

Balabán, Milan

Tělo ve Starém zákoně

Religio. 1998, vol. 6, iss. 2, pp. [147]-156

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124850>

Access Date: 21. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Tělo ve Starém zákoně

Milan Balabán

Hebrejská bible nezná pojem těla v obecném souhrnném smyslu jako to, čemu říkají Řekové sóma, tedy to, co se biologicky označuje jako *corpus humanum*, tedy jako „soubor orgánů a orgánových soustav“,¹ ať už jde o tělo lidské nebo zvířecí. V Bibli nenajdeme tedy tělo jako „látkového nositele vitálního života organismu“.² Ve Starém zákoně jsou uváděny jen jednotlivé části těla jako kost, hebr. *ecem*, což odpovídá řec. *sóma*.³ Tento stav věcí není dán toliko tím, že Izraelci-Židé nemají (podobně jako Západ osemité vůbec) schopnost nazít tělo jako objektivně evidovatelný a deskriptovatelný biologický celek (prostorová představitivost tohoto typu odpovídá řeckému přístupu a souhrnnému hodnocení), nýbrž mnohem podstatněji proto, že hebrejskému (západosemitskému) pohledu a přístupu je cizí *dualismus* tělo-duše. Někde se objeví i trojdělení tělo-duše-duch, ovšem až v Novém zákoně,⁴ ani tu však nejde o nějaký dualismus, nýbrž o *jednotu*, jež je sama v sobě členěná.

Ve starozákonním pojetí nemá člověk tělo, on je tělo (Gn 6,3), nemá duši, on je duše (Gn 2,7).⁵ Hebrejské myšlení je specifickým způsobem *psycho-somatické*. Tělesné orgány chápe jako *metaforní sféru psychiky*; psychiku leckde váže na některé části lidského těla. Většinou nejde o popis a vnější (materiální) percepci, nýbrž o charakteristiku a nábožensko-spirituální zaci-lování. K této věci se ještě vrátím.

Starý zákon mluví o tělu základně charakterizuje člověka. Nejde o tělo jako samostatnou, tělesnou část člověka, nýbrž jde o *člověka* v jeho pro něho charakteristické tělesnosti, ale i duševnosti, poznamenané biologickou, spirituální a náboženskou fragilitou, a mnohdy i hříšností.

Ústředním termínem pro „tělo“ je v hebrejských textech Starého zákona *básár* označující maso, tělo, v západosemitštině původně patrně i lidského potomka; v arabštině označuje analogický termín (*basar*) lidskou bytost;

-
- 1 Tak *Malá československá encyklopedie* VI, Praha: Academia 1987, heslo „tělo“, 153.
 - 2 Tak Heinrich Schmidt, „Körper“, in: *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart 1948¹⁰, 318.
 - 3 Tak G. Fohrer, „Körper“, in: *Biblich-historisches Handwörterbuch* 2, Göttingen 1964, sl. 995. Od Fohrera přejímám i některé další podněty.
 - 4 1 Te 5,23: „Sám Bůh pokoje nechť vás cele promění a zachová vašeho ducha, duši i tělo bez úrazu...“ (řec. *kai holokléron hymón to pneuma kai hé psyché kai to sóma anemptos...*)
 - 5 Zatímco králíčtí (dále K) tu překládají *duše*, má český ekumenický překlad bible (dále ČEP) *živý tvor*.

v syřtině je to označení (charakteristika) tělesné = masité substance lidského i zvířecího těla, ať živého, či mrtvého. Termín je doložen i v ugaritštině („krev pro jeho tělo“ = maso).⁶ Užití termínu *básár* je ve Starém zákoně různě aspektováno, je to označení těla-masa, pokrmu, matérie oběti či předmětu, který měl projít rituální očišťovnou. To se týká zvláště očišťovacích předpisů obsažených v tzv. Kněžském spisu.

Někde termín *básár* označuje vitální podstatu tělesné totality. Může označovat kosti, kůži, krev, ale též bahno a kal, někdy i penis.⁷ *Básár* je užito vždy (až na jednu výjimku) o živém těle, nikoli o mrtvole. Existují ještě jiná označení těla, ty však mohou znamenat i mrtvolu. Například Šimšón, soudce z pokolení Dan, vybral med ze lví *zdechliny* (Sd 14,9) – zde je použito výrazu *g^e vijjá*.⁸

Hebrejské tělo: *básár* se nemusí vztahovat toliko k jednotlivci, nýbrž i ke kolektivu, a to i tomu nejširšímu. *Kol-básár*, dosl. všechno tělo, označuje lidstvo, např. Dt 5,26: „Kdo ze všeho tvorstva⁹ by mohl slyšet hlas živého Boha...?“ Výraz „tělo“ označuje člověka-lidstvo v jeho ádamské *pobloudivosti*, v jeho jakoby neodbytném sklonu k nedůvěře vůči Bohu, v jeho vzpírání se Boží vůli. Někde běží o protiklad života vpravdě duchovního. Např. Gn 6,3: „Můj duch [hebr. *ruach*] se nebude člověkem věčně zapneprazdňovat. Vždyť je jen tělo“ [hebr. *básár*]. Podle Ž 78,39 prohlásil Hospodin, přemýšleje o svém zpronevěřilém lidu, „že jsou jen tělo [hebr. *básár*], vítr [hebr. *ruach*], který zavane a už se nevrací“. V této žalmické souvislosti není „tělo“ protikladem „ducha“, poněvadž *ruach* tu označuje prchavý a nikde se nezdržující vítr.

Přístupme k radostnějším aspektům biblického těla: Tělo znamená v Gn 2,23 člověkovu *příchylnost k druhému*, výraz jednoty, téměř extatického sjednocování se. Slyšme: „Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla.“ To je vyjádření Bohem darované *identity*, jež neruší póly mužského a ženského, aktivního a pasivního, vůdčího a podporovaného. Výraz „kost“ (hebr. *ecem*)

6 Oprám se tu zvláště o rozbor termínu *básár* starozákonníka G. Gerlemana, heslo „*básár*“, in: *Theologisches Handwörterbuch I*, Ernst Jenni-Claus Westermann (ed.), München – Zürich 1971, sl. 376-379. K dispozici mi byl i Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 19654, zvl. kp. IV a V, 84-103. Z většího množství starozákonních studií nebo spisů o problematice „těla“ je zvláště cenné systematizující zpracování H. W. Wolffa, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1977³.

7 Tak v Ez 23,20b (*b^e sar-ch⁴ mórím*; K: *tělo oslů; úd oslů*).

8 *G^e vijjá* znamená vyhaslé, vychladlé tělo, popř. *zdechlinu* (Gn 47,18). Sem patří i synonymní *gúfá* (1 Pa 10,12), popř. *gaf*.

9 K: „Neboť co jest všeliké tělo...“; v hebr. textu je *kol-básár* = všechno tělo.

je tu metaforou „podstaty“, něčeho požehnaně zůstávajícího.¹⁰ Tento dvojí orientující aspekt lidské existence vykazuje „tělo“ starozákonních zvěstných textů: vsřícnost vůči druhému, neboť lidské srdce je nepokojné, pokud nespočine v náruči blízkého člověka, s nímž je solidární a který je solidární s ním.

Jednotlivé orientační charakteristiky noeticky nesou jednotlivé složky člověka jako somaticko-spirituálního celku. To krásně rozkresluje H. W. Wolff: *nefeš* = „duše“ je rozpoznávací podobiznou člověka potřebného, tonoucího v nouzi; *básár* = „maso“ je člověk vnitřně upadlý (Wolff: *hinfällig*); *rúach* = „duch“ je člověk zmocněný; *léb* = „srdce“ je člověk rozumný.¹¹

Propojení *tělesného* a *duševního* ilustruje skutečnost, že některé orgány lidského těla jsou *psychologizovány*. Některé „části“ lidského těla jsou orientálně pojatou *metaforou* duševních nebo i duchovních funkcí člověka stojícího před Bohem. Noha (*regel – raglajim*) je ve vizi Druhého Izajáše metaforou *pohotovosti k poselství* (Iz 52,7).¹² Výrazné fyzické psychologikon představuje *jad* = ruka. Je to somaticko-psychická šifra uplatňované moci, ale i ochoty k setkání. Budu tu ilustrovat ten druhý případ. V 2 Kr 10,15 je líčeno setkání Jónadaba s Jehúem: „Pozdravil ho [totiž Jehú] a otázal se ho: „Myslíš to se mnou upřímně jako já s tebou?“ Jónadab řekl: „Zcela jistě!“ Nato Jehú: „Podej mi ruku.“ I podal mu ruku a vystoupil k němu na vůz. Někde představuje *jad* myticko-zvěstnou šifru pohlavní síly.¹³ Jde o artefakt připomínající falus v erekci.

Ajin = oko je ve Starém zákoně chápáno nejen jako „čidlo zraku“, nebo v přeneseném smyslu jako pramen či studna (Gn 24,29n, 49,22 aj.), nýbrž i jako *vlastní pohnutka* lidského konání, vztah upřímnosti, otevřenosti a očkávání. V Ž 73,7 charakterizuje žalmista ty, kteří postrádají čistotu srdce (hebr. *l'ebáré lébáv* – v.1), jako lidi, jejichž „oko vyesdlo tukem“ (K).

10 Kost byla v náboženském životě už i tzv. primitivů znamením síly, moci, podstaty, jež nelze vyvrátit. Stejnými souhláskami jako *ecem* = kost jsou tvořena slova *ocem* = vrchol moci, *ácúm* = hojný, početný, zdatný, *ta^acumót* = udatnost, zdatnost.

11 Tak H. W. Wolff, *Anthropologie, o. c.*, oddíl „Des Menschen Sein, Anthropologische Sprachlehre“, 21-95.

12 V textu stojí *ma-návú al hehárím raglé m' bassér*; K: „Ó jak jsou krásné na horách nohy toho, jenžto potěšené věci zvěstuje...“ ČEP: „Jak líbezná je, když po horách jdou nohy toho, jenž poselství nese...“ M. Buber: „Wie anmutig sind auf den Bergen die Füße des Märebringers...“

13 Pak se jedná o „památník“ (srv. údaj G. Lisowského, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, že *jad* není jen „manus“ nebo „potestas“, nýbrž i „monumentum“). Takové *jad* si postavil Šáúl v Karmelu (1 S 15,12) a Abšalóm v Královské dolině (2 S 18,18; ČEP: posvátný sloup; Buber: Standmahl). Na kultický význam tohoto „sloupu“ ukazuje následující vysvětlení: „Řekl si [scl. Abšalóm] *totiž*: »Nemám syna, jenž by zachoval památku mého jména«, a nazval ten posvátný sloup svým jménem. Dodnes se nazývá Ruka Abšalóмова.“

Ze sapienciální literatury jsme zvěstně informováni: „Kdo hledí vlídným okem, bude požeňán...“ (Př 22,9). Proto se modlí žalmista k Hospodinu takto: „Rozjasni mé oči [zde oko v plurálu: *énajim*], ať neusnu spánkem smrti“ (Nu 6,25).

Celou tuto noetiku „oka“ jako orientujícího vidění a poznání přináší ve zkratce slovo Matoušovského Ježíše: „Světlem těla je oko. Je-li tedy tvé oko čisté, celé tvé tělo bude mít světlo. Je-li však tvé oko špatné, celé tvé tělo bude ve tmě...“ (Mt 6,22n).

Podobně by bylo možné poukázat na rameno či paži (*z^é róa*) jako znamení energického rozhodnutí se uplatnit (např. Jb 22,8); ucho (*ozen*), často vyznačené ozdobou (Gn 35,4), je podle Elífaze z legendarizované jóbovské problematiky mobilizátorem celého člověka, zachycuje „šelest“ čehosi neviditelného, jako by se připravovalo zjevení nějakého „ducha“ (Jb 4,12-15); zvláště bychom mohli pojednávat o hlavě (*roš*), dokonce i o bedrech (ledví),¹⁴ a ovšem i o srdci (*léb*).¹⁵

Vztah nejen duševního, nýbrž absolutně duchovního k somatickému a vpravdě lidskému, vzájemnou souvislost, byť více než paradoxní, Božího a lidského, hospodinovského a člověčího, nepřehlédnutelně ilustruje a demonstrovuje tzv. *antropomorfismus* ve starozákonní Bibli. O Bohu se mluví stejně (podobně) jako by se mluvilo (a jak se jinde mluví) o člověku. Walter Eichrodt, slavný kdysi basilejský starozákonní badatel, uvažuje o „Sichtbarwerden Jahwes in menschlicher Gestalt“, a to dokonce ještě i v prorockých vizích a v eschatologických výhledech; vidí v tom hermeneuticko-kérygmatickou nezbytnost, neboť zduchovňující pojmy Boží blízkost a bezprostřednost spíše zatemňují, kdežto antropomorfická, antropopatická a dokonce i theriomorfická líčení Boha svou odvážnou, byť nebezpečnou metaforikou „Boží blízkost přibližují“ (můj výraz -mb).

Nejde však toliko o vnější vykladačskou a gnoseologickou záležitost. Dokonce i takový G. Fohrer, kterého naprosto nelze podezřívat z nějakého fundamentalismu, upozorňuje na to, že tak zvané antropomorfní výpovědi o Bohu „nejsou znamením náboženské primitivity“, spíše prý naznačují jednotlivé části těla (paže, ruka, nos atp.) Boží „osobitosti“ (*Eigenarten*) a vlastnosti, s nimiž se člověk v Božím jednání setkává.¹⁶

14 Např. Iz 11,5: „...pravda přepásáním ledví jeho [K]; jeho bedra budou opásána spravedlností.“

15 Např. Př 14,10: „Jen srdce zná hořkosti vlastní duše...“; Př 10,8: „Kdo je moudrého srdce, přijímá příkazy...“ Hospodin je na straně zdeptaných, proto *oživuje jejich srdce* (Iz 57,15b). Proto blahoslaví Ježíš ty, *kdo mají čisté srdce* (Mt 5,8).

16 Tak Walter Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* 2-3, Berlin 1961⁴, kap. „Gotteserscheinungen in Natur und Menschwelt“, s. 404 passim.

Je možné jít ještě dál než Fohrer a vidět v Bohu popisovaném částmi lidského těla¹⁷ Boží účast na lidských záležitostech, „osudech“, bolestech a svízelných výhledech. Základně orientační roli tu hraje *páním* (*páné* – sg.) = „obličej“, či spíše „tvář“. Můžeme metaforicky říci, že Hospodin *má* tvář, vlastněji pověděno Bůh *je* tvář, Bůh *se* tváří. „Tvář“ je Bůh obrácený k člověku. Tak je to – nápadně pleonasticky! – vyjádřeno v základním požehnání, které je výrazem izraelského spolehnutí na boží milost i slavnostní prosbou o Hospodinovu přítomnost: „Ať Hospodin ti žehná a chrání tě, ať Hospodin rozjasní nad tebou svou tvář a je ti milostiv, ať Hospodin obrátí k tobě svou tvář a obdaří tě pokojem“ (Nu 6,24-26). Z dramatických narácí knihy Genesis si připomeňme scénu zápasu Jáкова s Kýmsi (*Íš*). Jákovův boj s Bohem ústí v kořenou, nevytratitelnou a navždy zůstávající zkušenost, extatické až prožití Boží žehnající blízkosti: „I pojmenoval Jákob to místo Peniel (to je tvář Boží), neboť: »Viděl jsem Boha tváří v tvář a byl mi zachován život.« Slunce mu vzešlo, když minul Peniel...“ (Gn 32,31n).

Ať už jakkoli odhadujeme kulticko-psychologické pozadí (paralely z mimoizraelského světa),¹⁸ jisté je, že tu jde nejen o *nějakého* boha, nýbrž o Boha Izraele, který s člověkem jedná s grandiózní velkorysostí, jejíž pečeti je milost plná žehnající síly (*b^eráchá*). Je to Boží *přichýlení* se k člověku, které člověku trvale připomíná jeho principiální insuficienci („kulhání“).¹⁹

Poznání Boží tváře, to znamená odvážné přijetí Boží zavazující přítomnosti, má své skvělé důsledky pro lidské počínání. Pěje-li Milý v Písni: „Holubičko moje... dopřej mi zablédnout tvou tvář“ (Pís 2,14), nemyslí tu především na krásu své milované, nýbrž žádá si vstoupit do přísluní její *spirituální krásy*, ryzosti a přízně. Tato krása je spíše slyšet než vidět, je to věc laskavé a k oběti připravené *imaginace*. Poněkud alegoricky, nikoli však

17 Stranou nechávám žalmická či prorocká líčení Hospodina, jehož aktivita je metaforizována podobami zvířecími (např. Hospodin řvoucí jako lev, Am 1,2: „Hospodin vydá řev ze Sijónu...“, a Am 3,8: „Lev řve, kdo by se nebál? Panovník Hospodin velí, kdo by neprorokoval?“ Katolický vykladač Václav Bogner tu vidí „básnické obrazy“, jimiž Ámos „zdůrazňuje“, že „jen z Božho popudu a rozkazu prorokuje tresty na Samařsko“ (*Knihy prorocké IV. Malí proroci*, Praha 1985, 68 pozn.). Ještě přesněji poznamenává metodista Vladislav A. Žák: „Jde o obraz řevu lva, který se chystá vyjít na lov a naplňuje hrůzou ostatní zvěř. Lví řev má souvislost s prorokováním“ (*Pozvání k Bohu. Výklad knihy proroka Ámose*, Praha 1986, 10).

18 Viz např. Hermann Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1966⁷, 363. Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis (Das Alte Testament Deutsch)*, Göttingen 1961⁶, 283n. Viz též K. Elliger, „Pniel“, „Pnuel“, in: *Biblisch-historisches Handwörterbuch* III, Göttingen 1966, sl. 1478.

19 To vystihuje výborně poznámka kralických vykladačů k tomuto místu (*Výklady Starého zákona Biblí Králické*, 1579-1593, J. Kostomlatský (ed.), Tábor 1885. Zde je: „Ačkoli věrní v pokušeních vítězí, však vždy bez šrámu nejsou, aby se učili býti pokornými.“

nepřesně, bychom mohli říci, že Milý touží po tom, aby zahlédl ve tváři své Milé samu tvář Boží.²⁰

Podobně bychom mohli pojednat o Božích vnitřnostech,²¹ Boží ruce,²² Božím srdci²³ atp. Tato *somatizace* Božího jednání znamená dvojí: Jde o konkrétní Boží účast na lidském počínání a jeho zápasech o pravdu a milosrdenství uprostřed tohoto světa. Bůh je dobrovolně svázán s člověkem jako je člověk (nedobrovolně) svázán se svým tělem. Boží vtělení je kontinuální proces Boží přítomnosti v našich životech. V tomto smyslu s námi jedná „tělesný“ Bůh, *deus in carne* (in materia). Ale nezapomeňme ani na to druhé: Boží přítomnost v nás se my lidé stáváme orgány Božího vnímání a Boží vykupitelské péče. (Tady najdeme krásnou analogii s mystickou tradicí muslimskou: „Když ho [scl. Boha] miluji, stávám se mu Uchem, jímž slyší, Okem, jímž vidí, Rukou, jíž uchopuje, a Nohou, jíž kráčí.“)²⁴

Teprve po zvážení těchto předpokladů chápání „těla“ ve Starém zákoně můžeme usoudit, co mínil „hebrejský člověk“ popisem (či spíše avizem) lidské tělesné statnosti, zdatnosti (virtus), krásy. Konvenční popis lidského těla, tj. jeho údů, je ve Starém zákoně výjimkou, a to jde ještě o tělo mrtvé nebo z mrtvosti oživované. Tak je tomu např. v oné slavné Ezechiellově vizi.²⁵ Pozdní kniha Jób však s gusem popisuje tělo *behemóta*, nějakého suchozemského netvora (nebo snad hrocha z Nilu?).²⁶

Hebrejský člověk bere realisticky, ale s důvěrou svůj tělesný počátek i svůj tělesný konec. Nesoustřeďuje se však na jeho „materialitu“, nýbrž na jeho duchovní „pragmatiku“. V pozdnější fázi svého nábožensko-dějinného rozvoje, v údobí, jehož signalizačním pojmem je exil a poexilní údobí, je úděl lidské (tělesné) existence vtahován do perspektivy *prozřetelnosti*. Víta- ným dokladem toho je například Žalm 139. *Žalmista*, zřejmě poexilní

20 Velmi šťastně analyzuje pojem krásy ve Starém zákoně Thorleif Boman, *Das hebräische Denken, o. c.*, 60nn, zvl. kap. „Die Beschreibungslieder im Hohenlied“, 62-69. Boman je přesvědčen o tom, že „čistota a nevina jsou nejvyšší formou ženské krásy“ (s. 65).

21 Hebr. *mém*, popř. *beten* = břicho, nebo *rechem* = lůno, děloha. Např. Iz 16,11: „Proto všechno ve mně nad Moábem jak citera sténá...“ „Všechno“ ČEPu je překlad eufemistický, který stírá psychosomatiku hebrejského výrazu *mée* (konstruktiv), srv. K: „Protože střeva má nad Moabem jako harfa znějí.“

22 Hebr. *jad*; např. Nu 11,23: „Hospodin Mojžíšovi odvětil: »Což ruka Hospodinova je na to krátká?...«“

23 Hebr. *leb, lebab*. Např. Gn 6,6: „Litoval [scl. Hospodin], že na zemi učinil člověka, a trápil se ve svém srdci.“

24 Karen Armstrongová, *Dějiny Boha*, Praha 1996, 274.

25 Ez 37 – „údolí suchých kostí“. „Hle, já do vás uvedu ducha [hebr. rúach] a oživnete. Dám na vás šlachy, pokryji vás svalstvem, potáhnu vás kůží a vložím do vás ducha a oživnete...“ (37,5n).

26 Viz Artur Weiser, *Das Buch Hiob (Das Alte Testament Deutsch)*, Göttingen 1951, 256-258.

meditátor, kněz a básník v jedné osobě, tu vyznává: „Hospodine, zkoumáš mě a znáš mě“ (139,1). A dále: „Tvé oči mě viděly v zárodku“ (139,16).

„Hospodinovy oči“, opět výraz krásné, psychosomatické starozákonní teologie, obzírají už sám tělesný prapočátek člověka, zárodečné stadium člověkovy existence, hebrejsky zvané (nám známě) *golem*.²⁷ Žalmistovi je lhostejná fyziologická podstata lidského těla. Chce však říci, že v samotném tělesném počátku člověka je *Bůh přítom*. Embryo je tu symbolickou šifrou Boží providence.

Ani opačný, „koncový“ pól života – totiž *smrt* – není chápán jako pouhý *exitus*, nýbrž spíše jako *exodus*: Člověk opouští parametry svého života, je plný reálné vděčnosti za dobré dary života poskytnuté mu laskavou prozřetelností²⁸ a odchází do zóny temna, nejasna a nezřetelná, do oblasti, která přes svou „šeolnost“ zůstává pod dominací světla Boží přítomnosti: „A když si ustelu v podsvětí, také tam budeš“ (Ž 139,8b). „Žádná tma pro tebe není temná“ (139,12a).

Žádné detailní popisy mrtvoly v Tanachu nenajdeme, není tu žádné barokní záliby v rozkladu. Na mrtvém těle ovšem záleží, poněvadž nejde o *sóma*, nýbrž o *básár*, o opěrný bod Hospodinem darovaného lidství. I mrtvé tělo (*básár* jakožto *g^evijjá* = mrtvola) má svou důstojnost, není to kus hmoty, který je potřebí „shrabat z cesty“. Proto tak velký důraz na řádné *pohřbení*. Odtud lze pochopit Abrahamovu žádost adresovanou Chetejcům, aby mu byla přenechána makpelská jeskyně. Efrón, syn Sócharův, má přenechat Abrahamovi jeskyni na konci jeho posvátného pole, „abych měl vlastní hrob“ (Gn 23,9b). Jak významnou roli hrál pohřbení mrtvého těla, vidno ze smutného konce krále Saula: Po tragické bitvě u Gilbóa ušli Pelištejci Saulovi hlavu, která pak kolovala mezi Pelištejci jako „radostné poselství“, jeho zbroj uložili v Aštartině svatyni a „jeho mrtvolu (*g^evijjá*) přibili na hradby Bét-šanu“ (1 S 31,9n). To bylo velikou potupou pro Izraelce, také proto, že to bylo *znesvěcení* králova *těla*. Izraelští válečníci šli celou noc „a sňali mrtvolu Saulovu i mrtvoly jeho synů z bétšanských hradeb“ (31,12). V Jábeši byly Saulovy kosti spáleny. Pak posbírali kosti „a pochovali je v Jábeši pod tamaryškem“ (= posvátným stromem; 31,13).

Také Ježíš byl pohřben,²⁹ religionisticky viděno je v tom *úcta* k Ježíšovu tělu jako zviditelňující metafoře jeho lidství.

- 27 Výraz *golem* je derivován od kořene *g-l-m* = stočit, svinout, s odkazem na 2 Kr 2,8: „Elijáš vzal svůj plášť, svinul jej...“ Je tu představa, že v embryu je „svinut“ (či zavinut) celý člověk.
- 28 Tento aspekt není zcela pominut ani v knize tak „pesimistické“ jako je Kohelet (viz Kaz 9,7nn).
- 29 To si stvrzuje církev dvakrát. Jednak svědectvím evangelia (Mk 15,42nn), jednak vyznavačskou formulí Apostolika („pohřben jest“).

Význačností lidského těla si bible všímá, ale pointa jejich pohledů není především optického rázu. Spíše jde o charakterizaci toho, co my bychom nazvali „duše“. První izraelský král Saul byl v biblickém podání „hezký mladík. Mezi Izraelci nebylo hezčího muže nad něj; od ramen vzhůru převyšoval všechny lid“ (1 S 9,2). Krása, *pohlednost* tu znamená správnost,³⁰ převyšování všech „o hlavu“ je tu znamením jeho zvláštního poslání.

Izraelci nebyli příliš vysokého vzrůstu. Přesto však měli respekt před obry, byl to tedy jakýsi podiv, ale negativní. Goliáš z Gatu byl „vysoký šest loktů a jednu píd“ (1 S 17,4). Zvědové vyslaní Jozuem za pomezí Kenaanu konstatovali: „Viděli jsme tam zrůdy... a zdálo se nám, že jsme nepatrní jako kobylky...“ (Nu 13,33). Muži obrovité postavy (13,32) jsou charakterizováni jako *zrůdy*. Ne, zde není žádný obdiv k mohutným rozměrům těla.

Popisy ženské nebo mužské krásy zachycují spíše krásu *spirituální* než *fyzickou*. Ráchel byla *krásné postavy, krásného vzezření*, a to proto, že si ji Jákob *zamiloval* (Gn 29,17b), Lein charakter a spiritualitu zachycuje vyprávění podivnou zkratkou: „Lea měla mírné oči“ (29,17a) – tento výměr odpovídá rabínské tradici, podle překladu řeckého měla tato pramítí oči *mdlé*, podle převodu latinského oči *krhavé*.³¹ Také David je klasifikován jako *pohledný* (1 S 16,18). Již před tím je tento budoucí král Izraele vykreslen *ryšavý, s krásnýma očima a pěkného vzhledu* (16,12), což je v souhře s konstatováním: je s ním Hospodin (1 S 16,18b). Ryšavost (vlasů?, kůže?) je označením toho, že byl „krev a mlíko“ a že byl poznačen životem víc než ostatní. V Davidovi bylo něco až *démonského*.³²

Zvěstně významné ženské postavy jsou v biblickém vidění *krásné*: Sára (Gn 12,11), Rebeka (Gn 26,7), Ráchel (Gn 29,17), Ester, jež se skvěla jako hvězda (Est 2,7) a některé jiné – až po tu sličnou a ráznou vdovu Júdít (Jud 8,1).

Ženská krása je kompletně a v patetickém rytmu vylíčena v Písni písní, nejkrásnější milostné písni, jakou svět poznal. Milá Písně je sice černá, tak velice se vystavila žhoucímu slunci, které je „ze všech nejkrásnější“, ale *půvabná* (Pís 1,5). Podobá se svou silou a svěžestí *egyptské klisně* (Pís 1,9), její oči jsou *holubice* (Pís 1,15b), její rty se podobají *karmínové šňůrce* (Pís 4,3), jsou proklamovány prsy Milé připodobněné ke gazelím dvojčátkům

30 Hebrejský text tu užívá výrazu *tób* = dobrý, ale též vhodný, správný, přiměřený. Nejde tu o objektivní zjištění, nýbrž o „výsledný dojem“. Kraličtí tlumočí adjektivy „krásný“ a „pěkný“; M. Buber: „Erwünschter“ = žádoucí a „wohlbeschaffen“ = dobře stavěný.

31 Hebrejský text tu má výraz *rach* = drobný, choulostivý, ale i změkčilý, ustrašený. M. Buber: „schwach“; Jerusalemer Bibel: „ohne Glanz“; Revised Standard Version: „dull-eyed“ = tupé, hloupé, nudné, bez lesku. M. Luther dokonce: „Lea hatte ein blödes Gesicht“.

32 Hebrejský výraz *admóni* = „ryšavý“ je odvozen od kořene *dm* = být červený, červenat se; jakoby se tu objevil prvotní člověk – ještě „nepadlý“ (*ádám*), jako by se tu zaskvěl rubín (*odem*) ze zahrady Eden (srv. Ez 28).

(Pís 4,5), obdivován je „kadidlový pahrbek“ Milé (Pís 4,6), vychvalovány jsou vlasy, zuby, ale též břicho a pupek. Nejde tu o popisy v řeckém smyslu, o *ideální* krásu lidského těla. Všude jsou tu *spirituální* aspekty zahrnující *odpovědnost a mravní vzájemnost a solidaritu*. Chválena je čistota, nevinnost, upřímnost, odvaha hledat toho druhého. Všude je tu vystihována krása jako *pohyb*, v němž a jímž se děje *hledání a nalézání*. Oko Milé nebo Milého je *krásné*, poněvadž *krásní* a krásní tak, že vidí druhého jako krásného, že ho svým pohledem v *krásného mění*. Proto se v popisu krásy vyskytují i obrazy, které se nám zdají krkolomné, a to proto, že je chápeme *vizuálně, materiálně* a ne jako *spirituální črtu duše*, jako záležitost života a jeho transcendentálního a transcendujícího *cílení*. Touto problematikou se zabývá zmíněný již Boman, který ilustruje *vlastní povahu* popisu krásného ženského nebo mužského těla například na Pís 7,5:³³ „Tvůj nos je jak libanónská věž...“ Jde o strážný úkol ženy.

Na druhé straně (nemohu to v rámci této studie rozvádět) jsou nemoc těla a vážné somatické obtíže všeho druhu chápány jako *znamení* zlé, démonské moci, jež se snaží drasticky hatit *dobry lidský úděl* připravený lidem (především však Izraelcům) dobrým Pánem a Opatrovatelem. Koncentrovaným výrazem toho zlého bylo *malomocenství*.³⁴ Projevy nemoci signalizují smrt a vlastně již *jsou* smrtí; z té ovšem může být člověk vysvobozen zásahem Hospodinovým.³⁵

Z toho, co jsem tu naznačil, plyne, že zvěstná starozákonní noetika nezná *dualismus* v praxistickém, platónském, novoplatónském nebo metafyzicko-církevním smyslu. Tělo bez spirituality *srdce* je jen hmotou (masem), jež pozbyla významu. Duše, niternost člověka, je pouhým pomyslem nebo sofistickou ideou (či abstrakcí), není-li „rozpuštěná“ nebo spíš „vsetá“ do tělesného, do dobrodružného prostoru lidské somatiky.³⁶

33 Th. Boman, *Das hebräische Denken, o. c.*, 63. V rámci oddílu II. „Der Eindruck von Menschen“ (62-74).

34 Zvěstně dojmavá je črta ze života judského krále Azarjáše (2 Kr 15,1-5). Neméně zvěstně dojemný je i příběh Naamána, velitele vojska aramejského krále (2 Kr 5).

35 O těchto negativních aspektech (nemoc, smrt, izolace) píše teologicky i religionisticky poučeně Christoph Barth, *Die Erretung vom Tode (in individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments)*, Zollikon 1947.

36 Průzračněji a duchaplněji než já vystihuje nedualistickou povahu hebrejského pohledu na tělesné a duševní (v konfrontaci s duchovním) Claude Tresmontant, *Bible a antická tradice*, Praha 1970 – průběžně. Tresmontant navazuje citlivě na H. Bergsona, B. Spinozu, P. Teilharda de Chardin, ale už i na Tertulliana aj. „Biblická metafyzika a novoplatonismus se ubírají opačným směrem.“ „Metafyzika smyslové skutečnosti, jak je implikována v biblických vyprávěních, se obrací proti zakořeněným postojům řeckého myšlení vůči skutečnosti, času, mnohosti a vznikání“ (s. 125).

ZUSAMMENFASSUNG

Der menschliche Körper im Alten Testament

Der hebräische Terminus *básar* bezeichnet das Fleisch, aber auch den Menschen als Individuum oder als Kollektiv = alle Menschen. Außerdem ist dieser Kategorie alles (*kol*) unterordnet, was *lebt* und atmet. Im gewissen Sinn kann man ganze von Gott geschaffene Welt als „Körper“ verstehen.

Es gibt im Alten Testament kein Gegensatz „Körper-Seele“, wie es im religiösen wie auch philosophischen Denken der alten Griechen manchmal der Fall war. Die Bibel weiß zu sagen: der Mensch *ist* Körper (*basar*), der Mensch *ist* Seele (*nefeš*). – Die Körperlichkeit (Leiblichkeit) des Menschen verweist den Menschen darauf, daß er kein Gott sei, weil er von Gott (*Elohim*) *geschaffen* ist, daß seine Existenz vergänglich, ja nichtig sei (vgl. Kohelet, Psalmen, Propheten), daß er kein Geist oder Engel sei, sonder nein Nur-Mensch, *Adam*, der nicht mehr im Paradies lebt. Das Körperliche ist also für den Menschen unentbehrlich. Doch eben in diesem Status haben die sterblichen Menschen die Möglichkeit, vor Adonai (*Jahwe*) zu stehen und trotz ihrer essentialen Insuffizienz alle körperlichen Potenzen in Gottes Dienst zu stellen. – Der menschliche Körper ist mehr als ein Material (Materie), als etwas immantent dingliches, „sachliches“, ganz und gar *evidierbares* und *pseudoautonomes*. Alle Momente und Komponente des Körperlichen signalisieren jene kerygmatisch-noetische Ebene, die von modernen Menschen als *Transzendenz* genannt wird. – In dieser gnoseologischen Optik verstehen wir positiv manche Anthropomorphismen und -pathismen, die wir bei der Lektüre der Heiligen Schrift entdecken. JHWH hat z. B. die Hand oder das Herz etc. Das kann man so verstehen, Adonai brauche eben unseren Körper (alle Teile unseres Organismus) für seine Pläne und Strategien in unserer Welt. Und eben das gehört zu der Konkretheit seiner *Liebe*. – Auch im Hohenlied (Salomos) ist das leiblich Ästhetische und ängstlich Intime aufs engste mit einer hohen (geistlichen) *Spiritualität*. Diese „heilige Kongruenz“ (*básar-nefeš-ruach*) kennzeichnet die kerygmatische Melodie des Šir ha-širim.

Die biblisch verstandene Körperlichkeit *warn*t uns vor der dualistisch konzipierten Spiritualität, die die Diesseitigkeit der Gottessache in Zweifel stellen möchte.

Der Körper soll und darf *heilig* sein, wobei diese Heiligkeit auf der Empfindlichkeit für den Willen Gottes beruht.

Katedra religionistiky ETF UK
Černá 9
115 55 Praha 1

MILAN BALABÁN