorzędnym, wstydlwym. W refleksji nowożytnej niejednokrotnie nie zauważono osobowego charakteru

---

<sup>1</sup> M. Zięba, *Ciało ludzkie — aspekt bytowy*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyc, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, s. 441 nn.

<sup>2</sup> B. Lincoln, *Human Body — Myths and Symbolism*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 6, New York 1987, s. 499.

ciała”<sup>3</sup>. Można by tu nadmienić, że w przeszłości chrześcijaństwo nieraz bywało konfrontowane ze skrajnie dualistycznymi koncepcjami dotyczącymi ciała, na przykład manicheistycznymi czy gnostycznymi; niekiedy władze kościelne musiały nawet temperować przesadne praktyki ascetyczne bądź prostować poglądy deprecjonujące ciało ludzkie, wskazując na jego godność ontyczną.

Koncepcje biblijne dotyczące ciała ludzkiego nieraz znacznie się różnią od naszych poglądów na jego fizyczność, na które duży wpływ wywarły wiara chrześcijańska i filozofia, ale także kultura zachodnia i wiedza przyrodnicza. Ponadto trzeba wziąć pod uwagę, że biblijne wypowiedzi o cielesności ludzkiej w czasie powstawania kolejnych ksiąg Pisma Świętego odznaczają się różną formą literacką, co utrudnia ich jednoznaczną interpretację. Teksty te mają bowiem różnych autorów, z których każdy miał swój styl, pogląd na świat i preferencje; powstały one w zmieniającej się sytuacji kulturowej, religijnej i politycznej; miały dać odpowiedź na problemy natury wierzeniowej i etycznej ówczesnych ludzi, których mentalność, świat pojęciowy i wiedza były inne niż obecnie — dziś na przykład nie wiążemy poznania czy charakteru człowieka z sercem albo sumienia z nerkami<sup>4</sup>. Autorzy biblijni pisali zgodnie z konwencjami przyrodniczymi, światopoglądowymi i literackimi swego czasu.

W Biblii nie ma też systematycznego traktatu o człowieku, jego organizmie i funkcjach. Informacje o ciele są rozproszone, począwszy od opisu stworzenia aż po Apokalipsę. Czasem są to tylko pojedyncze wersety, mające charakter symboli czy sentencji, na przykład „Śmiertelne ciało przygniata duszę” (Mdr 9, 15) lub „Ciało i krew skłania się do złego” (Syr 17, 31), a niekiedy jest to nieco dłuższy wywód — przykładowo celem wyeksponowania pewnych cech ludzkiej cielesności związanej ze skłonnością do grzechu w zestawieniu z dążeniami duchowymi człowieka, nakierowanymi na nadprzyrodzoność (Rz 7, 18–8, 13)<sup>5</sup>. Wymaga to bardzo oględnej interpretacji, znajomości kulturowego kontekstu i sytuacji religijnej adresatów. Ryzyko nadinterpretacji narasta, gdy argumenty i daleko idące wnioski oparte są tylko na jednym cytacie czy na niewielkiej ich liczbie, bez uwzględnienia toposów o zbliżonej treści. Warto też mieć na uwadze, że Biblia z założenia nie jest podręcznikiem anatomii, fizjologii czy biologii człowieka, lecz jest historią zbawienia. Wskazał na to już św. Augustyn: „Pan chciał z nas uczynić chrześcijan, a nie przyrodników”<sup>6</sup>. Święte teksty pragną nam przekazać treści sakralne, ponadczasowe w sposób zrozumiały. Trzeba więc odróżnić przesłanie religijne i etyczne od jego szaty słownej, ideę nadprzyrodzoną od użytej

<sup>3</sup> *W przestrzeni dotyku*, red. J. Kurek, K. Maliszewski, Chorzów 2009, s. 11.

<sup>4</sup> G. Miller, *Herz*, [w:] *Praktisches Bibellexikon*, red. A. Grabner-Haider, Wiesbaden 2005, s. 508; K. Zisler, *Herz und Nieren*, [w:] *Praktisches Bibellexikon*, red. A. Grabner-Haider, Wiesbaden 2005, s. 509.

<sup>5</sup> Cytaty i sigła ksiąg biblijnych pochodzą z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, wyd. 3, Poznań 1987.

<sup>6</sup> *De actis cum Felice Manichaeo*.

symboliki i konwencji kulturowej, ducha tekstu od formy literackiej i jego przyśłowiowej „literary”<sup>7</sup>.

Koncepcje biblijne odnoszące się do ciała ludzkiego, na przykład w związku z antropogenezą, egzystencją pośmiertną człowieka, i zmartwychwstania z właściwym stosunkiem do swojej cielesności wywarły dalekosiężny wpływ nie tylko na teologię i moralność chrześcijańską, na religijność ludową i praktyki ascetyczne, ale także na filozofię zachodnią, kulturę i sztukę, pośrednio nawet na naukę.

Choć, jak wskazano, Biblia nie jest kompendium biologii człowieka, to jednak zawiera sporo interesujących spostrzeżeń z tego zakresu, na przykład dotyczących różnych części organizmu ludzkiego, ich funkcji i patologii, niekiedy nawet diagnozy i leczenia chorób, anomalii fizycznych i psychicznych, a także śmierci; nie brak również uwag o należnym dbaniu o zdrowie swego ciała. Na ogół Pismo Święte asertywnie odnosi się do ciała. Nie propaguje wrogości do niego czy poniżania go, nie demonizuje go, nie widzi w nim źródła zła czy narzędzia szatana. Pod tym względem chrześcijańska wizja człowieka i ascetyka nie zawsze były spójne z duchem Biblii. „Niestety, z punktu widzenia historycznego trzeba przyznać, że chrześcijański obraz człowieka wskutek obcych naleciałości i niefachowej interpretacji Biblii był niejednokrotnie wypaczony”<sup>8</sup>.

Należy zauważyć, że w biblijnych wypowiedziach o ciele człowieka i jego częściach niejednokrotnie można spotkać formuły metonimiczne w sensie *pars pro toto* (część zamiast całości), na przykład: „Moje kości powiedzą” (Ps 35, 10), „On moje ręce zaprawia do walki, moje palce do wojny” (Ps 144, 1), „Przed nami noga wasza ostać się nie może” (1 Mch 10, 72). W tych wypadkach chodzi oczywiście o całego człowieka. Często też z daną częścią ciała łączy się jakiś sens symboliczny czy metaforyczny, przy czym antropomorfizowano nawet działanie Boże, na przykład „Pan obnażył już swe ramię święte na oczach wszystkich narodów” (Iz 52, 10). Można by nadmienić, że gdyby ktoś chciał literalnie potraktować takie wypowiedzi biblijne, odnoszące się do Boga, to mógłby pokusić się nawet o stworzenie jego biologicznego portretu i fizjologii. Oczywiście, czytelnik semicki doskonale wiedział, że chodzi tu tylko o obrazowe, alegoryczne sformułowania, mające przybliżyć nam działanie transcendentnego Boga<sup>9</sup>.

## 2. Adam i *adamah*

W dyskusjach o statusie ciała ludzkiego w ujęciu biblijnym, jego ontycznej naturze, działaniu i możliwościach punktem wyjścia są zazwyczaj dwa opi-

<sup>7</sup> G. Kraus, *Blickpunkt Mensch — Menschenbilder der Gegenwart aus christlicher Sicht*, München 1983, s. 16 nn.; G. Eder, *Thesen zur Diskussion Naturwissenschaft, Theologie am Beispiel des Schöpfungsbegriffs*, „Diakonia” 4, 1986, s. 246–250.

<sup>8</sup> G. Kraus, *op. cit.*, s. 15.

<sup>9</sup> J. de Fraine, *Anthropomorphismus*, [w:] *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag, Leipzig 1969, s. 74 nn.

sy stworzenia człowieka na początku Księgi Rodzaju (1, 26–27; 2, 7–8), które częściowo się różnią. Przyjmuje się, że opis kreacji, w tym także człowieka, nie należy do centralnych wątków biblijnych — księgi historyczne i profetyczne prawie o niej nie wspominają. Nieco peryferyjną pozycję zajmują też mity kreacyjne w literaturze staroorientalnej<sup>10</sup>.

Opis stworzenia człowieka, zwłaszcza wersja druga o uformowaniu jego ciała przez Stwórcę z ziemi (*adamah*), która nie jest dobrym materiałem formierskim, był chętnie przez egzegetów komentowany, a od czasu upowszechnienia się teorii ewolucji stał się źródłem rozlicznych kontrowersji, zwłaszcza że wielu biblistów opowiadało się za werbalną interpretacją tekstu. Sprzeciwiał się jej między innymi św. Augustyn: „Zbyt dziecinnie byłoby myśleć, iż Bóg cielesnymi rękoma utworzył z mułu człowieka”<sup>11</sup>. Należałoby nadmienić, że jeszcze w pierwszych dekadach XX wieku większość teologów uważała, iż „biblijny opis stworzenia świata i człowieka jest dokumentem historycznym, a jako taki wyklucza z góry ewolucyjną interpretację powstania i rozwoju gatunku ludzkiego”<sup>12</sup>. Nieraz argumentacja tych autorów sprawia wrażenie, że świadomie czy nieświadomie narzucają Stwórcy jedynie słuszny, poprawny i właściwy model stworzenia człowieka oraz procedurę kreacji kosmosu w czasie i przestrzeni, wychodząc, według Józefa Życińskiego, z założenia, „że Panu Bogu nie wypadło stwarzać świata ewoluującego”, bo ich zdaniem pomniejszałoby to Jego wszechmoc<sup>13</sup>.

Zestawienie słowa o „prochu” (*adamah*), z którego powstał pierwszy człowiek, z podobnie brzmiącym słowem „Adam” (człowiek) etymologicznie jest dość wątpliwe, choć ma wymowny sens teologiczny. Być może oba terminy mają wspólny rdzeń „dm” (to znaczy: czerwony lub brązowoczerwony). Hiob wymienia jako tworzywo glinę: „Wspomnij, żeś ulepił mnie z gliny” (Hi 10, 9). Słowa o „ulepieniu” są takie same, choć Hioba Bóg osobiście przecież nie uformował. Podobne wyobrażenia o ziemskim pochodzeniu ciała ludzkiego spotkać można także u Babilończyków<sup>14</sup>. Tam do najstarszych bóstw uranicznych należał Bel, władca ziemi, do którego łona wracają wszyscy Babilończycy po swojej śmierci<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Zob. W. Thiel, *Bekennnis zum Schöpfer*, [w:] *Religion — Studentexte*, red. P. Fiedler et al., Weinheim 1985, s. 277.

<sup>11</sup> Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram*, 6, 12.

<sup>12</sup> B. Hałaczek, *Pozorne bliźniaki: ewolucjonizm i kreacjonizm*, [w:] *Stwarzanie i ewolucja*, red. J. Buczkowska, A. Lemańska, Warszawa 2002, s. 83.

<sup>13</sup> J. Życiński, *Status biologicznych teorii ewolucji w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, [w:] *Czas — ewolucja — duch*, red. K. Wolsza, Opole 1997, s. 167; *idem*, *Bóg i ewolucja*, „Tygodnik Powszechny” 5 stycznia 1997, s. 1.

<sup>14</sup> H. Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963, s. 108.

<sup>15</sup> A. Durant, W. Durant, *Kulturgeschichte der Menschheit*, t. 1. *Der Alte Orient und Indien*, Frankfurt am Main 1981, s. 215.

Gdy powstawał biblijny opis stworzenia człowieka, na pewno nie stanowił on odpowiedzi na pytanie, czy człowiek powstał ewolucyjnie, czy dzięki osobistemu uformowaniu go przez Stwórcę. Byłaby to bowiem antycypacja zupełnie wówczas nieznanymi zagadnień. Nasuwa się więc pytanie, do jakich problemów, trudności i wątpliwości autor biblijny pragnął się ustosunkować, o jakie przesłanie mu chodziło.

Obecnie przeważa zdanie, iż nie chodziło mu o rozstrzygnięcie zagadnień przyrodniczych, ale raczej o apologię monoteizmu i przeciwstawienie się koncepcjom politeistycznym, o „demontaż” mitów teogonicznych, antropogenicznych i politeistyczno-kreacyjnych. Autor, prawdopodobnie kapłan, po kolei sugestywnie przeprowadza „odbóstwienie” poszczególnych obiektów przyrody, ukazując, że zostały stworzone, zrobione, powołane do istnienia rozkazem (słowem) lub czynem Jahwe. Nie ma w nich nic z bóstwa, czegoś demonicznego lub magicznego. Dotyczy to także człowieka, a więc wyraźnie inaczej niż na przykład w mitologii sumeryjsko-babilońskiej, według której w ramach walki bogów zabito bóstwo Kingu, ponieważ podjudzało Tiamat do buntu i walki. Z jego krwi utworzono ludzi. Według Borossusa, kapłana Bel-Marduka, zmieszano krew Bela z ziemią. Uważano, że dzięki krwi tego bóstwa ludzie partycypują w naturze bogów, ponieważ krew uchodziła w wierzeniach wschodnich za nośnik duszy i życia. Czasem wyrażano myśl o spłodzeniu człowieka przez jakieś bóstwo. Na przykład na steli Eanatuma (ok. 2500 lat p.n.e.) jest zapis o spłodzeniu króla przez bóstwo. Ale nawet zwykli ludzie mogli zaistnieć przez zrodzenie ich przez jakąś istotę boską<sup>16</sup>, dlatego Isztar podczas potopu lamentowała: „Czy po to sama tych ludzi rodziłam, aby morze napełniali jak dzieci rybie?”. Jednak ludzie nie partycypują w jej boskiej naturze — Utnapisztim i jego żona tylko dzięki łasce Enlila stali się ledwie „podobni” do bogów<sup>17</sup>; podobieństwo to nie zostało jednak bliżej scharakteryzowane. Należałoby tu dodać, że w mitach sumeryjskich na ogół nie ma mowy o powołaniu do bytu poszczególnego człowieka, lecz raczej o stworzeniu jakiejś zbiorowości ludzkiej, typu miejskiego, a samo słowo *á-dam* w tymże języku określa nie jednostkę, lecz cały tłum<sup>18</sup>.

Zamysł autora opisu biblijnego o kreacji ludzi, powstałego w czasie wybujałego politeizmu — w IX wieku p.n.e. panteon babiloński, jak podają William i Ariel Durant, „na podstawie urzędowego spisu bogów, liczył 65 000 wyższych istot”<sup>19</sup> — polegał na radykalnej demitologizacji obiegowych mitów antropogenicznych, poprzez ukazanie „prochowości” i ziemskości ciała ludzkiego, które zostało stworzone przez Jahwe w czasie, czyli nie istnieje jako kompozyt czę-

<sup>16</sup> H. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, Stuttgart 1974, s. 61 nn.

<sup>17</sup> *Gilgamesz. Epos starożytnego Dwurzecza*, przeł. R. Stiller, Warszawa 1980, tabl. XI, s. 98, 100.

<sup>18</sup> A.T. Houry, G. Girschek, *So machte Gott die Welt. Schöpfungsmythen der Völker*, Freiburg 1985, s. 141 nn.

<sup>19</sup> A. Durant, W. Durant, *op. cit.*, s. 215 nn.

ściowo boski dzięki krwi jakiegoś boga ani jako istota przez niego spłodzona. W opisie stworzenia na uwagę zasługuje między innymi jeszcze mocno zaakcentowana myśl, iż „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Sformułowanie to stanowiło wyraźną odprawę ontycznego dualizmu dwóch prabytów (dobra i zła), nawzajem się zwalczających, oraz przeciwstawienie się koncepcjom o istnieniu rzeczy immanentnie złych lub wierzeniom, według których także demony czy złe bóstwa dysponują mocą kreacyjną, czy poglądom poniżającym ciało ludzkie i cielesność lub deprecjonującym kobieć<sup>20</sup>. Dictum więc i konkluzja „co uczynił, było bardzo dobre” odnosi się także do ciała ludzkiego, do człowieka jako całości, zarówno do mężczyzny, jak i do kobiety, albowiem oboje otrzymali w jednym akcie to samo błogosławieństwo: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1, 27–28)<sup>21</sup>. Niesłusznie więc w pewnych środowiskach rozrodczość potępiano lub demonizowano, albo też w jakiś sposób łączono ją z aktywnością bóstw, na przykład w Babilonii wierzono, że nad polami unosiły się życzliwe duchy płodności: „bogowie w nocy zbliżali się do pobożnych niewiast i obdarowywali pracowitych mieszkańców Babilonu nieoczekiwanym potomstwem”<sup>22</sup>. Na takim historycznym tle biblijny opis stworzenia człowieka stanowił w dużej mierze antytezę uznanej powszechnie na starożytnym Bliskim Wschodzie antropologii mitologicznej, a pod względem merytorycznym i formalnym stał się punktem wyjścia i fundamentem nośnym antropologii teologicznej i filozoficznej dla koncepcji ciała ludzkiego oraz płciowości w judaizmie i chrześcijaństwie. Jak wskazuje M. Schmaus, natchniony autor starał się wskazać, że „człowiek jest również stworzeniem jak wszystkie inne stworzenia, które jednak istnieją ze względu na człowieka. Człowiek został wyróżniony spośród wszystkich innych stworzeń, ponieważ jest obrazem Boga i ma panować nad ziemią [...]. Nie musi się lękać żadnego stworzenia, gdyż ze względu na niego zostały one stworzone”<sup>23</sup>. Istotnym przesłaniem opisu biblijnego o kreacji człowieka jest więc konstatacja, że ciało ludzkie i cały człowiek, jak inne istoty ziemskie, zostały stworzone, zrobione w czasie i są przemijalne, powrócą do ziemi, co wymownie podkreślają słowa: „Wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3, 19), egzystencja człowieka zaś, jego byt, długość trwania życia i losy ostatecznie znajdują się w ręką Boga (Ps 31,16)<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> A.S. Kapelrud, *Die Theologie der Schöpfung im Alten Testament*, „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft” 91, 1979, nr 2, s. 159–170.

<sup>21</sup> J. Ebach, *Körper*, [w:] *Reclams Bibellexikon*, K. Koch et al., Stuttgart 2000, s. 289.

<sup>22</sup> A. Durant, W. Durant, *op. cit.*, s. 215 nn.

<sup>23</sup> M. Schmaus, *Das wissenschaftliche Weltbild in theologischem Lichte*, München 1957, s. 18.

<sup>24</sup> J. Stendebach, *Das Menschenbild des Jahwisten*, „Bibel und Kirche” 42, 1987, nr 1, s. 16.

### 3. Staroizraelska koncepcja ciała

W zachodniej kulturze, filozofii i teologii europejskiej zwykło się wyróżniać dwa elementy konstytutywne człowieka (ciało i duszę), złączone z sobą aż do śmierci, po której dusza kontynuuje swą egzystencję. Z duszą wiąże się osobowość i życie intelektualne człowieka. Ciało, ze względu na jego przemijalność, biologizm, podatność na cierpienie, często uważano za więzienie duszy, z którego pragnie się ona wyswobodzić, czy też stanowi dla duszy kiepską osłonę, którą gardzi i której chciałaby się pozbyć. Dlatego ciało często traktowane jest negatywnie — jako niebezpieczne źródło pokus cielesnych, ściągające człowieka w świat animalny, przyziemny<sup>25</sup>. We wschodnim chrześcijaństwie antagonizm między ciałem i duszą zaznaczał się ostrzej, przy czym częściowo powoływano się na listy św. Pawła, który mówi o sobie: „Poskramiaam moje ciało i biorę je w niewolę” (1 Kor 9, 27). Zdaniem św. Pawła „ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniami” (Gal 25, 24). Pewien wpływ na taką postawę wywierały platońskie koncepcje na temat duszy i ciała oraz stoicka „apatia”, ideologizujące uwolnienie się od władzy zmysłów i pożyteczności cielesnych. W pewnych kręgach zaczęto stosować drastyczne formy ascezy i pokuty: wyniszczające posty, pozbawianie się snu, przebywanie na słupach i w jaskiniach, zadawanie sobie bólu. Na Zachodzie takie ekscesywne formy pokutne zdarzały się rzadziej i raczej były reglamentowane, nawet w surowych zakonach mniszych<sup>26</sup>. Zdarzały się jednak sytuacje, że przesadne formy pokuty wymykały się spod kontroli Kościoła i nabierały masowego charakteru, zwłaszcza w okresach zagrożenia. Na przykład biczownicy, kiedy dzuma dziesiątkowała ludność Europy, nawet w mroźną zimę szli w pochodzie pokutnym z odsłoniętym tułowiem, biczując się do krwi. Nie brakowało też wielkich pokutników, na przykład sławny „opat Damiani, przełożony opactwa w Gubbio, ujął praktykę biczowania się w system arytmetyczny, według którego 1000 razy było równoważne z rokiem pokuty. Jeden z mniichów tego opata — Dominik Opancerzony — w ciągu jednego tygodnia uderzył się aż 300 000 razy”<sup>27</sup>.

O ile w naszej kulturze niejednokrotnie przeciwstawiano czynnik duchowy ciału i dychotomicznie, z różnymi konsekwencjami, je traktowano, o tyle takie podejście nie do końca korespondowało z biblijnym poglądem na ciało ludzkie i na człowieka w ogóle. Według bowiem starszych ujęć biblijnych człowiek uważany jest za nierozdzieloną jedność psychofizyczną i nie ma ostrej granicy mię-

<sup>25</sup> C. Tresmontant, *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung*, Düsseldorf 1956, s. 103.

<sup>26</sup> J. Zbiciak, *Ciało ludzkie. Doktryna i duchowość chrześcijańska*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszzyk, Lublin 1985, s. 445 nn.

<sup>27</sup> A. Fürst, L. Bieńkowski, F. Grylewicz, A. Moszkowski, *Das Buch der 1000 Wunder*, München 1920, s. 120.

dzy ciałem a duszą, czynnościami czysto duchowymi i fizycznymi, nie ma też przeciwstawiania tych dwóch później wyróżnionych komponentów. Jak wskazuje M. Filipiak,

antropologia biblijna jest monistyczna, ale nie materialistyczna. Właściwsze jest stwierdzenie: „Człowiek to ciało uduchowione” niż zdanie: „Człowiek to duch ucieleśniony”. Żaden tekst ST (z wyjątkiem kontrowersyjnego tekstu Rdz 6, 3 — „Nie może pozostawać duch mój w człowieku na zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną”) nie wykazuje dualizmu antropologicznego w sensie wewnętrznego rozdzielenia na antagonistyczne pierwiastki w człowieku: ducha i ciało [...]. Dusza i ciało są nierozłączne; idea duszy żywej odseparowanej od ciała nie istnieje w ST<sup>28</sup>.

W związku z tym można byłoby tu nadmienić, że w Biblii nie ma teoretycznej definicji człowieka ani systematycznej antropologii teologicznej czy filozoficznej. Gdy psalmista stawia pytanie: „Czym jest człowiek?”, to kieruje je nie do ludzi, ale do samego Boga (Ps 8, 5). Starsze teksty Biblii nie mówią jednak o złożeniu człowieka z dwóch elementów konstytutywnych (ciała i duszy), lecz jak podaje Claude Tresmontant: „Człowiek jest żyjącą duszą [...] lub człowiek jest ciałem”<sup>29</sup>, albo ogólniej: że jest „istotą żywą” (*nefesz hajjah*, Rdz 2, 7), ale niewątpliwie o specyficznym charakterze, bo choć „człowiek jest istotą cielesną” (Rdz 6, 3) i podobnie jak ptaki, morskie stworzenia i inne zwierzęta ma oddech i ruch, puls i krew<sup>30</sup>, to jednak tylko on stworzony został „na obraz Boży” (Rdz 1, 27), on nadaje imiona zwierzętom, on rozumie słowa skierowane do niego przez Boga i z nim rozmawia (Rdz 1, 28; 2, 19–20; 3, 8–13). Jeśli więc w ST czy NT o człowieku jest mowa, że „jest on ciałem, to przedstawia się go jedynie od strony zewnętrznej, cielesnej, ziemskiej; ukazuje się w nim to, dzięki czemu może się on wyrażać na zewnątrz, poprzez ciało, które stanowi jego cielesną powłokę charakterystyczną dla osoby ludzkiej w jej egzystencji ziemskiej”<sup>31</sup>.

Jeśli zatem mowa jest w biblijnych zwrotach o ciele (hebr. *basar* lub gr. *soma*), to dany autor tekstu pragnie wskazać na to, że człowiek został stworzony, i na jego przemijalność, tak jak kiedyś na początku Bóg stworzył człowieka, tak również współdziała przy zaistnieniu każdego ciała ludzkiego: „Ty bowiem utworzyłeś moje nerki, Ty utkałeś mnie w łonie mej matki [...], nie tajna Ci moja istota (hebr. dosł. »kości«), kiedy w ukryciu powstałem utkany w głębi ziemi” (Ps 139, 13–15). Nie chodzi jednak o jakiś monizm materialistyczny, bo owszem, ciało po śmierci obróci się w proch ziemi, ale „duch powróci do Boga, który go dał” (Koh 12, 7). O takiej pośmiertnej egzystencji ducha ludzkiego, o jego wiedzy, co się na świecie dzieje, a nawet o przewidywaniu losu osób, z którymi był związany, wspomina na przykład tekst o wywołaniu ducha Samuela przez wróżkę z En-

<sup>28</sup> M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 29.

<sup>29</sup> C. Tresmontant, *op. cit.*, s. 107.

<sup>30</sup> H. Langkammer, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, s. 29.

<sup>31</sup> X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1985, s. 141.



dor i skarceniu przez nią Saula: „Dlaczego nie dajesz mi spokoju i wywołujesz mnie?” (1 Sm 27, 15), albo też wersy o poruszeniu duchów wielmożów i królów narodów w Szeolu, którzy powstali z tronów na zapowiedź o przybyciu do krainy zmarłych króla babilońskiego (Iz 14, 3–17).

Zdarza się, że niekiedy jest mowa w Biblii o jakimś organie, zazwyczaj ważnym, jak choćby oko, serce, noga, ręka, usta, zamiast całego człowieka, w sensie *pars pro toto*, na przykład: „Nogom mym odejść rozkazała” (Hi 30, 12); „Twoje usta niech strzegą rozsądku!” (Prz 5, 2); „Miecza dobędę, ręka moja ich zetrze” (Wj 15, 9); „Co jest słuszne w moich oczach” (1 Kor 14, 8); „Wybadaj moje nerki i serce” (Ps 26, 2); „Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi” (Rdz 4, 10). Krew w dawnym Oriencie często uważano za nośnik życia i duszy.

Ciało oznacza nie tylko organizm ludzki, ale także więzy pokrewieństwa, przykładowo: „Oto myśmy kości twoje i ciało” (2Sm 5, 1). Odwołanie się do genealogii, szczególnie chętnie do Abrahama, traktowano w pewnym sensie jako prawo do pomyślności i błogosławieństwa obiecanego przodkom. „Wszelkie ciało” oznaczało zgeneralizowaną formę na określenie całej ludzkości, obejmującą nieraz nawet zwierzęta, na przykład „wszelkie ciało starzeje się jak odzienie” (Syr 14, 7); „Przymierze wieczne między mną a wszelką istotą żyjącą w każdym cieple, które jest na ziemi” (Rdz 9, 16); „Egipcjanie to ludzie, a nie Bóg; ich konie to ciało, a nie duch” (Iz 31, 3).

Stosunkowo nieliczne są toposy biblijne zawierające pozytywną opinię o cieple, jak choćby: „Z ciała ich usunę serce kamienne, a dam im serce cielesne” (Ez 11, 19). Podobne sformułowanie jest w innym miejscu Księgi Ezechiela (Ez 36, 26). Chodzi więc o empatyczne, wrażliwe ustosunkowanie się, serce współczujące niedoli bliźniego, otwarte na jego problemy i potrzeby<sup>32</sup>. Największe chyba dowartościowanie ciała spotykamy u św. Pawła: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa [...], że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga i że już nie należycie do samych siebie?” (Kor 6, 15–19).

O dbałości o ciało, jego atrakcyjności i wdziękach, ale i o jego mocy uwodzicielskiej, która może człowieka doprowadzić do zguby, jest mowa w wielu miejscach Pisma Świętego — „Upomnienie, nagana, one cię strzegą przed złą kobietą, przed obcą, choć język ma gładki; jej wdzięków niech serce twoje nie pragnie, powiekami jej nie daj się złowić” (Prz 6, 23–25).

W dawnym Izraelu bardzo dbano o czystość ciała, tym bardziej że było to nakazane przepisami Tory, nakazami prawa zwyczajowego i pobożnością. „Dokładne mycie się — mawiali rabbiowie — jest skuteczniejsze od wszelkich leków. Inni zapewniali, że brud prowadzi do pomieszania zmysłów. Niektórzy posuwali się nawet tak daleko, że głosili: »Nie wolno mieszkać w mieście, w którym nie

<sup>32</sup> W. Pesch, *Leib*, [w:] *Bibeltheologisches Wörterbuch*, t. 2, red. B. Bauer, Graz 1967, s. 895 nn.

ma łaźniak<sup>33</sup>. Zwyczajowo obmywano sobie ręce i nogi wieczorem po skończonej pracy, zanim siadano do uczy, lub po powrocie z podróży (Pnp 5, 2–3; Łk 7, 44; J 13, 5; Rdz 18, 4); przed odwiedzinami u jakiegoś notabla kąpano się, podobnie też czyniono przed czynnościami kultowymi (Jdt 10, 3; Ht 3, 3; J 13, 8–10). Do inwentarza domu należała miednica i stągwie z wodą (Ps 60, 10; Łk 11, 39; J 2, 6; 13, 5). Korzystano także z publicznych łaźni. Na przykład w Geser były dwie łaźnie miejskie, z których jedna miała basen do pływania, wanny i natryski z ciepłą wodą oraz ogrzewanie powietrzne<sup>34</sup>. Większe zabrudzenia, zwłaszcza rąk, usuwano ługiem (Hi 9, 30). Znano dwa jego rodzaje — ług drzewny i sodowy (Jr 2, 22), który importowano z Egiptu albo Syrii. Według tradycji „starszych”, to jest dawnych rabinów, interpretatorów prawa, faryzeusze i w ogóle Żydzi „nie jedzą, jeśli sobie rąk nie obmyją, rozluźniając pięść. I gdy wrócą z rynku, nie jedzą, dopóki się nie obmyją” (Mr 7, 1–4). Należałoby tu nadmienić, że chodziło w tym wypadku raczej o rytualne obmycie się z nieczystości legalnej wskutek zetknięcia się z jakimś poganinem lub przedmiotem rytualnie nieczystym.

Znano różne sposoby zwiększenia powabów swego ciała, na przykład bardzo starannie pielęgnowano włosy, zdarzało się, że nawet do przesady. Paweł zwraca się do kobiet: „Niech się przyozdabiają ze wstydlivością i umiarem, nie przesadnie zaplatanymi włosami albo złotem czy perłami” (Tm 2, 9); podczas uczy skrapiano włosy wonnościami czy oliwą (Łk 7, 46). Korzystano także z metalowych luster, o czym wspomina między innymi Księga Wyjścia (Wj 38, 8) czy Hioba (Hi 37, 18).

Bardzo ceniono sobie różne wonności, o których niejednokrotnie jest mowa w ewangeliach, na przykład z okazji namaszczenia Jezusa drogim olejkiem narodowym w Betanii, krótko przed Jego śmiercią (Mt 26, 7), albo gdy był w gościnie u faryzeusza (Łk 7, 37–38). Szczególnie nie żalowano kosmetyków na dworach królewskich i u wielmożów — Estera, zanim ją wezwano do króla, „wedle prawa kobiet” była namaszczana przez „sześć miesięcy olejkiem mirrowym, a sześć miesięcy balsamami i kosmetykami kobiecymi — wtedy dopiero dziewczyna szła do króla” (Est 2, 12–13). Drogocenne wonności stanowiły także pożądany dar dla króla. Królowa Saby, przyjechawszy do Salomona, prócz złota i drogocennych kamieni szlachetnych przywozła mu także „bardzo dużo wonności [...]”. Nigdy nie przyniesiono więcej wonności od tych, które królowa Saby dała królowi Salomonowi” (Kor 10, 10). Wonności, jak cynamon, balsam, wonne żywice, mirra, kadzidło, stanowiły również wdzięczny obiekt dla porównań, na przykład mądrości (Mdr 24, 15). O rozpowszechnionej sztuce upiększania się mieszkanki Ziemi Świętej może świadczyć między innymi w tamtejszych znaleziskach archeologicznych

<sup>33</sup> H.D. Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Warszawa 1994, s. 272–276.

<sup>34</sup> P. Volz, *Die biblischen Altertümer*, Köln 1914, s. 11.

wiele małych garnuszków i łyżeczek z kości zwykłej lub słoniowej, a także z metalu, nie mówiąc o łopatkach i rozplaszczonych na końcu pałeczkach do rozsmarowywania szminki [...]. Pachnidła były używane powszechnie, zarówno przez kobiety, jak i przez mężczyzn. Jak wszyscy ludzie Wschodu, Żydzi stosowali je nie tylko z upodobania, ale także, by zatuszować skutki pocenia się w gorącym kraju [...]. Jerozolimskie kobiety miały prawo wydać na zakup wonności jedną dziesiątą swego posagu<sup>35</sup>.

Oliwa w suchym klimacie Palestyny, szczególnie w miesiącach letnich, stanowiła podstawowy kosmetyk pielęgnacyjny twarzy (Ps 104, 15; Jdt 1, 17; Am 6, 6).

ST niejednokrotnie z podziwem wyrażał się o pięknie i powabie ludzkiego ciała, nawet bez nawiązania do narzeczeństwa czy małżeństwa, a Pieśń nad Pieśniami, czyli pieśń najdoskonalsza, choć nie ma w niej mowy ani o Jahwe, ani o Izraelu, zawiera w interpretacji dosłownej przepiękną pochwałę miłości, ciała ludzkiego i jego wdzięków. W niejednym wypadku Biblia podkreśla urodę ciała niektórych postaci, między innymi Sary, Raheli, Tamary, Estery, Judyty, Józefa, Absoloma czy Dawida. O Szunamitce Abiszag autor Pierwszej Księgi Królewskiej z podziwem wypowiedział się, że „dziewczyna ta była nadzwyczaj piękna” (1 Krl 1, 4), a o Adoniaszu, że „był on nadzwyczajnej urody” (1 Krl 1, 6). Choć Bóg jest „twórcą piękności” (Mdr 13, 3), to jednak mądry Syrach przestrzega: „Nie przyglądaj się obcej piękności: przez piękność kobiety wielu zeszło na złe drogi” (Syr 9, 8), a nieraz mocno skomplikowało sobie życie lub nawet je straciło, o czym Biblia nie omieszkała wspomnieć. W późniejszych tekstach biblijnych zwracano coraz większą uwagę na ryzyko, które wnosi ze sobą piękność i jej oddziaływanie na rozbudzenie seksualności, przy czym komentatorzy tych tekstów często dopuszczali się nadinterpretacji tych wypowiedzi w sensie antyfeministycznym czy antycielesnym lub przesadnego ascetyzmu<sup>36</sup>.

Należałoby tu wspomnieć, że w późniejszych tekstach biblijnych, prawdopodobnie pod wpływem koncepcji hellenistycznej dotyczącej złożenia człowieka z ciała (*soma, sarx*) i ducha (*pneuma*), a czasem nawet ich antagonizmu, pojawiły się wypowiedzi poniekąd antagonistycznego ich ujmowania, jak na przykład: „Duch wprowadzie ochoczy, ale ciało słabe” (Mt 26, 41), „Postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała; ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało i stąd nie ma między nimi zgody” (Gal 5, 16–17). Wiązało się to z określonym stosunkiem do ciała: „Jeżeli będziecie żyli według ciała, czeka was śmierć. Jeżeli zaś przy pomocy Ducha uśmiercać będziecie popędy ciała — będziecie żyli” (Hz 8, 13). Prosta konsekwencją takiego poglądu jest oczywiście asceza: „Poskramię moje ciało i biorę je w niewolę” (Rz 9, 27).

<sup>35</sup> H.D. Rops, *op. cit.*, s. 274 nn.

<sup>36</sup> M. Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*, Göttingen 1986, s. 127–476.

Dowartościowanie ascezy oznaczało początkowo tylko ćwiczenia, które miały zahartować sportowca i zwiększyć jego sprawność fizyczną. Później zaczęły nabierać innego wymiaru: polegały na wzmocnieniu charakteru i ducha, przy czym deterioryzacji ulegało ciało. „Początkowy sens ascezy — wzmocnienie ciała — został odwrócony: pożądane stało się jego osłabienie. Z takiego nastawienia do ciała wynikły z czasem biczowanie się, posty i inne umartwienia, praktykowane jako obrzęd religijny także przez Żydów w ramach obchodu Święta Pojednania (Jom Kippur)”<sup>37</sup>. O Judycie wiadomo, że po śmierci męża „nałożyła wór na biodra [...], pościła przez wszystkie dni swojego wdowieństwa” (Jdt 8, 5–6). Poniekąd systemowo pod koniec okresu starotestamentowego i w fazie intertestamentalnej, gdy pod wpływem idei hellenistycznych, a może także parsystycznych brano pod uwagę dychotomię (nawet trychotomię) elementów konstytutywnych człowieka, zaczęto opozycyjnie traktować te składniki człowieka i przyznawać priorytet duszy, przykładowo: „Śmiertelne ciało przygniata duszę i ziemski przybytek obciąża lotny umysł” (Mdr 9, 15). Podkreślano niezależność duszy od ciała i jej lepsze życie po oddzieleniu się od niego, gdy będzie przebywała na tamtym świecie (kiedy nastąpi zmartwychwstanie ciała)<sup>38</sup>. W podobnym duchu wypowiadali się niektórzy komentatorzy biblijni, a także „Qumrańczycy uczyli w teorii i praktyce, że sfera ciała jest zła i sprzeciwia się Bogu. Ciało wymaga konsekwentnego karcenia i stanowi dla człowieka ciągłą pokusę [...]. Palestyńscy rabbiowie winili za nieprawość złe popędy mieszkające w sercu”<sup>39</sup>.

Nowy Testament, z wyjątkiem listów Pawłowych, zawiera stosunkowo niewiele wypowiedzi o stosunku do ciała, nie ma też wyraźnych charakterystyk jego funkcji i zadań. Przysłowiowe stało się zdanie: „Duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe” (Mk 14, 38). Często też w czasach prześladowań powoływano się na zdanie: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle” (Mt 10, 28). Człowiek składa się więc co prawda z dwóch nierównych komponentów, ale nie głosi się pogardy dla ciała, wprost przeciwnie, chrześcijanin o nie dba. „Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz każdy je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus — Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała” (Ef 5, 29). Inaczej było w hellenizmie — tylko dusza miała wartość, która decydowała o godności ludzkiej i była czynnikiem kształtującym ludzką osobowość.

Paweł, mówiąc o ciele, ujmuje różne jego aspekty, także sferę związaną z pożądliwością i grzechem. Wylicza on „uczynki, jakie się rodzą z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść,

<sup>37</sup> H. Schwarz, *Die Bibel und der Sexus. Der Kampf der Geschlechter*, Neukirchen 2006, s. 137.

<sup>38</sup> S.A. White, *Human Person*, [w:] *The Oxford Companion to the Bible*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, New York 1993, s. 295 nn.

<sup>39</sup> W. Pesch, *op. cit.*, s. 897.

wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne” (Gal 5, 19–21). Jeżeli ciało (*sarx*) zdominuje ducha i umysł, może zapanować nad człowiekiem, który może wtedy postępować gorzej niż poganin (1 Kor 5, 1–2). Ciało może doprowadzić wtedy człowieka do zguby: „Bo co człowiek sieje, to i żąć będzie; kto sieje w ciełe swoim, jako plon ciała zbierze zagładę; kto sieje w duchu, jako plon ducha zbierze życie wieczne” (Ga 6, 8)<sup>40</sup>.

W ujęciu biblijnym myślenie i dążenia człowieka nie powinny zatem zamykać się w kategoriach doczesnych, ograniczać się do *profanum*, do zaspokajania potrzeb czysto cielesnych, typu: „Co będziemy jeść? Co będziemy pić? Czym będziemy się przyodziewać? Bo o to wszystko poganie zabiegają” (Mt 6, 31–33). Stąd chrześcijanie nie powinni żyć „według ciała”. Ten dramatyczny dualizm i antagonizm między „wewnętrznym człowiekiem”, który ma „upodobanie zgodne z prawem Bożym”, a ciałem, w którym „nie mieszka dobro”, stanowi boleśnie przeżywany konflikt naszej *conditio humana*, a zarazem trwale wyzwanie etyczne, kulturowe i humanistyczne, z którym boryka się każdy człowiek.

## 4. Elementy składowe ciała. Ich funkcje i znaczenie symboliczne

Poziom medycyny, anatomii i fizjologii człowieka w dawnym Izraelu, w porównaniu z rozwojem tych nauk w krajach sąsiednich, prezentował się raczej skromnie. Nie było tu szkół medycznych, nie przeprowadzano sekcji zwłok, a tym bardziej wiwisekcji, nie badano funkcji organizmu ludzkiego, nomenklatura biologiczna miała charakter ludowy. Wyróżnionym organom przypisywano nie tylko funkcje biologiczne, ale niektórym także czynności psychiczne, emocjonalne oraz sens symboliczny i metaforyczny, zgodnie zresztą z duchem czasu i poglądami ludowymi. Ponadto uważano, że w myśl zasady *pars pro toto* „w każdym z tych organów może się przejawiać cała osobowość człowieka, każdy z nich może być przedmiotem myśli i uczuć. ST nie traktuje ich bowiem jako części człowieka, lecz jako funkcjonalne przejawy życia osobowego człowieka”<sup>41</sup>. Niektórym organom przypisywano w czasach biblijnych inne funkcje niż obecnie, na przykład serce uważano za narząd myślenia. Pan człowiekowi dał „wolną wolę, język i oczy, uszy i serce zdolne do myślenia” (Syr 17, 6). Mózgowia Biblia nie łączy z myśleniem czy z emocjonalnością, w ogóle o nim nie ma wzmianki, choć

<sup>40</sup> H. Langkammer, *Der Mensch, vor und ohne Christus in der heilsgeschichtlichen Sicht des Apostels Paulus*, [w:] *Natur und Gnade. Die christozentrisch-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre*, red. H. Dobiosch (= „Moraltheologische Studien — Systematische Abteilung” 16), b.r., s. 52 nn.

<sup>41</sup> M. Filipiak, *op. cit.*, s. 33.

głowę uważano poniekąd za siedlisko życia, a zadanie w nią ciosu za przyczynę śmierci (Sdz 9, 53).

#### 4.1. Krew

Krew w tekstach biblijnych wymieniana jest stosunkowo często — według polskiej konkordancji biblijnej 464 razy<sup>42</sup>. Mowa o niej jest w różnym sensie, czasem nawet przeciwstawnym: służy do rytualnego oczyszczenia (Kpł 14, 4–7); jest przebłaganiem za życie (Kpł 17, 11); człowieka nieczystym czyni krew menstruacyjna czy okołoporodowa (Kpł 15, 30). Krew uchodzi za nośnik życia, ale jest także symbolem śmierci<sup>43</sup>. Judasz w rozpacz przyznaje, że wydał krew niewinną (Mt 27, 4). Podobnie Piłat, umywając ręce, mówi: „Nie jestem winny krwi tego Sprawiedliwego. To wasza rzecz. A cały lud zawołał: »Krew Jego na nas i na dzieci nasze«” (Mt 27, 24–25). Krew odgrywała zasadniczą rolę w różnych obrzędach mających istotne znaczenie w społeczności izraelskiej. Nie wolno jednak było przelewać krwi ludzkiej. Mojżesz na znak przymierza zawartego z Panem na Synaju pokropił lud krwią: „Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów” (Wj 24, 8). W wieczniku Chrystus, ustanawiając Eucharystię, użyje podobnych słów: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28). Picie z kielicha Nowego Przymierza symbolizuje dogłębną łączność ludu odkupionego z barankiem paschalnym (I Kor 11, 20–27)<sup>44</sup>. Choć krew uważano za nośnik życia i duszy, a spożywanie jej było przez prawo surowo zakazane, to jednak nie łączyła się bezpośrednio z nadprzyrodzonością, a raczej *profanum*: Piotrowi godność Chrystusa „nie objawiły tego ciała i krew” (Mt 16, 17); Paweł zaś, podejmując ewangelizację, „nie radził się ciała i krwi”, czyli natury ludzkiej lub w ogóle ludzi (Gal 1, 16); w podobnym też znaczeniu używa się słów, że „ciało i krew nie mogą posiadać królestwa Bożego”; semityzm ten służył określeniu człowieka w jego wymiarze czysto ziemskim.

#### 4.2. Kości

Biblia mówi o kościach w różnym znaczeniu. Stanowią one symbol więzi krewniczych, rodowych i plemiennych, świadczą o tej samej naturze: „Ta dopiero jest kość z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz 2, 23); a pokolenia izraelskie rzekły do Dawida: „Oto myśmy kości twoje i ciało” (2 Sm 5, 1). Niekiedy w sensie *pars pro toto* znamionują całego człowieka, na przykład: „Wszystkie moje kości powiedzą” (Ps, 35, 10); „Niech się radują kości” (Ps 51, 10); „Przenikła trwoga

<sup>42</sup> J. Flis, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 1991, s. 460–462.

<sup>43</sup> J.P. Roux, *Blood*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 2, New York 1987, s. 254 nn.

<sup>44</sup> W.R.F. Browning, *Słownik biblijny*, Warszawa 2009, s. 265 nn.

me kości” (Ha 3, 16). Natomiast kości truposzy są obiektem rytualnie nieczystym i mocno zanieczyszczającym: przez siedem dni będzie nieczysty, kto dotknie się kości ludzkich (Lb 19, 16–17), tak Jozjasz w Betel „poleciał zabrać kości z grobowców i spalił na ołtarzu, aby go splugawić — zgodnie z wyrokiem Pańskim” (2 Krl 23, 16). Zdarzały się jednak i wyjątkowe sytuacje traktowania kości: Mojżesz zabrał z sobą kości Józefa z Egiptu do Izraela (Wj 13, 19; Joz 24, 32). Kości proroka Elizeusza miały cudotwórczą moc nawet po jego śmierci: gdy grabarze wrzucili jakiegoś umrzyka do grobu Elizeusza, ten po dotknięciu jego kości „ożył i stanął na nogi” (2 Krl 13, 21). Z różnych wypowiedzi biblijnych dotyczących kości zdaje się wynikać, że w kościach widziano integrujący element organizmu, spajający poszczególne jego części, stanowiący ich podporę. Dlatego Chrystus po zmartwychwstaniu zwrócił się do apostołów: „Dotknijcie mnie i przekonajcie się, duch nie ma ani ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam” (Łk 24, 39). Ciało to jednak było w stanie bezproblemowo przeniknąć przez zamknięte drzwi, dlatego przez apostołów mogło być pojmowane jako duch (Łk 24, 36)<sup>45</sup>. Rozrzucenie kości, łamanie ich albo spalenie czy niepogrzebanie stanowiło karę pośmiertną lub zemstę na skazańcu bądź wrogu, miało symbolizować jego ostateczną dezintegrację i pogńebienie.

### 4.3. Skóra

Powłoki ciała nie wzbudzały specjalnego zainteresowania autorów biblijnych. Wymienione są co prawda 103 razy, ale większa część toposów wiąże się z chorobami skórnymi, zwłaszcza z diagnozą trądu albo ze sporządzaniem nakryć ze skóry zwierzęcej, na przykład: „uczynisz nakrycie na namiot ze skór baranich, barwionych na czerwono” (Wj 26, 14). Znano całą gamę kosmetyków, nie żałowano czasu i środków na upiększanie cery i powiększanie jej atrakcyjności. Prawo zakazywało jednak tatuowania się (Kpł 19, 28). Powab skóry miały ponadto podkreślić różne ozdoby, szczególnie ze szlachetnego metalu, a także perły i drogie kamienie. W czasie żałoby posypywano sobie jednak głowy popiołem albo nawet śmieciami (Jdt 4, 11; Est 4, 17; 1 Mch 3, 47) czy ziemią i tarzano się w popiele (Ez 27, 30). Zakazane były jednak ekscesywne formy żałoby, jak okaleczanie się czy nacinanie skóry: „Po zmarłym nie będziecie naciąć sobie skóry ani strzyc krótko włosów nad czołem” (Pwt 14, 1).

### 4.4. Włosy

Choć Biblia wspomina je 82 razy, to jednak w kontekście dość zawężonym. Z analizy tekstów zdaje się wynikać, że Żydzi nosili brody — szczególnej pochwały w psalmie doczekała się wspaniała broda Aarona, na którą spłynął olejek wonny aż do brzegu jego szaty (PS 133, 1–3). Obcięcie komuś brody albo rwanie jej uchodziły za ciężką zniewagę (2 Sm 10, 4; Iz 50, 6). Prawdopodobnie jednak „Żydzi nosili tylko tę część brody, która stanowi przedłużenie zarostu pod skroniami,

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 264.

tworząc rodzaj długich, kręconych pejsów, którą Księga Kapłańska uważa za obowiązkową<sup>46</sup>. Piękne, bujne włosy stanowiły wyróżniającą cechę urody i powód do dumy. Absaloma chwalono: „Od stóp do głowy nie było na nim skazy. Kiedy strzygł swoją głowę — a strzygł ją zwykle co roku, bo było mu zbyt ciężko i musiał się strzyc — włosy Jego głowy ważyły dwieście syklów według królewskiej wagi” (2 Sm 14, 25–26). Natomiast łysinę, zwłaszcza wczesną, uważano za mankament w wyglądzie i okazję do niewybrednych drwin, stąd zrozumiałe rozgoryczenie Elizeusza, gdy dzieciaki przezywały go „łyskiem” (2 Krl 2, 23). Prorok Amos w tym deficycie owłosienia widział nawet karę Bożą: „Na wszystkie głowy sprowadzę łysinę” (Am 8, 10). Specyficzna była sytuacja Samsona, jak wyznał Dalili: „Głowy mojej nigdy nie dotknęła brzytwa, albowiem od łona matki jestem Bożym nazirejczykiem. Gdyby mnie ogolono, siła moja odejdzie, osłabnę i stanę się zwykłym człowiekiem”. Dalila wyjawiała tajemnicę jego wrogom, co doprowadziło do pojmania go i tragicznego końca (Sdz 163, 17–30). O włosach jest mowa w niejednym porównaniu: „Włos z głowy wam nie zginie” (Łk 21, 18); „Każdy z nich ciskał z procy kamieniem tak celnie, że włosy nie chybił” (Sdz 16, 14); „Nie spadnie mu włos z głowy” (1 Krl, 1, 52); „Włosy się na nim zjeżyły” (Hi 4, 15); „Wyrwałem sobie włosy z głowy” (Ezd 9, 3); „siwy włos ozdobną koroną” (Prz 16, 31).

#### 4.5. Głowa

Przekład polski Biblii wymienia ją dość często — 461 razy. Uważano ją za szczyt ciała i dominującą jego część. Choć nie wiązano mózgowia z procesem myślenia, wiedziano jednak, że mocny cios w nią powoduje zgon (Sdz 9, 53). Dekapitacja przesądzała o zwycięstwie nad wrogiem, zwłaszcza jeśli zwyciężonym był przywódca (Jdt 13, 8). Filistyni odcięli głowę Saulowi i złożyli ją jako wotum w świątyni Dagona. Głowę Jana Chrzciciela przyniesiono na misie królowej (Mk 6, 27–28). Był to triumf Herodiady nad uciążliwym prorokiem. Przyniesienie na misie głowy Chrzciciela przypomina ponure „perskie zwyczaje uświetnienia stołu biesiadnego odciętą głową jakiegoś buntownika. Głowa Jana Chrzciciela nie dostała się jednak na któryś ze stołów w sali męskiej, lecz na stół Herodiady<sup>47</sup>. Głowa symbolizowała i reprezentowała całą osobę. Jakub, błogosławiąc swych synów przed śmiercią, kładł rękę na ich głowach (Rdz 48, 14)<sup>48</sup>. Głową jest ojciec rodziny czy też przełożony gminy kościelnej. Podniesiona głowa symbolizuje pewność siebie i radość, a potrząsanie głową dezaprobatę czy nawet pogardę. Terminu „głowa” chętnie używano, by wskazać na zależność podwładnych od władzy lub na osoby piastujące kierownicze stanowiska (Wj 6, 25; Lb 1, 4; 7, 2); głowa to również synonim władzy: „głową Damaszku Resin” (Iz 7, 8a); „Ustanawiasz mnie głową narodów” (Ps 18, 44).

<sup>46</sup> H.D. Rops, *op. cit.*, s. 273.

<sup>47</sup> H.A. Mertens, *Handbuch der Bibelkunde*, Düsseldorf 1984, s. 597.

<sup>48</sup> L. Ryken *et al.*, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 1998, s. 214 nn.



#### 4.6. Twarz i oblicze

Te synonimiczne słowa w polskim przekładzie Biblii występują 557 razy. Twarz stanowi zwierciadło nastroju człowieka, emocjonalny wyraz jego duszy, jest poniekąd wizualnym eksponentem osobowości i umysłowości człowieka, najbardziej „wyrzista” jego częścią. Często jest mowa o twarzy w sensie *pars pro toto*, na przykład: „Będiesz szanował oblicze starca” (Kpł 19, 32). „Upaść przed kimś na twarz” znaczy oddać mu najgłębszy pokłon, podkreślić całkowitą swą zależność. Przykładowo, bracia Józefa „padli przed nim twarzą ku ziemi” (Rdz 44, 14). Mędrcy przed dziecieniem „upadli na twarz i oddali Mu pokłon” (Mt 2, 11). Hebraizmy: „twarzą w twarz”, „oglądać oblicze”, „stać przed obliczem” oznaczają dopuszczenie do kogoś, zaznaczenie zażyłości z kimś, jak choćby: „Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz” (Wj 33, 11). Przeciwnością tego jest odwrócenie twarzy od kogoś: „Od ubogiego nie odwracaj swej twarzy” (Syr 4, 4). Psalmista zaś prosi Boga, by odwrócił swe oblicze od popełnionych przez człowieka grzechów (Ps 51, 11).

#### 4.7. Nos i nozdrza

Nos i nozdrza wymienia Biblia 29 razy jako narząd powonienia i część układu oddechowego, z którym wiąże się życie. Bóg tchnął w nozdrza Adama „tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiekiem i istotą żywą” (Rdz 2, 1). W nozdrza wkładano kolczyki i kółeczka zdobne (Rdz 24, 47; 2 Krl 19, 28), za kółka w nozdrzach prowadzono deportowanych do Egiptu (Ez 19, 4). Elegantki jerozolimskie przyozdabiały swe nosy pierścionkami (Iz 3, 21). Zdarzało się, że wrogom odcinano nos i uszy (Ez 23, 25).

#### 4.8. Język

Przy różnych okazjach Biblia wspomina go 230 razy, zwykle jako narząd mowy, ale może też oznaczać jakąś społeczność mówiącą tym samym językiem (Est 1, 22). Niekiedy jest hipostazowany: „Język mój będzie głosił Twoją sprawiedliwość” (Ps 35, 28), co znaczy oczywiście tyle, że mówca będzie ją głosił. Językiem można wypowiadać rzeczy dobre i złe, błogosławić i przeklinać (Jk 3, 6–9). Języki mogą być „ostre jak u węża” (Ps 140, 4). Zły język jest symbolem podstępności, uwodzenia, pychy, zakłamania, nieprawości. Może być też ostrym narzędziem brzytwy (Ps 52, 4). W wielu wypadkach słowo „język” można by zastąpić terminem „mowa”, „słowo”<sup>49</sup>.

#### 4.9. Wargi i usta

W Biblii wymienione są odpowiednio 104 i 392 razy. Często używa się tych słów w związku z mową zamiennie. „Usta odzwierciedlają to, co się dzieje wewnątrz

<sup>49</sup> F. Rienecker, *Lexikon zur Bibel*, Wuppertal 1985, s. 560 nn.

człowieka, w jego sercu”<sup>50</sup>. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że serce w Biblii nie jest ośrodkiem uczuć, lecz rozumu, rozsądku i planowania, chodzi w tym wypadku właściwie o człowieka, który myśli i podejmuje decyzje<sup>51</sup>. Usta i wargi występują w różnych symbolach i porównaniach, na przykład jeśli ktoś śławi „Boga tylko wargami, podczas gdy serce jego jest z dala od Niego” (Iz 29, 13; Mt 15, 8). Człowiek podstępny ma „jad żmijowy pod wargami”. Piękne usta stanowią wabik osoby zakochanej: „Jak wstążeczka purpury wargi twe i usta twe pełne wdzięku”; „jak lilie wargi jego” lub „miodem najświeższym ociekają wargi twe” (Pnp 4, 3; 4, 11; 5, 13). Jak widać, usta mogą być czymś znacznie więcej niż organami mowy. Odkrywają duszę ludzką, wypowiadają to, co wykoncypowało serce. „Wzrok, smak, dotyk i zapach pulsują w tych zmysłowych obrazach młodzieńczej miłości”<sup>52</sup>.

#### 4.10. Oko

Spośród organów zmysłów o oku jest mowa najczęściej (844 razy). W nim odzwierciedla się życie wewnętrzne, emocjonalne, jest ono obrazem i zwierciadłem duszy ludzkiej, sumienia, wskaźnikiem nastrojów. Stąd oczy wyrażają na przykład radość (Ez 24, 18), sympatię i empatię (Pwt 7, 16; Ez 16, 5), złość (Pwt 15, 9), sądzą (Lb 15, 39), mogą być zaślepione (Pwt 16, 19), bezlitosne (Pwt 19, 13), wyniosłe (2 Sm 22, 28), skąpe (Tb 4, 7), pyszne (Ps 101, 5), światłe (Ef 1, 18), pożądliwe (1 J 2, 16). Bano się pożądliwego, zazdrosnego spojrzenia (Syr 14, 8), przed którym próbowano zabezpieczyć się za pomocą amuletów. Ślepotę uważano za szczególną karę Bożą (Rdz 19, 11; 2 Krl 6, 18). Apostołowie pytają się Chrystusa na widok ślepo urodzonego, kto zgrzeszył: „On czy jego rodzice?”. Jednak Chrystus odrzuca taką mechaniczną zależność między grzechem i karą, a także opinię, że ktoś już jako płód może zgrzeszyć (J 9, 2–12)<sup>53</sup>. „Piękne oczy” uważano za szczególny wyróżnik urody — prawdopodobnie chodziło o rzadkie na Wschodzie oczy niebieskie. Podziwiano urokliwe, „czarujące” oczy. Efekt takich błyszczących oczu osiągnano, zwłaszcza u panny młodej, zapuszczając w nie krople belladony (pokrzyku)<sup>54</sup> i poszerzając je szminką (Jr 4, 30). „Otwarcie się oczu” świadczy o dostrzeżeniu rzeczywistości, zwłaszcza zagrożenia (Rdz 3, 5; Łk 24, 31). W niektórych wypadkach słowo „oko” używane jest metonimicznie zamiast słowa „człowiek” czy nawet „Bóg” (Łk 1, 15; 19, 42; Ba 1, 22).

#### 4.11. Ucho

Spotkać to słowo można zdecydowanie rzadziej niż słowo „oko” (207 razy), niejednokrotnie w wersji metaforycznej, symbolicznej, w sensie wysłuchania

<sup>50</sup> H. Langkammer, *Życie człowieka...*, s. 41.

<sup>51</sup> W.H. Schmidt, *Was ist der Mensch — Anthropologische Einsichten des Alten Testaments*, „Bibel und Kirche” 42, 1987, nr 1, s. 3.

<sup>52</sup> L. Ryken *et al.*, *op. cit.*, s. 1071.

<sup>53</sup> H.A. Mertens, *op. cit.*, s. 385.

<sup>54</sup> G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1955, s. 300.

ważnej, uroczystej przemowy i przejęcia się danym przesłaniem (Rdz 4, 23; Pwt 5, 11; 31, 30). Nehemiasz prosi Boga: „Niechże będzie ucho Twoje uważne [...], abyś wysłuchał modlitwę sługi Twego” (Ne 1, 6; 1, 11). Symboliczny gest zatykania sobie uszu na czyjeś słowa oznacza kategorię ich odrzucenie. Mieć głuche, ociężałe, oporne, nieobrzezane uszy, to świadome zamykanie się na słowa zbawienia, na *sacrum* (Mt 13, 15; Dz 7, 5; Jr 6, 10). Uszy „świerżbiące” ma człowiek łasy na nowinki i na to, co służy jego zachciankom i niepoważnym pomysłom (2 Tm 4, 3). Zdobienie uszu kolczykami praktykowano już w czasach biblijnych (Wj 32, 2–3; Ez 16, 12; Oz 2, 15).

#### 4.12. Zęby

Zęby Biblia wymienia 61 razy, jednak prawie zawsze w sensie przenośnym, a często w ujęciu negatywnym. Przykładowo, czternastokrotnie mówi o „zgrzytaniu zębów” (Mt 8, 12) lub w kontekście zemsty: „Oko za oko i ząb za ząb” (Pwt 9, 2; Mt 5, 38) czy przysłowia: „Ojcowie jedli zielone winogrona, a zęby ścierpły synom” (Ez 18, 2–3). Zgrzytanie zębami to forma upustu wściekłości, a połączone z płaczem to wyraz beznadziejności i rozpaczki potępieńców. Demonstrowanie zębów obrazuje agresję i siłę niszczenia (Dn 7, 7), „wyłamanie zębów” zaś to pozbawienie kogoś agresji i mocy niszczyielskiej (Ps 3, 8). Piękne, pełne, białe uzębienie stanowi szczególną ozdobę młodej osoby (Pnp 4, 2; 5, 12; 6, 6). Biblia praktycznie nie wspomina o normalnej, podstawowej funkcji zębów, mianowicie drobieniu pokarmu.

#### 4.13. Serce

Organ ten Pismo Święte wymienia bardzo często, bo 977 razy. Należałoby tu wspomnieć, że dawni Hebrajczycy przypisywali poszczególnym częściom ciała nie tylko funkcje fizjologiczne, ale i psychiczne. W tekstach z tego czasu jest wiele słów, które dzisiejszy czytelnik skłonny jest pojmować metaforycznie, które jednak wówczas rozumiano dosłownie. W nierozwiniętej jeszcze psychologii Hebrajczyków wszystkie psychiczne przejawy, nawet duchowe, przypisywano odpowiednim organom ciała. Odnosi się to nie tylko do duszy (*nefesz* — właściwie tchawica, tchnienie, tchnienie życia, siła życiowa, życie, w końcu istota życiowa), lecz także i do ciała, początkowo do tkanki mięsnej, potem ciała, w końcu do człowieka i kości (Ps 6, 3; 19, 9; 63, 2; 84, 3; Hi 14, 22; Prz 16, 24; Jr 23, 9)<sup>55</sup>; w szczególności — do serca, któremu w czasach biblijnych przypisywano zgoła inne funkcje niż obecnie (nawet funkcje specyficznie duchowe, intelektualne, wolitywne, decyzyjne, a także niektóre emocjonalne nie były przypisywane duszy, lecz raczej lokowano je w sercu: „Serce faraona pozostało uparte” (Wj 7, 13); „Serce obdarzył Pan mądrością” (Wj 36, 2); „By nie powstała w twym sercu niegodziwa myśl” (Pwt 15, 9). Serce symbolizuje głębię człowieka, centrum

<sup>55</sup> *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag, Leipzig 1969, s. 984.

jego najskrytszych myśli i postanowień, życiowych decyzji, świadomego życia, stanowi poniekąd organ psychiczny<sup>56</sup>. O sercu w sensie biologicznym jest niewiele wzmianek, jak choćby owo karcenie bogaczy: „Wśród dostatków tuczylście serca wasze” (Jk 5, 5). Szczególnie istotną funkcję pełni serce jako centrum życia religijno-etycznego, rzetelności charakteru i intencji, źródło dobrego i złego, nakierowania się na Boga: „Z serca pochodzą złe myśli” (Mt 15, 19); „Diabeł nakłonił serce Judasza” (J 13, 2); „Błogosławieni czystego serca” (Mt 15, 19); „Dobry człowiek z dobrego skarbca swego serca wydobywa dobro, a zły człowiek ze złego skarbca wydobywa zło. Bo z obfitości serca mówią jego usta” (Łk 6, 45); „Chwalę Cię, Panie, całym sercem” (Ps 9, 2); „Myśli mego serca u Ciebie” (Ps 19, 15).

#### 4.14. Nerki

Bibila przypisuje dość niezwykle funkcje temu organowi, choć wzmianek o nim w tekstach jest stosunkowo niewiele (29). Jest to jedyna część ciała, o której *explicite* jest mowa, że stworzył ją sam Jahwe: „Ty bowiem utworzyłeś moje nerki” (Ps 139, 13). Nerki, podobnie jak serce, uchodziły za narząd świadomości moralnej i sumienia, dlatego w niektórych zwrotach występują nawet razem, na przykład: „Patrzysz na nerki i serce” (Jr 20, 12); „Przenika nerki i serce” (Ap 2, 23); z kolei Psalmista prosi: „Wybadaj moje nerki i serce” (Ps 26, 2). Uważano, że to tam rodzą się najistotniejsze myśli, tam znajdują się tajemnice duszy oraz najgłębsze upodobania<sup>57</sup>.

#### 4.15. Brzuch

Wspomniany jest ledwie 13 razy i to nie zawsze jako funkcjonalna część ciała ludzkiego. Choć jego wdzięki opiewa Pieśń nad Pieśniami (7, 3), to jednak jest on także uosobieniem przyziemnych dążeń ludzkich i doczesnych przyjemności cielesnych w wypadku tych ludzi, dla których bogiem jest brzuch (Flp 3, 19). Złą sławą cieszyli się pod tym względem mieszkańcy Krety. Poeta Epimenides z Knossos zgryźliwe wypowiedział się o nich: „Kreteńczycy zawsze kłamcy, złe bestie, brzuchy leniwe”, z czym zgadzał się i Paweł (Tt 1, 12–13).

#### 4.16. Ręka i ramię

Ręka, ramię, prawica i lewica, dłoń i pięść wymienione są w sumie prawie 1900 razy, zarówno w sensie fizycznym, jak i metaforycznym, symbolicznym. Ręka to najczęściej wzmiankowany w Biblii organ ciała (1582 razy). Również w tym wypadku „może reprezentować całą osobę, często stanowiąc substytut indywidualnych czynności, zajęć, a nawet impulsów duchowych. Ofiarowanie dłoni jest gestem oznaczającym szczerą i gotowość udzielenia pomocy dru-

<sup>56</sup> J.F. Stendebach, *Theologische Anthropologie des Jahwisten*, Bonn 1970, s. 253–255.

<sup>57</sup> M. Filipiak, *op. cit.*, s. 61.

giemu [...]. Ręka Boża, ważny symbol żydowski [...] oznacza suwerenną władzę Bożą<sup>58</sup>. Przykładowo, Bóg „objawił swą moc i rękę potężną” (Pwt 3, 24); „Pan obnażył już swe ramię święte” (Iz 52, 10). Ręka może być synonimem działającej osoby: „W ich rękach nie ma szczęścia” (Hi 21, 1); „Dzieło rąk Jego obwieszcza nieboskłon” (Ps 19, 2); „Ręka leniwa sprowadza ubóstwo” (Prz 10, 4). Lewica wspomniana jest ledwie dwukrotnie, częściej lewa ręka lub dłoń, choć nie w sensie pejoratywnym. Rękom przypisywano nawet jakąś pamięć, choć może tylko w przenośni, w związku z dawaniem jałmużny: „Niech nie wie lewa twoja ręka, co czyni prawa” (Mt 6, 3).

#### 4.17. Noga

W wersji symbolicznej noga i stopa są symbolami władzy (Ps 36, 12). Zwycięzca kładł swoich wrogów jako podnózek pod swoje stopy. Można nadmienić, że na podnóżkach tronów na Wschodzie widniały niekiedy wizerunki najbardziej znienawidzonych nieprzyjaciół danego władcy<sup>59</sup>. Poddany rzucał się do stóp swego władcy (Mt 18, 29), niekiedy łączyło się to z objęciem jego nóg (2 Krl 4, 27). Czasem symbolizują całego człowieka (Iz 52, 7; 60, 13). Uczniowie siadali u stóp swego mistrza (Łk 10, 39; Dz 22, 3)<sup>60</sup>. Umywanie komuś nóg należało do obowiązków podwładnych. Kobieta winna była umyć nogi swemu mężowi, córki swemu ojcu, nieżydowski niewolnik swemu panu, być może również żydowskie niewolnice, ale nie żydowski niewolnik. Jednak dobrowolne podjęcie się tej najniższej posługi uważano za akt najwyższego oddania się (1 Sm 21, 45). W tym sensie należy też zrozumieć umycie łzami nóg Chrystusa przez jawnogrzesznicę (Łk 7, 38)<sup>61</sup>.

## 5. Zakończenie

Lista części ciała człowieka wymienionych w Biblii, ich funkcji i symboliki, jest znacznie dłuższa i wymagałaby pogłębionego dyskursu<sup>62</sup>. Istotne jest to, że autorom biblijnym nie chodziło o precyzyjną ich morfologię i fizjologię, bo to nie było ich zamysłem redakcyjnym, ale mówili o tych sprawach w sposób przystępny, popularny, w języku obiegowym, zresztą inny przekaz informacji nie

<sup>58</sup> D.E. Edwards, *Ręka*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1050.

<sup>59</sup> *Biblia Tysiąclecia*, s. 481 nn.

<sup>60</sup> W.R.F. Browning, *op. cit.*, s. 481 nn.

<sup>61</sup> M. Limbeck, *Fußwaschung*, [w:] H. Haag, *Bibel-Lexikon*, Leipzig 1969, s. 504.

<sup>62</sup> Zob. E.P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris 1923; J. Steinberg, *Der Mensch in der Bildersprache des Alten Testaments*, Bonn 1935; J. Oelsner, *Benennung und Funktionen der Körperteile im hebräischen Alten Testament*, Leipzig 1960.

byłby zrozumiwały. Ujmowali omawiane zagadnienia, nawet te biologiczne czy medyczne, w aspekcie historiozbowczym, religijnym, nieraz symbolicznym, metaforycznym i etycznym. Pragnęli przekazać adresatom w formach literackich swego czasu i w ówczesnych kategoriach myślowych oraz przyrodniczych ponadczasowe treści religijne i moralne.

Trzeba też mieć na uwadze, że biblijne teksty o człowieku powstały w ciągu wieluset lat, podczas których zmieniały się koncepcje antropologiczne, medyczne i przyrodnicze. Niejednokrotnie wypowiedzi autorów biblijnych o człowieku stanowiły odpowiedź na zmieniające się problemy i wyzwania religijne, światopoglądowe i społeczne; nieraz wynikały z konfrontacji z koncepcjami politeistycznymi i mitologicznymi w owych czasach. Nie chodziło więc w tych przesłaniach o biologię człowieka, jego anatomię czy diagnostykę medyczną, ale o zagadnienia egzystencjalne, które niejednokrotnie zachowały swą aktualność po dzisiejsze czasy, o nadrzędne cele człowieka, jego więź z *sacrum*, właściwe podejście do życia i wartości doczesnych, o unikalność człowieka w świecie istot podludzkich, właściwe relacje do siebie samego i swego ciała, do innych ludzi i przyrody, a zwłaszcza do Boga. Pismo Święte uświadamia człowiekowi jego status w świecie, wskazuje na jego priorytetowe zadania, uwidacznia mu jego granice, kruchość jego egzystencji, wieloaspektowość i ograniczoność jego bytowania<sup>63</sup>.

Biblia ukazuje cielesność człowieka w jej wielowymiarowości, jej blaski i cienie, walory i zagrożenia. Ogólnie jednak odnosi się z afirmacją do ciała, nie demonizuje go i nie poniża. Nie zawsze jednak chrześcijańska antropologia odpowiadała standardom biblijnym. „Niestety, z historycznego punktu widzenia trzeba przyznać, że chrześcijański obraz człowieka wskutek obcych naleciałości i niefachowej interpretacji Biblii był wielokrotnie wypaczony”<sup>64</sup>. Istotne jest przesłanie biblijne, mówiące o tym, że ciało człowieka jest dziełem Boga, nie ma w nim złych części, ma być podporządkowane duchowi (Rz 8, 5–7), dla chrześcijanina zaś stanowi świątynię Ducha Świętego i będzie uczestniczyć w chwale zmartwychwstania (1 Kor 6, 19).

---

<sup>63</sup> S. Benz, *Der Mensch in christlicher Sicht*, [w:] *Philosophische Anthropologie*, t. 1, red. H.-G. Gadamer, P. Volger, Stuttgart 1975, s. 374–378.

<sup>64</sup> S. Kraus, *op. cit.*, s. 15.