

# THEOLOGIA BIBLICA

Papp György\*  
Kolozsvár

## A Szentírás antropológiai fogalmai

### The Anthropological Terms of the Bible. Abstract

In this paper we provide a short semantic analysis of the most important anthropological terms of the Bible. By this analysis we would like to point out that in the biblical anthropological view humans cannot be divided into either two or three parts, but they are unitary beings. What we call flesh (body), soul and spirit (or mind) are not independent substances but rather different aspects of manifestation of the same being. On the one side, we see that terms denoting the soul, body or spirit can also refer the whole man as well. On the other side, the Bible does not provide pure anthropology, because anthropology always appears in the context of other important topics of theology (hamartology, soteriology, etc.).

*Keywords:* theological anthropology, mind, spirit, soul, body, psyche, pneuma.

**A** Szentírás egész sor szóval írja körül az ember lényegét, illetve jellemzi annak természetét, és ezek a kifejezések egyaránt beszélnek az emberi élet anyagi és anyagtalan hordozóiról. Mielőtt rátérnénk az egyes kifejezések elemzésére, az áttekinthetőség kedvéért táblázatban soroljuk fel őket, viszont részletesebben csak a legfontosabbakra térünk ki:

Ószövetség	רוּחַ, נֶפֶשׁ, בָּשָׂר (נִשְׁמַת יְהוָה, נִשְׁמַת אָדָם, נִשְׁמַת־רוּחַ, נִשְׁמַת חַיִּים) נְשָׁמָה תָּמָּה הוּן לֵבָב (ld. még: 5Móz 28,28: לֵבָב לֵבָב) בְּלִיּוֹת, כְּבֹד, קָרָב גּוּיָה, גּוּלָם
LXX és Újszövetség	σάρξ, σῶμα (σῶμα ψυχικόν, σῶμα πνευματικόν) ψυχή, πνεῦμα αἴμα, καρδία, νοῦς, διάνοια, φρόνησις

\* Papp György (Beszterce, 1983) a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben végezte teológiai tanulmányait (2001–2006), majd Illyefalván volt segédlelkész. 2006 és 2012 között Nagyenyeden volt könyvtáros és Mezőörményesen helyettes lelképásztor. 2012 októbertől kutató levéltáros és óraadó a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben, és a Debreceni Református Hittudományi Egyetem doktori iskolájának hallgatója. Készülő doktori tézisének témája: *Krisztoszotomosz teológiájának hatása Kálvin János szabad akaratról alkotott felfogására* Intitutiójának 1559-es kiadásában.

## Az ószövetségi héber szavak vizsgálata

Az ószövetségi fogalmak vizsgálata rendjén főként Hans Walter Wolff<sup>1</sup> és Molnár János,<sup>2</sup> illetve Eszenyeiné Széles Mária<sup>3</sup> kutatási eredményeire, illetve a szótárakra és a konkordanciákra támaszkodunk. Mivel e tanulmány kerete szűk ahhoz, hogy részletesen kifejtjük az említett szerzők szemantikai fejtegetéseit, kutatási eredményeiket a lehető legtömörebben foglaljuk össze.

### נפש

A נפש szemantikai mezejét a következő szavakkal írhatjuk körül: 1. *torok, gége, garat* (a táplálékfelvétel, az éhség, szomjúság és légzés szerve); 2. *nyak*; 3. *kívánság, vágyakozás, óhajlás, sóvárgás*; 4. *lélek*; 5. *élet* (a חיים szinonimájaként); ebben az összefüggésben a נפש helye a vér; 6. *ember, személy*; 7. betöltheti a személyes és visszaható névmás szerepét is.

A נפש tehát az alapvető életszükségleteket magában foglaló hely,<sup>4</sup> és a kontextusokból az derül ki, hogy elsősorban a hiányt szenvedő embert jelöli,<sup>5</sup> aki veszélyben van, félelmet él át, és segítségre szorul<sup>6</sup>. Amikor azonban a szó jelentése a *lélek* szóval írható körül, akkor a lelki rezdülések és a kedélyállapotok helyeként kell értelmeznünk. A körülírt érzelmek skáláját az idegenség és a függőséggel együtt járó elnyomás veszélye határozza meg. Fontos kiemelnünk, hogy amikor a נפש valóban a lelket jelöli, akkor nem lépi túl az érzelmi, lelki rezdülések kifejezését.<sup>7</sup> A נפש tehát úgy írja körül az embert mint aki

[...] egyediségében számon tartott élőlény [...], aki az életet nem önmagától kapta, és azt nem képes önállóan fenntartani, hanem aki életerős vágyakozással sóvárog az élet után úgy, ahogyan azt a torok, a táplálékfelvétel és lélegzetvétel szerve, és a nyak mint különösen sebezhető testrész szemléletessé tesz. Mivel a *nefes* az embert így szükségleteitől való függésében és vágyakozásaiban mutatja meg, ez magában foglalja emocionális érzékenységét és érzelmeiben való sebezhetőségét is. [...] A *nefes* azonban soha nem válik kimondottan szellemi tevékenységek alanyává.<sup>8</sup>

Mivel az ember olyan lény, aki párbeszédet képes folytatni saját נפש-ével, és dicséretre szólíthatja fel önmagát (Zsolt 103,1), nemcsak szükségleteiben ismeri

<sup>1</sup> Wolff, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*. Ford. Blázi György. Harmat Kiadó – PRITA, Budapest 2001.

<sup>2</sup> Molnár János: A halál kérdése az Ószövetségben. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 2007/1–2, 6–17

<sup>3</sup> Eszenyei Széles Mária: Kecskeméthy István, a bibliafordító. In: *Református Szemle*, 1988, 561–574.

<sup>4</sup> Wolff, Hans Walter: *i. m.* 31.

<sup>5</sup> Uo. 28.

<sup>6</sup> Uo. 32.

<sup>7</sup> Uo. 35. és 36.

<sup>8</sup> Uo. 44.

fel önmagát נִפְשׁ-ként Isten előtt, hanem énjét reményre és magasztalára is ösztönzi.<sup>9</sup>

## בָּשָׂר

A בָּשָׂר szó szemantikai mezeje is igen széles. 273 előfordulása közül 104-szer állatokra vonatkozik. 1. Elsődleges jelentése *hús*; ez lehet a levágott állatoké, amelyet sültként fogyasztottak el, illetve az emberé;<sup>10</sup> 2. *a test látható része*, s így alkalmas *az egész emberi test* megjelenítésére is; 3. mivel mindenképpen élő testet jelöl, ezért alkalmas a *rokonosság*, illetve 4. a *gyengeség, korlátozotttság, bűnre való hajlandóság* kifejezésére is. A בָּשָׂר gyengének, törekenynek és sérülékenynek jellemzi az emberi életet, és – Isten egyedül biztos, fölényes hatalmával szemben – általában az ő korlátozott, nem elégséges erejét írja körül.<sup>11</sup> Az בָּשָׂר-ember bűnre is hajlamos, nem állhat meg az élő Isten színe előtt: elszárad, mint a fű Isten ítéletének perzselő viharában.<sup>12</sup> Tehát a בָּשָׂר nemcsak a halandó teremtmény erőtlenségére utal, hanem az Isten iránti hűség és engedelmesség hiányosságára is.

## רוּחַ

A רוּחַ szó jelentésmezeje különbözik mind a בָּשָׂר-tól, mind pedig a נִפְשׁ-tól. Először is abban, hogy 389 előfordulása közül 113-szor *természeti erőre*, a *szélre* vonatkozik; másodsor pedig abban, hogy az előbbi vonatkozáshoz képest gyakrabban vonatkozik *Istenre* (136-szor). Tehát a רוּחַ 1. elsődlegesen meteorológiai fogalom, és a mozgásban lévő levegőt, a szelet jelöli; 2. Másodsor a lélegzetet, leheletet is jelöli, s ezért gyakran áll párhuzamban a נִשְׁכָּח-*val*.<sup>13</sup> 3. Ha Isten רוּחַ-járól van szó, az többet jelent az életet adó szélnél, amely az ember lélegzetévé válik. Ezekben az esetekben a רוּחַ gyakran a *szó, kijelentés* és az *erő* szinonimája is. 4. A רוּחַ *láthatatlan, önálló lényt* is jelent, amely különbözik Isten רוּחַ-jától, azonban teljesen az ő hatalma alá van alárendelve;<sup>14</sup> és olyan erőkoncentrátumot is jelöl, amely több személy között is szétosztható<sup>15</sup>. 5. *Lélek*, a megismerés, megértés és ítéletalkotás szerveként.<sup>16</sup> 6. *Akarat cselekedetei*.

A רוּחַ tehát rendszerint valami *hatalommal bíró jelenséget* ír körül, amely fölött יהוה rendelkezik.<sup>17</sup> Emberekre vonatkoztatva mindenekelőtt az *életerőt* jelenti. Ezt Isten adja az embernek: ettől függ az ember élete, halál esetében pedig

<sup>9</sup> Wolff, Hans Walter: *i. m.* 45.

<sup>10</sup> Uo. 47.

<sup>11</sup> Uo. 51.

<sup>12</sup> Uo. 51–52.

<sup>13</sup> Uo. 53. és 54.

<sup>14</sup> Uo. 56–57.

<sup>15</sup> Uo. 58.

<sup>16</sup> Uo.

<sup>17</sup> Uo. 54.

visszatér Istenhez, aki adta azt.<sup>18</sup> Leghelyesebb – írja Wolff –, ha a רִיחַ-ot minden esetben a gyengeség és tehetetlenség leküzdését szolgáló erő, megerősítés, hatalommal való felruházás szavakkal fordítjuk. Amennyiben az akarát és az ember hatóerő kifejezéséül szolgál, első megközelítésben etikailag semleges.<sup>19</sup> A רִיחַ tehát az akarát, a gondolkodás és cselekvés energiája és impulzusa, az ember szellemi funkcióinak kifejezője.<sup>20</sup> A legtöbb szövegrész, amely Isten vagy emberek רִיחַ-járól szól, Istent és az embert dinamikus kapcsolatban ábrázolja: az, hogy az ember רִיחַ-ként jóra törekszik, és erővel felruházva tevékenykedik, nem az emberből ered.<sup>21</sup> Az erővel felruházott ember ugyanis nem érthető meg Isten רִיחַ-jának energiája nélkül.<sup>22</sup>

### *A נֶפֶשׁ, רִיחַ és נְשָׁמָה közti kapcsolat*

A נְשָׁמָה elsődleges jelentése: lélegzet. Az Ószövetség ezzel írja körül az élet megnyilvánulását. Olykor a רִיחַ szinonimájaként fordul elő,<sup>23</sup> viszont nem játszik közre sem az érzelmi, sem a szellemi életben.<sup>24</sup> A נְשָׁמָה mint lélegzet teológiai értelemben megbonthatatlan összeköttetésbe helyezi az embert Teremtőjével és Megtartójával, a haragos és a kegyelmes Istennel – írja Molnár János,<sup>25</sup> viszont okfejtését szükséges egy-két helyen pontosítanunk. Ugyanis ő úgy látja, hogy a נֶפֶשׁ és a רִיחַ szavak sehol nem jelentenek lelket.<sup>26</sup> Annnyiban mindenképpen igazat adhatunk Molnár Jánosnak, hogy „hagyományos” értelemben egyik szó sem jelöl az ember testéhez viszonyítva külön szubsztanciaként létező lelket. Azt azonban láthattuk Wolff gondolatmenetének ismertetése rendjén, hogy e szavak néhány esetben az emberi élet úgynevezett lelki funkcióit jelölik. Molnár János amellet áll ki, hogy az emberrel kapcsolatos נֶפֶשׁ és רִיחַ olyan életerőt jelent, amely isteni eredetű, és nem az ember *sui generis* alkotórésze.<sup>27</sup> Ez a kijelentés szintén csak annyiban igaz, amennyiben a két fogalom egymás szinonimájaként jelenik meg. Láthattuk ugyanis, hogy legtöbb esetben lényegi különbség van a két fogalom jelentése között. Abban viszont mindenképpen igazat kell adnunk Molnár Jánosnak, hogy a teremtett ember נְשָׁמָה-t, életet teremtő princípiumot kap Istentől, és ezáltal lesz נֶפֶשׁ חַיָּה, azaz élőlény, viszont ezt a kifejezést semmiképpen sem fordíthatjuk élő léleknek.<sup>28</sup> Az élőlényen túl a נֶפֶשׁ חַיָּה személyként, egyedi élőlényként jeleníti meg az embert, és ilyen értelem-

<sup>18</sup> Wolff, Hans Walter: *i. m.* 54–55.

<sup>19</sup> Uo. 57. és 60.

<sup>20</sup> Molnár János: *i. m.* 12–13.

<sup>21</sup> Wolff, Hans Walter: *i. m.* 61.

<sup>22</sup> Uo. 57.

<sup>23</sup> Molnár János: *i. m.* 12–13.

<sup>24</sup> Wolff, Hans Walter: *i. m.* 87.

<sup>25</sup> Uo. 86.

<sup>26</sup> Molnár János: *i. m.* 12.

<sup>27</sup> Uo.

<sup>28</sup> Uo.

ben a maga egyediségében és egyedüliségében jellemzi az emberi életet.<sup>29</sup> Hasonló antropológiai megközelítést képvisel Eszenyeiné Széles Mária is, amelyhez a következő megjegyzést fűzi Kecskeméthy István 1Móz 2,7 fordításához:

„Fordítása megszüntet minden dicho- vagy trichotomikus emberszemléletet, amely platóni és neoplatoni hatásként jelentkezett a dogmatörténet folyamán, és meghatározta a református dogmatikai terminológiát is. Kecskeméthy már a század elején annak az egyedülálló ószövetségi antropológiai felfogásnak a képviselője, amely a teremtett embert a test-lélek elválaszthatatlan egységében szemléli, amint ezt a NEFES névszó az eredeti szövegben kifejezi. Fordítása szerint a teremtett ember: élő személyiség, perszóna, egyéniség (NEFES CHAJJÁH). Antropológiai állásfoglalása egybehangzó a jelenkori teológiai embertan képviselőivel, akik éles határvonalat húznak a Szentírás bizonyoságátétele és a filozófiai spekulációk között.”<sup>30</sup>

## כְּלִיּוֹת

A *veséke* (כְּלִיּוֹת) gyakran a lelkiismeret székhelyeként jelennek meg, és megfeddik az embert (Zsolt 16,7).<sup>31</sup> Természetesen itt arról van szó, hogy a lelkiismeret utasítja rendre az embert.

Amikor az Ószövetség úgy jellemzi Istent, hogy ő a vesékbe lát (ld. Zsolt 7,10; Zsolt 26,2; Jer 11,20; Jer 17,10; Jer 20,12), akkor azt hangsúlyozza, hogy az ember semmit sem titkolhat el Isten elől. Ő ugyanis tökéletesen ismeri az ember lelkiismeretét. Előfordul azonban, hogy a vesékről úgy olvasunk, hogy azok a legkifinomultabb érzelmek, és a helyes ítéletalkotás szervei. Az ószövetségi szövegek ezzel azt tudatosítják bennünk, hogy testünk belsejében egyúttal lelki és etikai rezdülések mennek végbe.<sup>32</sup>

## לֵב, לֶבֶב

Az Ószövetség leggyakoribb antropológiai fogalma a *szív* (לֵב), vagy másik formájában *lֶבֶב*, amely összesen 850-szer fordul elő az Ószövetség héber szövegében, és 8-szor Dániel könyvének arám nyelvű részeiben.<sup>33</sup> Alapjelentése: *szív*, viszont félrevezető lenne minden esetben így fordítanunk.<sup>34</sup> Anatómiai elhelyezkedésénél fogva a *לֵב* ellentétben áll a külső megjelenéssel, és bár az ember számára rejtve van, mégis itt születnek a létfontosságú döntések.<sup>35</sup> Isten elől azonban nem lehet elrejteni a szívet, amely különféle szellemi-lelki jellegű feladatokat lát el. A szív egyik funkciója az *érzelmi életet* érinti, tehát azt, amit mi

<sup>29</sup> Molnár János: *i. m.* 14.

<sup>30</sup> Eszenyei Széles Mária: *i. m.* 564.

<sup>31</sup> Wolff, Hans Walter: *i. m.* 93.

<sup>32</sup> Uo. 93.

<sup>33</sup> Uo. 62.

<sup>34</sup> Uo.

<sup>35</sup> Uo. 66.

ézésnek és hangulatnak, az emberi tudat irracionális rétegeinek tartunk.<sup>36</sup> Jelöli az ember hangulati állapotát, temperamentumát, a szorongást, az irigységet, a higgadtságot és ingerültséget vagy felindulást, az örömet és a bánatot, a félelmet és a bátorságot. A **נפש**-hez hasonlóan a szívről is elmondható, hogy sóvárog és kívánczik, és mint ilyen, jelöli a belső, titkos kívánságokat vagy az ember lelki folyamatait, mint például remegést, ellágyulást, nyugtalanságot, de az önteltséget, gőgöt és fennhéjázást is, vagy éppenséggel az ember titkos vágyait és reményeit.<sup>37</sup>

Leggyakrabban azonban a szív azokért az *intellektuális és racionális tevékenysége*-kért felelős, amelyeket mi általában az agynak tulajdonítunk, és ezen a ponton világosan különbözik a **נפש**-től és a **רוח**-tól. Tehát a szív legeredetibb feladata a *megértés* (vö. 5Móz 29,3), és amikor makacssága miatt képtelen a belátásra (**בין**), pontosan ezt a lényeges feladatát nem teljesíti. A szívnek ugyanis tudásra kell törekednie, és az embernek életcélként kell maga elé kitűznie a bölcs szív megszerzését (Zsolt 90,12). Az 1Kir 3,9–12 fényében csakis az engedelmes és „haló” szív lehet bölcs és belátó.<sup>38</sup> Ekkor válik képessé arra, hogy kellő „szélesség”-hez jusson (1Kir 5,9–14), amellyel hatalmas mennyiségű ismeretet sajátíthat el, és józan ítélőképességre tehet szert.<sup>39</sup> Mivel a szívben történik meg a belátás, és a szív képes a józan ítélelhozatalra, ezért alkalmas arra is, hogy a tudatosságot jelölje, illetve hogy a tudás és emlékek kincstárává váljék. A szívben történik a *gondolkodás, átgondolás, a meggondolás és a megfontolás*, és az ember *döntési és tájékozódási képességét* is jelöli.<sup>40</sup> Amikor az Ószövetség a szív megvizsgálásáról beszél, azt adja tudunkra, hogy a szívben a parancsolatok ismeretén alapuló engedmesség próbáltatik meg.<sup>41</sup> Azok a szövegrészletek, amelyek a megítélő és tájékozódó szívről szólnak, nem csupán a szív értelmi funkcióit jelenítik meg, hanem az akarat különböző tevékenységét is. A szív tehát egyszerre eszköze a megértésnek és az akarásnak,<sup>42</sup> illetve az elhatározások, szándékok helyszíne<sup>43</sup> és az akarat hajtóereje.<sup>44</sup>

„[Az Ószövetség a szíven] mindenekelőtt a tudatosan élő ember központját érti, amelynek legfontosabb sajátossága, hogy bölcsességre hivatott; ezen belül is elsősorban Isten szavának meghallására.”<sup>45</sup>

Molnár János pedig helyesen állapítja meg:

<sup>36</sup> Wolff, Hans Walter: *i. m.* 66–67.

<sup>37</sup> Uo. 67–69.

<sup>38</sup> Uo. 71.

<sup>39</sup> Uo. 70–71.

<sup>40</sup> Uo. 72–73.

<sup>41</sup> Uo. 78.

<sup>42</sup> Uo. 75.

<sup>43</sup> Uo. 76.

<sup>44</sup> Uo. 78.

<sup>45</sup> Uo. 81.

„[Az Ószövetség] nem ismeri a későbbi filozófiai-antropológiai fogalmakat, s ezzel együtt az ember test-lélek vagy test-lélek-szellem disztribúcióját, kettes vagy hármas szétválasztási lehetőségét.”<sup>46</sup>

Az Ószövetség tanítása szerint tehát a test és a lélek, illetve a test, a lélek és a szellem nem önálló szubsztanciaként léteznek. Az ekként fordított héber szavak sokkal inkább az egységes lényként szemlélt ember életének egy-egy aspektusát fejezik ki.

## A LXX és az Újszövetség görög kifejezései

Az Újszövetség antropológiai fogalmainak elemzése időigényesebb és nagyobb feladat, ugyanis számolnunk kell azzal, hogy a görög nyelvet használó újszövetségi szentíróknak figyelembe kellett venniük a görög nyelv LXX-ből is ismert filozófiai-antropológiai fogalmait, miközben ők minden valószínűség szerint és többnyire arámul vagy héberül gondolkodtak. Következésképpen nem hagyhatjuk figyelmen kívül a görög nyelven írott sorok mögött rejlő ószövetségi sémi hátteret.

Itt is csak röviden foglaljuk össze az újszövetségi kutatási eredményeket, ugyanis az egyes újszövetségi fogalmak jelentésének fejlődéséről, illetve a pogány görög, zsidó és őskeresztyén környezetben történt használatáról kimerítő elemzéseket olvashatunk a G. Kittel és G. Friedrich által szerkesztett *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (THWNT) című fogalmi szókönyvsorozatban.

### Σάρξ

A σάρξ, akárcsak a héber בָּשָׂר, elsősorban a *húst* mint a test alkotórészét jelöli. A Biblián kívüli világ szintén úgy tekint a test húsára, mint amely az ember veszendő és megsemmisülő alkotórésze. Később kibővült a hús szemantikai mezeje, és *a test egészét* is jelentette. Romlandó, veszendő természeténél fogva már Homérosztól kezdve szemben áll a romolhatatlan ψυχή-vel és θύμος-szal.<sup>47</sup> Az Újszövetség, de különösen Pál apostol szinte kizárólagosan az emberre vonatkoztatva használja, az állati húst pedig a κρέας szóval jelöli a LXX nyomán.<sup>48</sup> A továbbiakban főleg a THWNT alapján ismertetjük vázlatosan a σάρξ szemantikai mezejét.

A σάρξ – két ószövetségi idézet kivéve – 3-szor fordul elő a szinoptikusoknál. A σάρξ καὶ αἷμα szókapcsolat (Mt 17,17) úgy jeleníti meg az embert, mint aki képtelen megismerni az Istent. Ez a szókapcsolat Pálnál is előfordul (1Kor 15,50), és az embert jelöli a maga összes életfunkciójával együtt. A Mk

<sup>46</sup> Molnár János: *i. m.* 12.

<sup>47</sup> Schweizer, Eduard: σάρξ, σαρκικός, † σαρκινός szócikk. In: Kittel, Gerhard – Friedrich, Gerhard (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band VII. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart–Berlin, Köln–Mainz 1966, 98–104.

<sup>48</sup> Robinson, John A. T.: *The Body – a Study in Pauline Theology*. Bimillennial Press, Colorado Springs 2002, 21.

14,38-ban a σάρξ a πνεῦμα-val áll ellentétben. Ez az antropológiai dualizmust idéző szóhasználat azt jelzi, hogy σάρξ-ként az ember képtelen ellenállni a kísértésnek. A Lk 24,39-ben pedig a hús és a csontok jelzik az ember földi létformáját, amely ellentétben áll a πνεῦμα-val (πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐχ ἔχει; itt a πνεῦμα egyértelműen: *szellem, kísértet, túlvilági lény*). Az ApCsel-ben is hasonló helyzettel szembesülünk: két ószövetségi idézetet kivéve (ApCsel 2,17.26) a σάρξ szó csupán egyetlen helyen fordul elő. Az ApCsel 2,31-ben Péter arról beszél, hogy Isten nem adta át Jézus σάρξ-át a romlandóságnak, az enyészetnek.

Pál apostol szóhasználatában a σάρξ a húst nem az emberi test alkotórészeként jelöli, hanem inkább a teljes embert, a személyt a maga külső, fizikai megjelenésében.<sup>49</sup> Példaként említhetjük a 2Kor 12,7-et, ahol az apostol ezt írja: *tὴν ἰσχυρίαν ἀδύνατον ἔσθαι ἐν ἐμοί, ἵνα μὴ ἐπιφανῶμαι ἐν ὑμῖν, ὅτι ἔσθαι ἐν ἐμοί σῶμα θανάτου*, illetve a Gal 4,13–14-et, ahol erről vall *testi erőtlenségemben hirdettem nektek az evangéliumot*, hallgatói azonban nem vetették meg őt emiatt. A kontextus alapján mindkét esetben egyértelmű, hogy Pál valamiféle testi betegségről beszél, s σάρξ szóval úgy jeleníti meg az embert, mint akinek korlátolt és átmeneti léte van a földön. A κατὰ σάρκα περιπατεῖν kifejezéssel pedig szembeállítja az embert Istennel, s úgy mutatja be azt, mint aki σάρξ-ként a bűn alanya, és szüksége van arra, hogy a σάρξ-ot kívánságaival együtt megfeszítse.

John A. T. Robinson szerint a σάρξ a maga világiasságában (a világhoz való tartozásában), a földi létformákkal és szükségletekkel való szolidaritásában mutatja be az embert.<sup>50</sup> A σάρξ tehát, akárcsak a πνεῦμα, egyfelől teljes mértékben meghatározhatja az ember életét; másfelől kizárják egymást, ugyanis lehetetlen egyszerre mindkettő szerint élni.

Az Újszövetség teológiai szóhasználatában a σάρξ antropológiai viszonyfogalom, amely az embert Istennel való kapcsolatában jeleníti meg. A σάρξ-ként jellemzett ember ellentétben áll Istennel, elidegenedett teremtőjétől, korlátok közé van zárva, képtelen megismerni Istent és ellenállni a kísértésnek, kényszeresen alá van vetve a bűnnek, ami miatt nem örökölheti Isten országát. A σάρξ-ként jellemzett ember megkísérthető, etikailag sérülékeny és sérült lény.<sup>51</sup>

## Σῶμα

A másik antropológiai fogalom, amelyet ugyancsak testnek szoktak fordítani a σῶμα. Az írott görög nyelvben először Homérosz használta a halott állati vagy emberi test jelölésére, a Kr. e. 5. századtól kezdve pedig a test jelölésére használták a fej kivételével.<sup>52</sup> A szóhasználat személytelenségére utal, hogy

<sup>49</sup> Robinson, John A. T.: *i. m.* 22.

<sup>50</sup> Uo. 26.

<sup>51</sup> Gnilka, Joachim: *Az Újszövetség teológiája*. Szent István Társulat, Budapest 2007, 58.

<sup>52</sup> Schweizer, Eduard: σῶμα κτλ szócikk. In: *THWNT*. VII, (1024–1042) 1126. Mivel a bevezető további részében a *THWNT* VII, 1024–1042 alapján ismertettük a σῶμα szó használatát a pogány görög világban és a LXX-ban, nem jelöljük külön lábjegyzetben az átvett gondolatokat.



Aiszkhülosz a halálra szánt harcosokat is a  $\sigma\omega\mu\alpha$  szóval jelöli. Platónnál a szó új jelentéskörökkel gazdagodik, és többek között a személy jelölésére is használja. Arisztotelész szerint a  $\sigma\omega\mu\alpha$ -t több összetevő alkotja, és a kevert természet jellemző rá. A LXX fordítói a  $\sigma\omega\mu\alpha$  esetében olyan görög fogalommal találkoztak, amely a héber gondolkodásban nem alakult ki, ezért aztán vonakodva használták. Legtöbb esetben a  $\text{בְּשָׂר}$  jelentéstartalmát jelölték vele, azonban élesen megkülönböztették a  $\sigma\alpha\rho\xi$ -től, amelyet szintén gyakran használtak a  $\text{בְּשָׂר}$  fordítására. Egyik ilyen különbség az, hogy a  $\sigma\omega\mu\alpha$ -t soha nem használták a romlandó test jelölésére. Így például az angyaloknak van  $\sigma\omega\mu\alpha$ -juk, azonban nincs  $\sigma\alpha\rho\xi$ -uk. Vagy: a  $\sigma\omega\mu\alpha$ -t nem lehet kollektív értelemben használni, mint a  $\sigma\alpha\rho\xi$ -ot. A  $\sigma\omega\mu\alpha$ -ként jellemzett ember önmagáról mint egésről tud, és tudatosan éli meg nemiségét, tudatosan éli át a fájdalmat, a betegséget, a gyógyulást, illetve gondol a halálra és a feltámadásra is. Fontos látnunk azt is, hogy bár a  $\sigma\omega\mu\alpha$  gyakran jelöli a személyt, mindazonáltal sosem vonatkozik a személyiségre.

Rudolf Bultmann nyomán sok újszövetségi írásmagyarázó hajlik arra, hogy a  $\sigma\omega\mu\alpha$ -t holisztikus fogalomként kezelje, amely minden esetben a maga teljes valójában, személyiségként jelöli az embert.<sup>53</sup> Robert Gundry azonban arra figyelmeztet, hogy ezt a megközelítést óvatosan kell kezelnünk, ugyanis az alapos szemantikai elemzések nem minden esetben támasztják alá ezt az elképzelést. Állítása igazolása érdekében részletes szemantikai elemzést végez, és a következő megállapításokra jut:

1. A Biblián kívüli irodalomban a  $\sigma\omega\mu\alpha$  szót nem használták kizárólagosan átfogó értelmű fogalomként. Sőt mi több, a pogány görög írók számára mindig a dologság kifejezésére szolgáló fogalom volt: rabszolgákat, foglyokat, csoportokat, holttestet vagy népszámlálási lista tagjait jelölte, illetve sajátosan fizikai jellegű hangsúlyt kapott (a testi jelenlét, az életben tartás és táplálékszerzés, a nemzés fogalmát jelölte). Mivel a kontextusból nyilvánvaló, hogy a  $\sigma\omega\mu\alpha$  mindig a fizikumra irányítja figyelmünket, tévedésbe esnénk, ha a Biblián kívüli szóhasználat alapján érvelnénk a holisztikus értelmezés mellett.<sup>54</sup>

2. Jóllehet a LXX-ban annak függvényében, hogy melyik héber szó fordítására használták, elég sok jelentése lehet, sőt adott esetben az egész személyt is jelöli, mégsem érvelhetünk egyértelműen amellett, hogy a  $\sigma\omega\mu\alpha$  általános fogalom az egész személy jelölésére, ugyanis a legtöbb esetben a LXX fordítói is a fizikum jelölésére használják.<sup>55</sup>

3. A  $\sigma\omega\mu\alpha$  az Újszövetségben is megmarad a fizikai létforma szakkifejezésének, azonban Pál szóhasználatában újabb jelentésárnyalatokkal gazdagodik.

<sup>53</sup> Gundry, Robert: *Soma in Biblical Theology*. Cambridge University Press, Cambridge 1976 (2005), 3–8.

<sup>54</sup> Uo. 15. Ebben a bekezdésben csupán a szerző következtetéseit foglaltuk össze. A  $\sigma\omega\mu\alpha$  részletes szemantikai elemzése a Biblián kívüli irodalomban a 9–14. oldalakon olvasható. ld. még Schweizer, Eduard:  $\sigma\omega\mu\alpha$  κτλ szócik. In: *THWNT*. VII, (1054–1091) 1054.

<sup>55</sup> Gundry, Robert: *i. m.* 23.

Olykor például a személyes névmást is helyettesítheti, s így a teljes embert jelölheti (1Kor 7,4; Róm 12,1). Ezekben az esetekben nyilvánvaló, hogy a **σῶμα** többletjelentéssel bír a testhez képest. Robert Gundry részletes elemzése azonban rámutat, hogy ez a jelentéstöbblet – és adott esetben hamartológiai kontextus (Róma 6,6) – kizárólag a római és a korinthusi gyülekezetekhez írott levelekben fedezhető fel, és minden valószínűség szerint egy-egy speciális gyülekezeti helyzetre vezethető vissza.<sup>56</sup> Ezekben az esetekben a **σῶμα** egyfelől azért jelölheti a teljes embert, mert együtt létezik a lélekkel; másfelől pedig, amikor a teljes embert jelöli, mindig testi vonatkozásban beszél róla.<sup>57</sup> Egyébként a **σάρξ** szóval szemben semleges értelemben jelöli a fizikai testet, és az embernek azon alkotóelemét írja körül, amelyben és amely által él és cselekszik ebben a világban.<sup>58</sup>

Teológiai szempontból a **σῶμα** Istennel, a bűnnel vagy embertársával való szembesülésében mutatja be az embert, és azt a „helyet” jelöli, ahol a hit lakik, amelyben az ember odaszánja magát Isten szolgálatára, illetve ahol az ember Istennel és embertársával találkozik.<sup>59</sup>

John A. T. Robinson arra figyelmeztet, hogy bár lényeges különbség van a **σάρξ** és a **σῶμα** szemantikai mezeje között, sok esetben mégis lehetnek egymás szinonimái.<sup>60</sup> Az alapvető különbség abban rejlik, hogy a **σάρξ** és a **σῶμα** az ember Istenhez való viszonyának más aspektusát világítja meg:

„Míg a **σάρξ** az embert a teremtett világgal való szolidaritásában és Istentől való elidegenedettségében mutatja be, addig a **σῶμα** ugyancsak a teremtett világgal való szolidaritásában mutatja be az embert, de mint olyat, akit Isten saját maga számára teremtett.”<sup>61</sup>

Bár láttuk, hogy óvatosan kell kezelnünk a **σῶμα** holisztikus értelmezését, mégis figyelemre méltó W. D. Stacey észrevétele, aki úgy véli, hogy a **σῶμα** az emberi élet egyfajta személyes középpontja mind a jelenvaló, mind pedig az örök életben.<sup>62</sup> Stacey az 1Kor 15,44-re alapozva jellemzi így a **σῶμα**-t, ahol Pál megkülönbözteti a **σῶμα ψυχικόν**-t és a **σῶμα πνευματικόν**-t. Tehát számára a **σῶμα** a személyiség minden részletére kiterjedő fogalommal válik. Ezt természetesen nem fogadhatjuk el fenntartások nélkül, azonban azoknak a textusoknak az összefüggésében, amelyek valóban lehetőséget adnak a **σῶμα** holisztikus értelmezésére, mindenképpen igaznak tarthatjuk Stacey ezen véleményét:

„Az ember **ψυχή** és **σάρξ** a bűnhöz való kötöttségben és a Krisztus szolgálatában, de nem a feltámadásban. Az ember **πνεῦμα** a Krisztus szolgálatában és a

<sup>56</sup> Gundry, Robert: *i. m.* 50.

<sup>57</sup> Uo. 80.

<sup>58</sup> Uo. 50.

<sup>59</sup> Schweizer, Eduard: **σῶμα κτλ** szócik. In: *THWNT*. VII, (1054–1091) 1063–1064.

<sup>60</sup> Robinson, John A. T.: *i. m.* 34–39.

<sup>61</sup> Uo. 39.

<sup>62</sup> Gundry, Robert: *i. m.* 7.

feltámadásban, de csupán korlátozott értelemben a bűnhöz való kötöttségében. Az ember pedig  $\sigma\omega\mu\alpha$  mindezekben a területeken.<sup>63</sup>

## *Ψυχή*

A  $\psi\chi\eta$  szó etimológiailag a  $\psi\acute{\upsilon}\chi\omega$ <sup>64</sup> (*lélegzik, kibújt, felfrissít, megszárit*) igével és  $\psi\acute{\upsilon}\chi\omicron\varsigma$ <sup>65</sup> (*hideg fuvallat, friss levegő, hűvösség, hideg idő, tél*) névszóval kapcsolható össze, és így azt a sajátosan emberi életerőt jelöli, amely az ember tagjaiban lakik, és főként a lélegzetben nyilvánul meg. Homérosz szerint a lélek a szájon vagy a halált okozó seben keresztül elhagyja a testet a halál pillanatában, és az alvilágban árnyként él tovább.<sup>66</sup> Kr. e. 500 körül a  $\psi\chi\eta$  általános fogalomként jelölte az emberi gondolkodást, akaratot és érzelmet, és olyan szubsztanciát írt körül, amely elválasztható a testtől, halhatatlan, és nem osztozik annak romlandóságában. Ugyancsak a Kr. e. 6. században a pitagoraszi etika részeként megjelenik a lélekvándorlás tana is, azzal a szójátékra épülő spekulációval megtoldva, hogy a test ( $\sigma\omega\mu\alpha$ ) a lélek sírja ( $\sigma\eta\mu\alpha$ ).

Platón Szókratész azon elképzelésére épít, hogy a  $\psi\chi\eta$  felelős az ember erkölcsi döntéseiért, viszont továbbfejleszté ezt az elméletet, és arról értekezik, hogy a  $\psi\chi\eta$ -nek három rétege különíthető el egymástól: a) a  $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\omicron\nu$ , amely az értelmi tevékenységekért és a  $\psi\chi\eta$  másik két rétegéért felelős; b) az  $\epsilon\pi\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\omicron\nu$ , amely az érzékelhető világhoz kötődik, és a vágyakozás képességéért felelős; c) végül pedig  $\theta\upsilon\mu\omicron\epsilon\iota\delta\epsilon\varsigma$ , amely az indulatokért, a bátorságért felelős. Platón szerint a  $\psi\chi\eta$  vagy legalábbis annak legelőkelőbb eleme a transzcendens világhoz tartozik, nem kötik az érzéki világ korlátai, preegzisztens és halhatatlan. A középplatonizmus képviselői szerint a  $\psi\chi\eta$  a  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ -ból származik, és természetes módon állt elő a  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  –  $\psi\chi\eta$  –  $\sigma\omega\mu\alpha$  hierarchia. Ebben a hierarchiában a  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  csak a sztoicizmus idején jelenik meg a  $\psi\chi\eta$  szubsztanciájaként.

Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy a hellenista-római kor filozófiai nyelvezetében a  $\psi\chi\eta$  az elme és a lélek összes funkcióját jelölte, azonban élesen megkülönböztették a  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ -tól. Ugyanakkor egyfajta leértékelődési folyamat is megfigyelhető, hiszen a filozófiai fejlődés során a  $\psi\chi\eta$  nem volt többé alkalmas a tisztán spirituális funkciók kifejezésére. A népi gondolkodásban pedig a  $\psi\chi\eta$  az ember megfoghatatlan lényegi magva, amely magában egyesíti az értelmet, érzelmet és akaratot, az emberi élet kvintesszenciáját.

<sup>63</sup> Gundry, Robert: *i. m.* 7.

<sup>64</sup> Györkösy Alajos – Kapitánffy István – Tegye Imre: *Ógörög–magyar nagyszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1993, 1228.

<sup>65</sup> Uo. 1227.

<sup>66</sup> Dihle, Albrecht:  $\psi\chi\eta$  κτλ szócikk. In: *THWNT* (1973) IX, (604–614) 605–608. Mivel a  $\psi\chi\eta$ -ről szóló ókori görög elképzelést Albrecht Dihle szócikke alapján ismertetjük, a következőkben nem jelöljük külön lábjegyzetben a tőle származó gondolatokat.

A LXX fordítói leggyakrabban a **נַפְשׁ** szó tolmácsolására használták a **ψυχή**-t, viszont 25-ször a **לֵב**, 2-szer a **לִיב** és 1-szer a **לִיבָה** szót adták vissza vele. Görög hatásra a judaizmusban is elterjedt az a vélemény, hogy a test és lélek ellentétben állnak egymással. A *THWNT* szerint azonban a test és lélek közti ellentét inkább a diaszpórában élő zsidóság körében vált hangsúlyosabbá, ők tekintették a testet a lélek börtönének, és állították, hogy a lélek jóléte fontosabb a test jóléténél.<sup>67</sup> Ez az ellentét csak annyiban éreztette hatását az Izráel területén élő zsidóság körében, hogy a lélek vendég ezen a földön, a test pedig ideiglenes otthona a léleknek, amellyel a feltámadás után ismét egyesül.<sup>68</sup>

Az Újszövetség szóhasználatában<sup>69</sup> a **ψυχή** leggyakrabban az *életet* jelöli. Jézus azért jött, hogy szolgáljon, és **ψυχή**-jét adja váltságul sokakért (Mk 10,45), a Jó Pásztor pedig szintén **ψυχή**-jét adja juhaiért (Jn 10,11). A Mt 2,20-ban azok haláláról van szó, akik Jézus **ψυχή**-jét keresték, azaz életére törtek. A **ψυχή**-t, azaz az életet az ember keresheti, megmentheti, de ki is olthatja (Mk 3,4), sőt képes aggódni is érte (Mt 6,25), viszont az élet több mint az étel. Amikor az Újszövetség úgy fogalmaz, hogy emberek nem kímélték **ψυχή**-jüket Krisztusért és egymásért, vagy éppen kockára tették azt, szintén egyértelmű, hogy életüket és önmagukat voltak készek feláldozni (Jn 13,37–38; Jn 15,13).

Vannak azonban olyan esetek is, amelyekben a **ψυχή** a *személyt* jelöli. Pünkösdkor 3000 **ψυχή** csatlakozott a tanítványokhoz (ApCsel 2,41), míg Pállal együtt 276 **ψυχή** volt a hajón, Noéval 8 **ψυχή** volt együtt a bárkában (ApCsel 27,37; 1Pt 3,20). A bolond gazdag beszédbe elegyedik **ψυχή**-jével, azaz önmagával, Isten azonban még azon éjjel bejelenti, hogy elveszi a bolond gazdag **ψυχή**-jét, azaz életét (Lk 12,19–20). A **πᾶσα ψυχή** (Róm 13,1 stb.) kifejezés pedig egyszerűen ennyit jelent: *mindenki*. Amikor a Jel 18,13-ban az emberi lelkek adásvételéről olvasunk, a **ψυχὰς ἀνθρώπων** a *rabszolgákat* jelöli. Nem egy esetben olvasunk arról, hogy a **ψυχή** magát az örök életet írja körül: a **ψυχή**-t meg lehet találni, és el is lehet veszíteni (Mt 10,39). Amikor azonban a párhuzamos helyek (Mt 16,25–26; Mk 8,35–37; Lk 9,24) kiegészítik azzal, hogy a **ψυχή** elvesztése és megtalálása Jézusért történik, világossá válik, hogy Jézus szavai a földi élettel állítják szembe az örök életet.

A **ψυχή** az *érzések és érzelmek székhelye* is, és az ekként jellemzett ember befolyásolható mások által (2Pt 2,14), képes az öröm, a bánat és a szeretet megtapasztalására. Jn 12,27-ben Jézus arról beszélt, hogy megrendült a **ψυχή**-je, míg Jn 10,24-ben a zsidó vallási vezetők arról nyilatkoznak, hogy Jézus bizonytalanságban tartja mindannyiuk **ψυχή**-jét. Mária **ψυχή**-jét éles tű járja majd át, azaz kimondhatatlan fájdalmat kell megtapasztalnia (Lk 2,35). Mt 26,38 szerint Jézus

<sup>67</sup> Jacob, Edmond: **ψυχή** κτλ szócikk. In: *THWNT* (1973) IX, 614–629.

<sup>68</sup> Lohse, Eduard: **ψυχή** κτλ szócikk. In: *THWNT* (1973) IX, 633–635.

<sup>69</sup> Az itt leírtakból sok minden megtalálható a *THWNT*-ben, ld. Schweizer, Eduard: **ψυχή** κτλ szócikk. In: *THWNT* (1973) IX, 635–657, illetve más szótárakban, amelyet kiegészítettem saját vizsgálataim eredményeivel. a további bekezdésekben nem hivatkozom külön-külön *THWNT*, illetve az egyéb szótárak oldalaira.

ψυχή-je szomorú; Jézus igájában azonban szelídséget és alázatot tanul a tanítvány ψυχή-je, és nyugalmat lel (Mt 11,29). A ψυχή megtapasztalja a fáradtságot (Zsid 12,3), a tanítványok ψυχή-je erősítésre szorult (ApCsel 14,22), Lót ψυχή-je pedig a sodomaiak istentelensége miatt gyötrődött (2Pt 2,8). A gonoszt cselekvő embere ψυχή-jének gyötrelem és szorongás lesz a része (Róm 2,9). A ψυχή-nek kívánságai és vágyai vannak (Jel 18,14), sőt arra is képes, hogy reagáljon a „kívülről érkező” ingerekre: a szolgálknak jó lélekkel (ψυχή-ből) kell elvégezniük feladatukat (Ef 6,6; Kol 3,23), és Istent teljes ψυχή-ből kell szeretni (Mt 22,37).

A ψυχή nemcsak az érzések és érzelmek székhelye, hiszen az *indulatok és lelkiállapotok* is kapcsolódnak hozzá. Az ikóniumi zsidók felingerelték a pogány népek ψυχή-jét a testvérek ellen (ApCsel 14,2); némelyek megzavarták és szávaikkal feldúlták a pogányokból lett tanítványok ψυχή-jét (ApCsel 15,26), és vannak olyan esetek is, amikor a ψυχή az *összetartozás* kifejezésére szolgál: az első gyülekezet egy volt szívvel és ψυχή-jével (ApCsel 4,32), a filippibeli gyülekezet tagjai pedig egy ψυχή-vel küzdöttek az evangélium hitéért (Fil 1,27).

Teológiai értelemben a ψυχή általában a teljes embert jelöli, aki Isten színe előtt él, és számadással tartozik neki az utolsó ítélet napján. Jézust követve az embernek meg kell gyűlölnie saját ψυχή-jét (Lk 14,26), és munkálkodnia kell a ψυχή megtisztításán (1Pt 1,22). A meghátrálás emberei, akik nem munkálkodnak ψυχή-jük megtisztításáért, elvesznek, a hit emberei azonban megtartják ψυχή-jüket, vagyis életet nyernek számára (Zsid 10,39), ugyanis egyedül a hit szerez megtartatást (σωτηρία) a ψυχή számára (1Pt 1,9). A ψυχή megtisztítását az Igének való engedelmesség által kell elvégezni, ugyanis a ψυχή-t egyedül Isten Igéje képes megtartani (Jak 1,21), és pedig az által, hogy élesebb minden kétélű kardnál, és elhat a ψυχή megoszlásáig (Zsid 4,12). A Zsid 4,12-ben használt kép Isten Igéjének normatív funkcióját hangsúlyozza: egyedül Isten Igéje jogosult arra, hogy az ember számára meghatározza a jót és a rosszat, a bűnt és az erényt. Aki szenved, jól teszi, ha ψυχή-jét a hűséges Teremtőnek ajánlja (1Pt 4,19), ugyanis Krisztus a ψυχή pásztora és *ἐπίσκοπος*-a. A Krisztusba vetett remény pedig erős horgonyként szolgál a máskülönben gyenge, labilis ψυχή számára.

Jézus Lk 21,19-ben olvasható szavai missziológiai kontextusba állítják a ψυχή-t: kitartó munkával ψυχή-*ket* lehet megnyerni Krisztusnak. A Jel 6,9 pedig eszkatológiai kontextusban szemléli a ψυχή-t: a mennyei látomás oltára alatt az Igéért megölt emberek ψυχή-jét lehet látni, az üdvözültek ψυχή-i pedig a trónon fognak ülni (Jel 20,4).

Ugyancsak a ψυχή-hez kapcsolódik a ψυχικός melléknév is, amely 6-szor fordul elő az Újszövetségben: 4-szer Pál apostolnál, 1-szer Jakabnál, 1-szer pedig Júdás levelében. Az 1Kor 2,14 szerint a ψυχικός ember nem fogadja el és bolondságnak tekinti a Szentlélek dolgait. Az embernek ψυχικός teste van, amely nem örökölheti Isten országát (1Kor 15,44–46). Jak 3,15 alulról jövő

σοφία ψυχική-ről beszél, amely démoni eredetű. A szakadásokat támasztó ψυχικός emberekben pedig nincs jelen Isten Szentlelke (Júd 1,19).

### Πνεῦμα

Jóllehet a πνεῦμα sokkal gyakrabban (407-szer) fordul elő az Újszövetségben, mint a ψυχή, mégis nagyon kevés, hozzávetőlegesen 55-ször vonatkozik minden kétséget kizáróan az emberre. Leggyakrabban ugyanis Isten Szentlelket jelöli, ezt követően pedig a tisztátalan lelkeket, kísérteteket-szellemeket, illetve olykor a szelet mint természeti erőt (Jn 3,8). Némelykor pedig nagyon nehéz egyértelműen meghatározni pontos jelentését.

A pogány világban a πνεῦμα szó rendkívül széles szemantikai mezővel rendelkezett. Ezeket a jelentésváltozatokat most csupán röviden soroljuk fel a THWNT alapján.<sup>70</sup> A πνεῦμα jelentése mindenekelőtt a *szél*, amely mint természeti erő gyakorol hatást a környezetre és az egészségre. Jelöli a *lélegzetet* is, illetve ennek következményeként az *életet* és az *élő személyt*. A ψυχή szinonimájaként: *emberi lélek*, amely a halál pillanatában az utolsó lélegzettel távozik a testből, és visszatér az örökkévalóságba. Viszont ugyancsak a πνεῦμα jelöli *egy város vagy közösség szellemiségét*, az *emberek vagy istenségek hatását*. A statikus jelentésű νοῦς-szal inkább dinamikusságot feltételez, amely elemi erővel megragadja és mozgásba lendíti az embert. A mantikus irodalomban azt a *szellemet* jelöli, amely betölti, ekstázisba ejti és inspirálja a jóst vagy a költőt. Mivel elemi erővel rendelkezik és ellenőrizhetetlen, úgy vélték, hogy a isteni eredetű. Ez azonban távolról sem jelentett a Szentlélekhez hasonló isteni személyt, sőt az mítoszirodalomban nagyon is immanens isteni πνεῦμα-val találkozhatunk. A sztoikus filozófiában a *világrendező alapelvet* jelentette, amelyet általában az istenség megnyilvánulásának tartottak. A keresztyénség megjelenését követő időben a πνεῦμα azt a természetfeletti erőt is jelölte a pogány gondolkodók számára, amelyet a mágusok szándékuk szerint irányíthattak vagy szolgálatukba állíthattak.

A LXX leggyakrabban a נְפִישׁ, ritkábban a נְשִׁמָּה és אֵרוֹב szavak fordítására használja a πνεῦμα-t, és pedig ilyen jelentésekkel: *szél*, *az élet lehelete*, a *világteremtő és életadó erő*, ugyanakkor az Isten áldását és büntetését képviselő erő is. A bölcsességirodalom főleg isteni eredetű életprincípiumnak és a bölcsesség megtestesítőjének tekinti. A prédikátor könyvében antropológiai fogalomként fordul elő, s mint ilyen a hellenista judaizmusban a vérrel együtt *az emberi lélek esszenciájára* utal. A vér az értelem nélküli lélek lényege, míg a πνεῦμα az értermes léleké. A palesztinai judaizmus a következőket jelöli: *szél*, a *szélrózsa irányai*, *angyalok és démonok*, *az elhunytak*, és antropológiai fogalomként is előfordul. Az intertestamentális kor rabbi dolgozták ki a lelkek preegzisztenciájának és halhatatlanságának azt a változatát, amely később nagy hatást tett a korai keresztyén tanításra is.

<sup>70</sup> Kleinknecht, H.: πνεῦμα, πνευματικός κτλ szócikk. In: THWNT (1965) VI, 330–357.

A **πνεῦμα** újszövetségi jelentéskörét azon bibliai szakaszok alapján vizsgáljuk, amelyekben antropológiai fogalomként jelenik meg. A **ψυχή**-hez hasonlóan a *az élet megnyilvánulását* is jelölheti: amikor Jézus feltámasztotta Jairus lányát, abba visszatért a **πνεῦμα** (Lk 8,55). Ugyanis a test (**σῶμα**) halott **πνεῦμα** nélkül (Jak 2,26). A kis Keresztelő János növekedett és erősödött **πνεῦμα**-ban (Lk 1,80). Ezzel a szófordulattal minden valószínűség szerint arra utal az evangélista, hogy a gyermek napról napra életerősebb lett. A kereszten függő Jézus az Atya kezébe teszi le **πνεῦμα**-ját (Lk 23,46), és kileheli azt (Mt 27,50; Jn 19,30; hasonlóképpen cselekszik István is, ld. ApCsel 7,59).

A Mk 2,8-ban a **πνεῦμα** *az értelmi és intuitív tevékenységek székhelye*. Jézus ezzel ismeri fel ellenfelei gondolatait. Mk 8,12-ben *az indulatok székhelye*: Jézus **πνεῦμα**-jából felsóhajtva kérdi, hogy miért kívánnak tőle jelet kortársai. A **ψυχή**-hez hasonlóan a **πνεῦμα** is lehet *az érzelmek és lelkiállapotok székhelye*. Jézus **πνεῦμα**-ja megrendült, amikor bejelentette, hogy tanítványai közül valaki elárulja őt (Jn 13,21), amikor pedig a Lázárt sirató zsidókat látja, szintén megrendült **πνεῦμα**-ja (Jn 11,33). Mária **πνεῦμα**-ja ujjong és örvendezik Isten előtt (Lk 1,47). Pál **πνεῦμα**-ja pedig háborgott, amikor látta, hogy Athén tele van bálványok szentélyeivel (ApCsel 17,16), vagy nyugtalan volt, hogy nem találta Titust (2Kor 2,13). Jó cselekedettel azonban kölcsönösen fel lehet üdíteni egymás **πνεῦμα**-ját (1Kor 16,18), vagy meg lehet nyugtatni, akárcsak a **ψυχή**-t, (2Kor 7,13), a tévelygőket pedig szelíd **πνεῦμα**-val kell helyreigazítani (Gal 6,1; vö. 2Kor 4,21).

A **πνεῦμα** a *szándék és elhatározás megnyilvánulását* jelöli: Apollós buzgó **πνεῦμα**-val hirdette és pontosan tanította a Jézusról szóló igéket (ApCsel 18,25). Pál figyelmezteti a római keresztyéneket, hogy **πνεῦμα**-ban buzgóknak, tettere készeknek kell lenniük (Róm 12,11). Pál pedig **πνεῦμα**-jában határozza el, hogy Efézből Macedónián és Akháján keresztül utazik Jeruzsálembe (ApCsel 19,21).

A **πνεῦμα** *kívánságok székhelye* is, és megjelenhet benne az irigység (Jak 4,5), Isten előtt azonban a csendes, nyugodt **πνεῦμα** kedves (1Pt 3,4). A **πνεῦμα** viszont meg is zavarodhat, elvesztheti tájékozódási és döntési képességeit (Róm 11,8; itt Pál Ézsaiást idézi, aki szerint Isten bódult, elsötétített **πνεῦμα**-t adott a megkeményedett népnek).

1Kor 2,11-ben a **πνεῦμα** *az ember személyiségének foglalatja*, amely az emberben van, és ismeri az ember legelrejtettebb titkait is. Aki pedig nyelveken szól, az **πνεῦμα**-jában beszél titkokat (1Kor 14,2). János pedig **πνεῦμα**-ban ragadtatik el, és nyeri a látomásokat (Jel 1,10; 4,2; 17,3).

Mivel Isten **πνεῦμα**, természetes, hogy **πνεῦμα**-ban (teljes odaszánással) és igazságban (valóságosan) kell imádni őt (Jn 4,23–24). Ehhez kapcsolódhat Pál vallomása: **πνεῦμα**-jával szolgál Istennek (Róm 1,9). Aki az Úrral egyesül, azaz teljes odaszánással szolgálja őt, egy **πνεῦμα** lesz ővele (1Kor 6,17). A **πνεῦμα** képes imádkozni, zsoldárt énekelni, viszont az optimális eset az, ha a **πνεῦμα** és a **νοῦς** együtt vesznek részt az imádkozásban és a dicséretmondásban (1Kor 14,14–16). A **πνεῦμα** a **νοῦς** birtoka (Ef 4,23), vagy úgy is mondhatjuk, hogy az

önmagában statikus νοῦς dinamikus megnyilvánulása. Krisztus követőinek értelmük πνεῦμα-jában kell teljesen újjá lenniük, míg Róm 12,2 szerint a νοῦς-nak is át kell változnia, meg kell újulnia. Az elhunyt és tökéletességre jutott igazak πνεῦμα-ja a mennyei Jeruzsálemben van az angyalok ezreivel és Istennel, a mindenség bírójával (Zsid 12,23).

Az ember πνεῦμα-jában és σῶμα-jában szentelődhet meg, mindkettőben egyformán szolgálhatja az Istent (1Kor 7,34). Isten Igéje nemcsak a ψυχή, hanem a πνεῦμα számára is normatív jelleggel bír, ugyanis mindkettő „megoszlásáig” elhat. Az apostoli levelek áldással végződnek: Isten kegyelme legyen az olvasók πνεῦμα-jával (Filem 1,25; Fil 4,23; Gal 6,18; 2Tim 4,22).

### *Πνεῦμα – σάρξ*

Néhány bekezdés erejéig meg kell említenünk azokat az igehelyeket is, amelyek egymással összefüggésbe állítják az egyes antropológiai fogalmakat.

A πνεῦμα etikailag pozitív töltettel is megjelenhet a σάρξ-szal szemben: Jézus ugyanis arról beszél, hogy a πνεῦμα kész engedelmeskedni, a σάρξ azonban erőtlen, gyenge (Mk 14,38; Mt 26,41). Hasonló helyzettel állunk szemben a Jn 3,6-ban is, ahol Jézus arról beszél Jézusnak, hogy a σάρξ-tól született ember maga is σάρξ, míg a πνεῦμα-tól (és itt minden kétséget kizáróan Isten Lelkéről van szó) született ember maga is πνεῦμα. A σάρξ és a πνεῦμα egymás ellen törekednek (Gal 5,16–17), Krisztus követőinek azonban a πνεῦμα-ra kell hallgatniuk, amelyet Isten πνεῦμα-ja vezérel. A σάρξ célja ugyanis az, hogy a választottak ne azt cselekedjék, amit szeretnének, s amelyek kizárják őket Isten országából. Ezért a σάρξ-ot meg kell feszíteni kívánságaival és szenvedélyeivel együtt, hogy a törvény átka alól felszabadulva lehessen teremni a πνεῦμα gyümölcsét. A megszentelődés az Isten-félelem gyakorlása révén valósul meg: meg kell szabadulni a σάρξ és a πνεῦμα minden tisztátalanságától (2Kor 7,1), ugyanis az emberi πνεῦμα is ki van téve a kísértésnek és a bűnnek. Az 1Kor 5,1-ben bemutatott botrányos bűnös átadatott a sátánnak: σάρξ-ának el kell vesznie, hogy πνεῦμα-ja megmeneküljön az Úrnak napján (1Kor 5,5).

A πνεῦμα sokkal többre képes, mint az élő σάρξ. Jóllehet az apostol σάρξ szerint távol van a gyülekezettől, a πνεῦμα szerint mégis velük van (Kol 2,5; bizonyára az által, hogy gondol rájuk, és imádkozik értük). Hasonló esettel találkozunk az 1Kor 5,3-4-ben: Pál arról beszél, hogy bár σῶμα-ja szerint nincs jelen a gyülekezetben, πνεῦμα szerint mégis velük van, és ennek hatalmával ítélezhetnek az előállt botrányos ügyben. Jn 6,63-ban Jézus arról beszél, hogy a σάρξ nem képes életet adni, a πνεῦμα viszont igen. Jézus szavai pedig πνεῦμα és élet, mivel örök életet adnak. Ha πνεῦμα-ja alkalmassá tette a mi πνεῦμα-nkat a jó cselekvésére, és így általa élünk, az a legésszerűbb, ha szerinte is élünk.

Ugyanide kapcsolódik a Róm 7,14–8,17, amely a külső és a belső ember harcáról szól. Bár alapvetően a σάρξ–πνεῦμα ellentétről beszél, két másik antropológiai fogalom is megjelenik benne: a σῶμα és a νοῦς. A szakasz kezdetén ember σαρκινός, Isten törvénye viszont πνευματικός (7,14a). A σαρκινός azt



jelenti: az ember ki van szolgáltatva a bűnnek (7,14b), és bár elismeri, hogy Isten πνευματικός törvénye jó, a benne lakozó bűn (7,17) mégis azt cselekszi, ami ezzel ellenkezik, amit ő maga is gyűlöl (7,15–16).<sup>71</sup> A νοῦς tehát Isten törvényét szolgálja, a σάρξ azonban a bűn törvényét (7,25), és emiatt a σῶμα is halálra van ítélve, mivel Isten kárhozatra ítélte a bűnt a σάρξ-ban (8,3). Ezért kiált fel az apostol: kicsoda szabadít meg engem a halálnak eme σῶμα-jából, vagyis e halálra ítélt σῶμα-ból? (7,24).<sup>72</sup> Aki ugyanis a σάρξ dolgaival törődik (8,5), a halálba tart, Isten ellensége, ugyanis nem képes alávetni magát Isten törvényének, és nem lehet kedves Isten előtt (8,6–8). Jézus Krisztusban az ember lehetőséget kapott arra, hogy nem a σάρξ, hanem πνεῦμα szerint éljen, és a πνεῦμα dolgaival törődjék (8,3–5). Ha ugyanis Isten πνεῦμα-ja uralkodik az emberi πνεῦμα fölött, bár a σῶμα-ja halott a bűn miatt, az ember mégis életet nyer az Isten πνεῦμα-jának igazságossága által (8,10), sőt Isten hatalma életre kelti a halott σῶμα-ját (8,11).

### *A σῶμα ψυχικόν és a σῶμα πνευματικόν*

Az 1Kor 15,35–49-ben Pál a magvetéshez hasonlítja a halottak feltámadását, és kétféle „testről” beszél. Logikai alaptétele ez: az elvetett mag nem azonos azzal, ami majd ki fog kelni. Az elvetett magnak előbb meg kell halnia ahhoz, hogy újra életre kelhessen. Így az embernek is meg kell halnia ahhoz, hogy újra feltámadhasson. Földi létformánkat Pál σῶμα ψυχικόν-nak nevezi, míg a feltámadottat σῶμα πνευματικόν-nak. A magyar bibliafordítások a σῶμα ψυχικόν-t *érzéki testnek*, míg a σῶμα πνευματικόν-t *lelki testnek* fordítják. Viszont sokkal előnyösebb, ha érzéki és lelki test helyett *földi és mennyei testről* beszélünk.

A földi test jellemzői ezek: romlandó, halandó, gyalázatban van és erőtlen. A σῶμα πνευματικόν viszont romolhatatlan, halhatatlan, dicsőséges és erős. A földi test éppen felsorolt jellemzőinél fogva nem örökölheti Isten örökkévaló országát, hanem előbb romlandóságba, majd dicsőségbe és halhatatlanságba kell öltöznie. Azt a folyamatot, amelynek során a σῶμα ψυχικόν-ból σῶμα πνευματικόν lesz, Pál az ἀλλάσσω (*elcserélni, megváltoztatni, felváltani*) igével fejezi ki, amelyet 2-szer használ, és pedig szenvedő alakban: *elváltoztattatunké*, tehát valaki más „változtat” át minket. Pál mindenki elváltoztatásáról beszél: élők és holtak egyaránt „megváltoztatnak” a Krisztus visszajövelekor. A halottak romolhatatlanságban támadnak fel, az élők pedig elváltoznak. Senki sem marad (mert nem maradhat) „módosulatlan”, akár a földi életben van, akár nincs.

<sup>71</sup> Bizonyára erre vonatkozik Augustinus megfogalmazása: *Post lapsum homo non posít non peccare.*

<sup>72</sup> Ld. 1Kor 15,44–46: σῶμα ψυχικόν.

## Σῶμα – ψυχή – πνεῦμα

Az 1Thessz 5,23-ban ez az áldás olvasható: *Maga pedig a békeesség Istene szenteljen meg titeket teljesen, és őrizze meg a ti lelketeket (πνεῦμα), elméteket (ψυχή) és testeteket (σῶμα) teljes épségben, feddhetetlenül a mi Urunk Jézus Krisztus eljövetelére.* Az áldás antropológiai hármasságát a mondat határozója alapján lehet és kell értelmeznünk. Mivel az ember σαρκινός, és ki van téve a bűnnek, s emiatt halál alá vetetett, magának Istennek kell megőriznie a teljes embert. Ahogyan a bűn a teljes embert rontja meg, és teszi alkalmatlanná az Isten országára, ugyanúgy Isten kegyelmének is a teljes embert kell megtartania, és a πνεῦμα által kell alkalmassá tennie Isten országára. Isten e célból „adta” az Igét,<sup>73</sup> amely élő és ható, élesebb minden kételű kardnál, áthatol a ψυχή és a πνεῦμα szétválásáig, és megítéli a szív kívánságait, gondolatait (ἔννοια; Zsid 4,12). A versnek az az antropológiai érdekessége, hogy miután külön megemlíti a πνεῦμα-t és a ψυχή-t, a mondat végén ott áll a szív is, s így olyan funkciókat tulajdonít neki, amelyek – minden valószínűség szerint ószövetségi hatásra – szinonimává teszik a ψυχή-t és a πνεῦμα-t. Már jeleztük, hogy itt elsősorban Isten Igéjének a teljes emberre kiterjedő normatív jellegéről van szó, hogy az ember valóban teljes szívvel, teljes ψυχή-vel, teljes erővel és teljes elmével (διανοία) szeresse Istent (Lk 10,27).

## Összegzés

Bár a Szentírásban használt antropológiai fogalmak mindegyike kontextustól függően jelölheti a teljes embert, mégsem állíthatjuk, hogy minden esetben a teljes személyt jelenítik meg. Ez viszont nem jelenti azt, hogy tagadnánk az ember egységességét. Az ember egységessége azonban sokkal inkább a részek egysége, semmint monadikus egység: a külső és belső ember, az élet anyagi és anyagtalán hordozóinak egysége.<sup>74</sup>

A Biblia antropológiai fogalmai, jóllehet ez sokszor nem egészen nyilvánvaló, nem annyira az ember egy-egy komponensét írják körül, amely önálló szubsztanciaként létezne, hanem inkább az egész embert világítják meg, vagy pedig az emberlét egy-egy aspektusát ragadják meg. Erre utal az is, hogy a σὰρξ és a σῶμα, illetve a ψυχή és a πνεῦμα olykor teljes mértékben szinonimái egymásnak, olykor pedig világosan kimutatható többletjelentéssel bírnak egymáshoz képest.

Az is egyértelmű, hogy az Újszövetség, jóllehet a görög filozófiai fogalmakat használja, mégis elhatárolódik azoknak eredeti tartalmától. Ezeket beépíti az ószövetségi teológiai háttérbe, és ennek megfelelő tartalommal tölti meg azokat.

<sup>73</sup> Ld. az altenbergi dóm szószékkoronájának feliratát: *Dominus dabit Verbum evangelizandum virtute multa.*

<sup>74</sup> Gundry, Robert: *i. m.* 80.

A Bibliában nem találhatunk „tisztá” antropológiát. Az ember „természetének” jellemzése szinte kivétel nélkül más tanítás, mert a pneumatológia, a krisztológia, a hamartológia, az eszkatológia kontextusában található. Ez már önmagában is elégséges annak jelzésére, hogy az ember csakis az Istennel való viszonyában vizsgálhatja és határozhatja meg helyesen önmagát. Továbbá: a Szentírásból nemcsak az úgynevezett tiszta antropológia hiányzik, hanem egységes, rendszerezett antropológiai tanítás is. Ehelyett inkább antropológiai rendszerek körvonalait látjuk, amelyek magukon hordják az illető kor jegyeit, és nem utolsósorban a döntő tényezőt: Isten kijelentési szándékát.

### Felhasznált irodalom

- Dihle, Albrecht: ψυχή κτλ szócikk. In: Kittel, Gerhard – Friedrich, Gerhard (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band IX. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart–Berlin, Köln–Mainz 1973, 604–614.
- Eszenyei Széles Mária: Kecskeméthy István, a bibliafordító. In: *Református Szemle* 1988, 561–574.
- Jacob, Edmond: ψυχή κτλ szócikk. In: Kittel, Gerhard – Friedrich, Gerhard (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band IX. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart–Berlin, Köln–Mainz 1973, 614–629.
- Gnilka, Joachim: *Az Újszövetség teológiája*. Szent István Társulat, Budapest 2007.
- Gundry, Robert: *Soma in Biblical Theology*. Cambridge University Press, Cambridge 1976 (2005).
- Györkös Alajos – Kapitánffy István – Tegye Imre: *Ógörög–magyar nagyszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1993, 1228.
- Kleinknecht, H.: πνεῦμα, πνευματικός κτλ szócikk. In: *THWNT* (1965) VI, 330–357.
- Lohse, Eduard: ψυχή κτλ szócikk. In: Kittel, Gerhard – Friedrich, Gerhard (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band IX. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart–Berlin, Köln–Mainz 1973, 633–635.
- Molnár János: A halál kérdése az Ószövetségben. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica* 2007/1–2, 6–17.
- Robinson, John A. T.: *The Body – a Study in Pauline Theology*. Bimillennial Press, Colorado Springs 2002.
- Schweizer, Eduard: σάρξ, σαρκικός, † σαρκινός szócikk. In: Kittel, Gerhard – Friedrich, Gerhard (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band VII. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart–Berlin, Köln–Mainz 1966, 98–104.
- Schweizer, Eduard: σῶμα κτλ szócikk. In: Kittel, Gerhard – Friedrich, Gerhard (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band VII. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart–Berlin, Köln–Mainz 1966, 1024–1042 és 1054–1091.
- Schweizer, Eduard: ψυχή κτλ szócikk. In: Kittel, Gerhard – Friedrich, Gerhard (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band IX. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart–Berlin, Köln–Mainz 1973, 635–657.
- Wolff, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*. Ford. Blázi György. Harmat Kiadó – PRTA, Budapest 2001.