

ČLOVĚK VE STAROVĚKÉM IZRAELI

základní otázky starozákonní antropologie

Bernd Janowski

ČLOVĚK VE STAROVĚKÉM IZRAELI – ZÁKLADNÍ OTÁZKY STAROZÁKONNÍ ANTROPOLOGIE. Článek prezentuje stav diskuse o biblické antropologii, jak se vyvíjela v návaznosti na epochální monografii H. W. Wolffa z roku 1973 (2002⁷). Autor do svého přístupu zahrnuje širší kulturně vědní a religio-nistickou perspektivu, která v posledních desetiletích výrazně modifikovala tradičně filosoficky pojímanou antropologii. Pojetí lidské osoby v biblickém myšlení vychází z člověka jako vitálního subjektu, pro něhož je příznačná vzájemná korelace tělesných orgánů (např. „srdce“, „ruce“, „rty“, „oko“ aj.) a emocionálních či kognitivních procesů. Nadto je člověk v biblickém myšlení i v biblické etice vždy definován svými vztahy (zasazením do společenství, sférou sociálních vztahů) a vymezením svého místa ve světě (vnímání světa). Last but not least je člověk v biblickém pojetí také určen svým vztahem k Bohu, jak to vyjadřuje výraz „stvoření k Božímu obrazu“ (Gn 1,26 e.a.). V těchto dimenzích je přiměřené hledat biblickou odpověď na základní otázku „Co je člověk“ (srv. Ps 8). Pro současnou filosofickou diskusi o pojetí antropologie to znamená, že člověk není pojímán jako v sobě samém zajištěný subjekt, nýbrž jako „člověk Boží“, což může být podnět- né i pro postsekulární veřejný diskurs.

Antropologické otázky hrají dnes důležitou roli téměř ve všech vědních oborech. V řadě disciplín humanitních oborů a sociálních věd se dokonce mluví o „antropologickém přelomu“.¹ Také starozákonní věda si tyto otázky klade.² Uplatňuje přitom svůj specifický pohled na věc, současně však

* Tento článek je upraveným textem konvokační přednášky proslovené na ETF UK v Praze dne 8. března 2005. Německy byl publikován s názvem „Der Mensch im Alten Israel: Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie“ v *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102/2 (2005), 143–175 (s věnováním W. H. Schmidtovi k sedmdesátinám).

¹ Srov. přehledně Ch. WULF, *Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie* (re 55664), Hamburg 2004; též sborníky Ch. WULF (Hg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim / Basel 1997 a Ch. WULF / D. KAMPER (Hg.), *Logik und Leidenschaft. Erträge historischer Anthropologie*, Berlin 2002.

² Srov. B. JANOWSKI, Art. Mensch IV, in: *RGG*⁴ 5 (2002), 1057f; TÝŽ, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neulirchen–Vluyn 2003 [nadále Janowski, *Konfliktgespräche*]; A. KIESOW, „Auf der Suche nach dem Menschen. Forschungsüberblick zu »Anthropologie des Alten Testaments«“, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart 2003, 29–41; Ch. FREVEL, *Altes Testament*, in: Ch. FREVEL / O. WISCHMEYER,

neztrácí a neopomíjí vazbu na příbuzné obory. Co ale máme na mysli, mluvíme-li o „člověku ve starověkém Izraeli“, o jeho potřebách, nadějích či vášních? Je vůbec možné vytvořit si o něm nějaký obraz? Následující úvahy si kladou za cíl na tyto otázky odpovědět. Vycházím přitom (I.) ze stavu bádání, jak se vyvíjelo po publikaci *Antropologie Starého zákona* z pera H. W. Wolffa;³ (II.) poté se pokusím tento koncept obohatit několika novými aspekty. Nakonec pak (III.) připojím několik poznámek k teologické antropologii a jejímu pojetí člověka jako „člověka božského“.

I. Ke stavu bádání

Tázání po podstatě člověka, jež vstoupilo do centra přírodních i humanitních věd s „antropologickým přelomem“ v 18. století, bylo ve filosofické antropologii 20. století zásadně relativizováno,⁴ zejména vlivem rostoucího propojení filosofie s antropologickou biologií, psychologií a sociologií. Pokud je člověk definován jak přírodou, tak i dějinami, jak minil W. Dilthey,⁵ pak je nutné se ptát, zda má vůbec smysl očekávat na otázku po podstatě člověka konečnou odpověď. Na druhé straně znamenalo genealogicko-dějinné odvození lidského druhu z přelidských forem života (tzv. hominizace) nejen otřes tradiční antropologie, nýbrž také otevření širší dimenze základní otázky. Od dvacátých let posledního století patří proto do horizontu tázání po podstatě člověka také zkušenosti a poznatky z oborů lékařství, biologie, psychologie, sociologie, jazykovědy, historiografie, stejně jako religionistiky či kulturologie.⁶

Například kulturologie se v posledních třech desetiletích intenzivně věnovala vzájemným vztahům mezi tělem a duší, společenstvím a individuem, osobou a světem, jakož i identitou a alteritou člověka. Přitom se integrací uvedených aspektů naučila klást si otázku „co je člověk“ nejen obšírněji, ale i s přesnější pozorností k detailům.⁷ Důležitým poznatkem této etapy bádání přitom bylo, že filosofická antropologie, jež by nebrala v potaz oblasti lékařských, psychologických, sociologických či kulturních poznatků, není schopna otázku po podstatě a určení člověka vůbec zodpovědět. Ve

Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB Themen 11), Würzburg 2003, 7–60.121–125.129f.131.

³ H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1973 (2002⁷) [nadále WOLFF, *Anthropologie*].

⁴ Viz přehledně G. ARLT, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart / Weimar 2001.

⁵ Srv. O. MARQUARD, Art. Antropologie, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1, Basel 1971, 362–374; zde 368n.

⁶ Srv. WULF, *Anthropologie* (viz pozn. 1), 65nn, 83nn, 105nn.

způsobu, jímž si filosofická antropologie 20. století osvojila pracovat s novým pojmovým instrumentariem, s nímž přišly vědní obory zpracovávající lidskou zkušenost, a jímž je zužitkovala pro své tázání po podstatě člověka, se pak také stále zřetelněji ukazuje, že *sama lidská přirozenost je dějinná*. Jinak řečeno, sebepojetí a sebevyjádření člověka, jak nám je dokládají dějiny, nemohou být zahrnuty do nějaké formule o bytí člověka, nýbrž musejí odpovídat lidské dějinnosti a kulturalitě.

Co z těchto předběžných metodických poznatků a otázek po paradigmatu přístupu vyplývá pro antropologii Starého zákona, lze zřetelněji poznat z pohledu sousedních disciplín. Historická antropologie se například i v Německu od konce 70. let 20. století ptá, „do jaké míry je člověk bytostí historickou“.⁸ Tato vědní disciplína zaměřuje svou analýzu na konkrétního člověka s jeho jednáním i myšlením, s jeho světem citů a utrpení, a sleduje historickou a kulturní podmíněnost i rozmanitost lidského života. Tímto přístupem se historická antropologie charakteristicky odlišuje od antropologie filosofické, jež si klade otázku po podstatě *člověka jako takového* a po podmínkách jeho *bytí*. Závaznost určité abstraktní antropologické normy je ovšem věcí minulosti. Zdá se, že přišel čas „shrnout výsledky humanitních věd, jakož i výsledky dějinně filosoficky založené kritiky antropologie, a využít je pro nové paradigmatické přístupy“.⁹

Zde se otevírá příležitost pro starozákonní antropologii, jež „se může zdařit pouze tehdy, bude-li zohledňovat celou šíři starozákonních tradic“¹⁰ a *nadto* pojme také podněty blízkých historických a kulturně vědních disciplín. H. W. Wolff neměl, resp. nemohl ještě mít povědomí o přístupech historické antropologie, přesto si však kladl otázku, „jak je vůbec možné pojmout úkol nauky o člověku tak, aby byl vědecky řešitelný“.¹¹ Neboť zde, jak píše Wolff,

„...stojí badatel před zcela hraničním případem, u něhož prostě nijak nelze zvládnout problém neobjektivizovatelnosti. Tak jako člověk nemůže předstou-

⁷ Přehled metod a témat kulturologie nabízejí G. BÖHME / P. MATUSSEK / L. MÜLLER, *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*, Hamburg 2000; U. DANIEL, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter* (stw 1523), Frankfurt a.M. 2001; WULF, *Anthropologie* (viz pozn. 1), 65.83n.105n.137n; F. JAEGER / B. LIEBSCH / J. RÜSEN / J. STRAUB (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd.1–3, Stuttgart / Weimar 2004.

⁸ G. BÖHME, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (es 1301), Frankfurt a.M. 1985, 264.

⁹ WULF (Hg.), *Vom Menschen* (viz. pozn. 1), 13.

¹⁰ FREVEL, *Altes Testament* (viz pozn. 3), 10.

¹¹ *Anthropologie des Alten Testaments* (viz pozn. 3), 14.

pít před sebe sama, či jako dospělý člověk nemůže sám od sebe vědět, či je dítě, tak se člověk zcela zásadně potřebuje setkat s někým jiným, kdo jej prozkoumá a objasní. Ovšem kde je onen jiný, jehož by se lidská bytost mohla zeptat: Kdo jsem?¹²

Na rozdíl od starších konceptů F. Delitzsche, J. Koeberleho nebo J. Pedersena,¹³ jakož i od novějších návrhů K. Gallinga, W. Eichrodta, L. Köhlera či W. Zimmerliho¹⁴ pojal Wolff otázku po starozákonní antropologii obsáhleji a rozvinul ji ve třech aspektech – v *antropologickém*, *biografickém* a *sociologickém* pojmosloví.¹⁵

Ve své antropologii pojednává Wolff lidské bytí nejprve na rovině *antropologického pojmosloví*, kde zkoumá pojmy נַפֶּשׁ („život[nost], vitalita, duše“), בָּשָׂר („maso, tělo“), רֵיחַ („dech, vítr, duch“), לֵב / לִבַּי („srdce“) a další. Ve druhé části následuje popis lidského bytu v čase, *antropologie biografická*, v níž se na základě různých pojetí času a různých představ o stvoření věnuje základním rytmům jako životu a smrti, nemoci a uzdravení, naději a očekávání. Ve třetí části, nazvané *sociologická antropologie*, pojednává Wolff svět člověka, přičemž opatrně koriguje obvyklou časoprostorovou ontologii. Zde přicházejí ke slovu role jednotlivce ve společenství (muž a žena, rodiče a děti, přátelé a nepřátelé, páni a služebníci, moudří a hlupáci), stejně jako postavení člověka před Bohem (člověk jako „obraz Boží“). Závěr pak tvoří pojednání o *určení člověka* ve vztahu k Bohu, společnicku a stvořenému světu. Zde má Wolffova antropologie svůj cíl: „1. [člověk] je určen, *aby žil*, nikoli aby propadl smrti;¹⁶ „2. je určen, *aby miloval* a překonal všechnu nenávisť;¹⁷ „3. jeho určení v mimolidském stvoření je stejně jednoznačné: *aby panoval*;¹⁸ a „4. člověk je určen, abych *chválil Boha*.“¹⁸ Ve chválení Boha „nachází určení člověka k životu ve světě, k milování spolučlověka i k panování nad mimolidským stvořením své vpravdě lidské naplnění. Jinak se člověk jako modla stává sobě samému tyranem nebo v němění k neschopnosti jazykového výrazu ztrácí svoji svobodu.“¹⁹

Navzdory kritice, jež na jeho adresu zazněla,²⁰ je záměr Wolffovy antropologie podat široký obraz „určení člověka“²¹ v zásadě přesvědčivý. Uka-

¹² Tamtéž.

¹³ Srv. K. KOCH, Gibt es ein Hebräisches Denken? (1968), in: Týž, *Spuren des Hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd.1, Neukirchen–Vluyn 1991, 3–24, zde: 3nn.

¹⁴ K tomu viz WOLFF, *Op. cit.* 15n.

¹⁵ Týž, *Op. cit.* 322.

¹⁶ Týž, *Op. cit.* 324.

¹⁷ Týž, *Op. cit.* 325.

¹⁸ Týž, *Op. cit.* 328.

¹⁹ Týž, *Op. cit.* 330.

²⁰ Viz např. J. KEGLER, Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel, in: F. CRÜSEMANN u.a. (Hg.), *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments* (FS H. W. Wolff), Gütersloh 1992, 28–41, zde: 28nn; M. OGUSHI, Ist nur das Herz die Mitte des Menschen, in: CRÜSEMANN, *Op. cit.* 42–47, zde: 42; S. SCHRO-

zuje se to například již v nadpisu druhého paragrafu: „נַפֶּשׁ – člověk potřebný“. Zde je patrná snaha překonat dichotomii *tělo–duše*, či trichotomii *tělo–duše–duch*,²² jež v našem myšlení zdomácněly vlivem řeckých myslitelů helenistické doby, a nahradit je přiměřenějším pojetím. Kritérium věčnosti poskytují starozákonní texty samé. Proto Wolff neodvívá významové dimenze základního antropologického pojmu נַפֶּשׁ „život[nost], vitalita“ jako Pedersen²³ od dynamistické teorie o lidské duši, nýbrž ji vyzvojuje z analýzy jazykových kontextů, jež popisují korelace tělesných orgánů či funkcí s emocionálními či kognitivními procesy.²⁴ Kde jsou propojeny tělesné orgány jako „srdce“ (לֵב / לִבַּי) či „ledví“ (כִּלְיֹתַי) s emocionálními a kognitivními procesy, jako jsou „radost“ či „jásot“ (srv. Ž 16,7–9; Př 23,16; Ž 73,21n aj.), a naopak, kde sociální a psychické konflikty jako „nevraživost“ či „rozhořčení“ strhávají do utrpení určité tělesné orgány („srdce“, „ledví“), tam je člověk pojímán jako celek, tj. se zřetelem ke svým somatickým *jakož i* psychickým a kognitivním aspektům či funkcím.

Dobrořečím Hospodinu, on mi radí,
i v noci mě *moje ledví* napomíná.
Hospodina stále před očí si stavím,
je mi po pravici, nic mnou neotřese.
Proto se *mé srdce* raduje a *moje sláva* jásá,
v bezpečí přebývá i *mé tělo*.

Ž 16,7–9

Můj synu, bude-li tvé srdce moudré,
zaraduje se i *moje vlastní srdce*.
Zajásá *mé ledví*,
když tvé rty budou mluvit, co je správné.

Př 23,15–16

ER / TH. STAUBLI, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998, 16n; KIESOW, *Suche* (viz pozn. 2), 31nn.

²¹ Tak nadpis závěrečného odstavce, WOLFF, *Op. cit.* 321nn.

²² K tomuto komplexnímu problému viz H. HASTEDT, *Das Leib-Seele-Problem. Zwischen Naturwissenschaft des Geistes und kultureller Eindimensionalität*, Frankfurt a.M. 1988; G. JÜTTEMANN / M. SONNTAG / CH. WULF (Hg.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Göttingen 2004; WULF, *Anthropologie* (viz pozn. 1), 114nn. V raně židovském kontextu se dualistické pojetí člověka objevuje od 2. st. př.n.l.; srv. H. GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalms* (BBB 134), Berlin / Wien 2002, 104nn.

²³ J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture*, Vol.1/2, Copenhagen 1926; Týž, *Israel. Its Life and Culture*, Vol. 3/4, Copenhagen 1940; srv. nověji G. FREULING, »Wer eine Grube gräbt...: Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (WMANT 102), Neukirchen–Vluyn 2004, 19nn.

²⁴ Srv. již W.H. SCHMIDT, *Anthropologische Begriffe im Alten Testament* (1964), in: Týž, *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens* 2, Neukirchen–Vluyn 1995, 77-91, zde: 90.

Když bylo *mé srdce* roztrpčené,
když se jítřilo *mé ledví*,
byl jsem tupec, nic jsem neznal,
jak dobytče jsem před tebou býval.

Ž 73,21–22

Jakkoli základní antropologické pojmy Starého zákona pojmají člověka v rozmanitých aspektech a sledují jeho somatické, emocionální, poznávací i volní kvality²⁵ a jakkoli pojmy jako „srdce“, „ledví“ či „tělo“ ve starozákonních textech označují komplementární aspekty psychosomatické jednoty,²⁶ přece není Starý zákon založen na žádné jednotné nauce o člověku. To však není žádná nevýhoda. Nedostatek jednotného obrazu člověka je zde vyvažován *dialogickou povahou*, kterou starozákonní antropologické texty při vší své dílčí variabilitě vykazují. Tím máme na mysli dialog člověka s Bohem a Boha s člověkem, tedy onu „odpověď Izraele“ ve chvalách a nářcích (chvalozpěvy a žalozpěvy)²⁷ a „Hospodinovu odpověď Jóbovi“ (Jb 38–41) – abychom jmenovali jen dva nejvýznamnější příklady. Úkol biblické antropologie, jež by odpovídajícím způsobem zdůraznila „teologické pojetí antropologických fenoménů“,²⁸ pak formuluje Wolff takto:

„Biblická antropologie jako vědecký úkol má své východisko hledat tam, kde se v textech samých rozpoznatelně klade otázka po člověku. V zájmu zpracování specifických aspektů je přitom třeba vzít v potaz celý široký kontext. Přitom se ukáže, že podstatné příspěvky k tématu mají dialogický charakter a že konsensus ve svědectví o člověku je při všech proměnách jazykového výrazu z hlediska dějin myšlení až překvapivý. Zejména před Bohem vnímá člověk sebe sama spíše jako bytost pod otázkou, bytost zkoumanou, spíše povolávanou k novému než zajištěnou. Člověk jak jest, je vše jiné než mírou všech věcí.“²⁹

Podle starozákonního svědectví se tedy člověk stává člověkem v situaci „před Bohem“ (*coram Deo*).³⁰ Tuto skutečnost vyjadřuje pregnančně Ž 8,

²⁵ K tomu viz A.R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1964², 87; SCHMIDT, *Op. cit.* 77nn; R. ALBERTZ, Art. Mensch II, *TRE* 22 (1992), 464–474, zde: 465.466n; O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments* Bd.2 (UTB 2024), Göttingen 1998, 290nn; M.S. SMITH, *The Heart and Innards in Israelite Emotional Expressions: Notes from Anthropology and Psychobiology*, *JBL* 117 (1998), 427–436; CH. FREVEL, *Altes Testament* (viz pozn. 2), 26nn.

²⁶ Jinými příklady jsou Ž 63,2; 73,26; 84,3; 119,120 aj. Srv. též GZELLA, *Op. cit.* 99nn; R. A. DI VITO, *Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity*, *CBQ* 61 (1999), 217–238, zde: 226n.

²⁷ Výrazem „odpověď Izraele“ označoval G. von Rad konkrétní typ teologické antropologie, v němž Izrael reaguje na Boží spásné činy svými chválami a díky. Srv. JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 265n.

když si na otázku „co je člověk“ (v. 5a) odpovídá poukazem na Hospodinovo „pamatování“ (זכר); tím se tento žalm ukazuje být „poetickým kompendiem klasické žalmově teologické antropologie“.³¹

Vidím tvá nebesa, dílo tvých prstů,
měsíc a hvězdy, jež jsi tam upevnil / ustanovil –
Co je člověk, že na něho pamatuješ,
syn člověka, že se ho ujímáš? Ž 8,4–5

Člověk žije a jest člověkem proto, že Bůh na něj pamatuje a ujímá se jej (srv. Ž 144,3), či proto, že zkouší jeho „srdce“ (jak příznačným způsobem vyjadřuje myšlenku Boží pozornosti např. Jb 7,17n). V rozjímání nad Božím stvořením si pak člověk uvědomuje své lidství, jež se realizuje ve vztahu k ostatním stvořením, tj. ve vládě člověka nad zvířaty.³² To vyjadřují například následující verše Ž 8,6–9:

(Jen) maličko jsi ho omezil, že není roven Bohu,
korunuješ ho slávou a důstojností.
Svěřuješ mu vládu nad dílem svých rukou,
všechno pod nohy mu kladeš:
všechn brava a skota
a také (divoká) zvířata polní
a ptactvo nebeské a mořské ryby,
i netvora, jenž se prohání po mořských stezkách. Ž 8,6–9

Podle H. W. Wolffa patří k podstatným příznakům biblické řeči o člověku, že je „neobjektivizovatelná“.³³ Dokonce i tam, kde se na lidské bytí zaměřuje objektivizujícím způsobem, jako např. v Ž 8, má taková reflexe spíše povahu zúčastněného úžasu než neutrálního popisu.³⁴ I v řeči Ž 8 se

²⁸ WOLFF, *Anthropologie* (viz pozn. 3), 17.

²⁹ Tamtéž.

³⁰ Srv. H.-J. KRAUS, *Theologie der Psalmen* (BK XV/3), Neukirchen-Vluyn 1989², 179.

³¹ H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen 1989, 237.

³² Srv. KAISER, *Gott* (viz pozn. 25) 301n; U. NEUMANN-GORSOLKE, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8* (WMANT 101), Neukirchen-Vluyn 2004, 79n. K vazbě motivu stvoření člověka k obrazu Božimu a motivu panování v Gn 1,26–28 viz B. JANOWSKI, Art. Gottebenbildlichkeit I, *GGG* 3 (2000) 1159n a týž, *Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte*, in: M. WITTE (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog* (FS O. Kaiser) (BZAW 345/1–II), Berlin / New York 2004, 183–214.

³³ Srv. WOLFF, *Anthropologie* (viz pozn. 3), 14.

³⁴ Srv. W. H. SCHMIDT, „Was ist der Mensch?“. *Anthropologische Einsichten des Alten Testaments*, in: *Bibel und Kirche* 42 (1987), 2–15, zde: 2.

popisné mluvení ve třetí osobě („Co je člověk?“) okamžitě převrací do oslovení Boha – „že ... pamatuješ, že se ... ujímáš“. Podle starozákonního pojetí lze pouze v perspektivě „od Boha“ říci, co nebo kdo je člověk. A stejně tak pouze odtud je člověk vůbec schopen vnímat své místo ve světě, a to jak vůči mimolidskému stvoření (Ž 8,6–9), tak i se zřetelem k nebesům („dílu jeho prstů“; Ž 8,4).

Jak ukazuje Žalm 8 a další antropologické texty, nevyniká člověk ve Starém zákoně pouze svou otevřeností ke světu, nýbrž také – ba právě – svou vztažností k Bohu.³⁵ Ke vztahu teologie a antropologie, který se zde otevírá, se ještě vrátíme.

II. Základní otázky starozákonní antropologie

Pohled na dějiny bádání ukazuje, že *Antropologie Starého zákona* H. W. Wolffa (vyd. 1973; 2002⁷) představuje jeden z vrcholů starozákonní vědy. Ovšem i zde bádání pokročilo a otevřelo nové perspektivy. Kromě studií k jednotlivostem konkrétních textů či témat³⁶ sem patří zejména podněty z oblasti historické antropologie,³⁷ feministické antropologie,³⁸ kognitivních věd a (historické) psychologie.³⁹

Jak by ale taková „antropologie Starého zákona“, jež by zohlednila tyto nové perspektivy, měla být koncipována či zpracována, je v současnosti stále otevřenou otázkou. Bylo by například možné ji zpracovat jako ideální biografii určitého člověka z prostředí starověkého Izraele,⁴⁰ nebo ji zpracovat v základních antropologických pojmech či v hlavních textech,⁴¹ nebo ji koncipovat na tématické osnově.⁴² Bylo by ovšem také možné všechny tyto přístupy propojit a koncipovat model smíšený. Pro svou následující

cí skicu jsem zvolil přístup kulturněvědní, jenž vychází ze základního vztahu „člověka“ a „kultury“. Na jeho základě budu postupovat od (1.) *jednoty osoby* přes (2.) *sociální dimenzi* k (3.) *otázce vnímání světa*, tedy jakoby pohybem od nitra k vnějšku. Člověk se vždy pohybuje ve všech třech kontextech – ve sféře *individuální*, *sociální* i *kulturní*. Relativní význam jednotlivých kontextů přitom bývá různý, závisí na kultuře, v níž člověk žije. Budeme-li se v následujících odstavcích ptát, jak člověk ve starověkém Izraeli vnímal sebe sama, své společenství a svůj svět, budeme vlastně ohledávat vzájemný vztah těchto tří dimenzí.

I. pojem osoby

Na rozdíl od dichotomních či trichotomních konceptů⁴³ patří k základním rysům starozákonní antropologie „jednota osoby“, jež zakládá *souvztažnost těla a „duše“*.⁴⁴ Pro potvrzení této teze lze poukázat na dějiny novověkého pojetí identity. Jak ve svém velkém pojednání „Prameny vlastního já“ ukázal Ch. Taylor,⁴⁵ je pro ně určující specifické pojetí vztahu dovnitř a navenek.

„V našem jazyce, jímž vyjadřujeme sebezpočtení, hraje důležitou roli protiklad ‚vnitřního / vnějšího‘. Naše myšlenky, představy či pocity jsou podle našeho pojetí ‚v‘ nás, zatímco předměty ve světě, k nimž se tyto duševní stavy vztahují, jsou ‚vně‘. Krom toho máme za to, že naše schopnosti či možnosti jsou něco ‚vnitřního‘, co čeká na své rozvinutí, jímž se tento potenciál oznámí a uskuteční ve světě veřejném. Nevědomé se také podle našich představ nachází uvnitř; hlubiny nevyřčeného, nevslovitelného, hlubiny rodičích se prudkých citů, sklomů či strachů, s nimiž zápasíme o ovládnutí vlastního života, to vše pojmáme jako cosi ‚vnitřního‘. Jsme tvory s vnitřní hlubinou, s vlastním nitrem, jež je částečně neprobádané a temné.“⁴⁶

Toto vnímání „vnitřního“ neplatí nadčasově. Naopak, je závislé na „historicky vymezeném způsobu lidské interpretace sebe sama, jenž převládá

³⁵ Viz W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* (KVR 139/140), Göttingen 1964², 5nn; též, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 11nn.472nn; srv. též níže ??? [orig. str. 173].

³⁶ Srv. přehledně JANOWSKI, *Mensch* (viz pozn. 2), 1057n; též, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), passim; FREVEL, *Altes Testament* (viz pozn. 2), passim.

³⁷ Viz odkazy JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 3.

³⁸ Srv. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), *Körperkonzepte* (viz pozn. 2), passim.

³⁹ K tomu viz SMITH, *Heart* (viz pozn. 25), 427nn; P.A. KRUGER, On emotions and the expression of emotions in the Old Testament: A few introductory remarks, in: *Biblische Zeitschrift* 48 (2004), 213–228.

⁴⁰ Srv. náryš FREVEL, *Altes Testament* (viz pozn. 2), 9nn.

⁴¹ Tak např. část I. in: WOLFF, *Anthropologie* (viz pozn. 3), 21nn.

⁴² Srv. náryš C. WESTERMANN, *Der Mensch im Alten Testament* (Altes Testament und Moderne 6), Münster 2000, 11–66, srv. též WOLFF, *Op. cit.* 127nn.233nn.

⁴³ Viz výše str. ??? [orig. 148].

⁴⁴ Hebr. termín נֶפֶשׁ (*nefeš*) neznamena „duši“ v metafyzickém smyslu, nýbrž „život(nost), vitalitu“. Srv. H. SEEBASS, Art. *nefeš*, *ThWAT* 5 (1986) 531–555; DI VITO, *Anthropology* (viz pozn. 26), 227nn; JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 204nn; FREVEL, *Altes Testament* (viz pozn. 2), 27n.29n; K. LIESS, *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen* (FAT II/5), Tübingen 2004, 216nn.

⁴⁵ CH. TAYLOR, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der Neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. 1994. Viz též DI VITO, *Anthropology* (viz pozn. 26), 219n.

⁴⁶ TAYLOR, *Op. cit.* 207. K rozlišování vnitřního a vnějšího a ke vzniku fenoménu „vnitřního člověka“ viz J. ASSMANN (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 6), Gütersloh 1993.

⁴⁷ TAYLOR, *tamtéž*.

v západní kultuře novověku.⁴⁷ Jeho kořeny jsou podle Taylora až u Platóna, který ve svém dialogu *Faidros* (253d–256e) rozvinul své pojetí lidské osoby pomocí metafory „duše“ (ψυχή) jako vozatajky řídící okřídlené dvoj-spřeží.⁴⁸ Klíčem k „pravému“ vlastnímu já je zde duše pojmána jako síla obdařená rozumem, jež k vnějšímu světu přistupuje, aby jej uspořádala, a to tak, jako bychom „vlastní já měli stejným způsobem, jako máme hlavu či paže, a jako bychom vnitřní hlubinu měli stejně, jako máme srdce či játra.“⁴⁹ Myšlenky, představy a pocity autonomní osoby jsou podle tohoto pojetí „v“ nás, zatímco předměty ve světě, k nimž se tyto duševní stavy vztahují, jsou „vně“.⁵⁰ Existuje mezi nimi nějaké spojení – spojení mezi vztahem k sobě samému a vztahy sociálními, spojení mezi privátností a veřejností?

Moderní myšlení, jehož pojem osoby a identity odtud vychází, má podle M. Welkera

... očividně velké těžkosti s chápáním rozhraní mezi privátním a veřejným aspektem ‚osoby‘, resp. chápáním jednoty osoby ‚před maskou‘, ‚za maskou‘ a jejich vztahu. Moderní zdravé lidské chápání se zdá být ve věci lidské ‚osoby‘ zcela soustředěno na to, co je za maskou: na subjekt, na vlastní Já a další fenomény či koncepty, jež se týkají vztahu osoby k sobě samé a jejího (skutečného či domnělého) řízení realizace vlastního života.⁵¹

Na tomto místě nemůžeme rozvinout dějiny tohoto „zúžení, jež v pojímaní vědomí provedla moderní antropologie.“⁵² Pro naše téma je důležitější načrtnout koncept antropologie, v níž „není existence vlastního já oddělitelná od existence v prostoru morálních problémů“,⁵³ tj. v prostoru, v němž vlastní já komunikuje s ostatními osobami, resp. reaguje na ně a tím utváří svůj vztah ke sféře sociální. Tento předmoderní koncept osobní identity nedávno na příkladu Starého zákona vyjádřil R. A. di Vito takto:

„Subjekt je (1) hluboce zasazen do své sociální identity a účastní se jí, (2) je poměrně nezřetelný a neurčitý ve věci osobních vazeb, (3) je relativně transparentní,

⁴⁷ Srv. TAYLOR, *Op. cit.* 214nn a J. HALFWASSEN, Art. Seelenwagen, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 9, Basel 1995, 111–117.

⁴⁸ TAYLOR, *Op. cit.* 208.

⁴⁹ TAYLOR, *Op. cit.* 207.

⁵⁰ M. WELKER, Zu diesem Heft, *Evangelische Theologie* 60 (2000), 4–8, zde 5. Termínem „maska“ Welker naráží na řecký termín pro swpon, lat. *persona*.

⁵¹ Týž, *Op. cit.* 6; srv. týž, Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2000), 247–262, zde 251nn.

⁵² TAYLOR, *Op. cit.* 209.

socializovaný a ztělesněný (jinak řečeno: zcela mu chybí ‚vnitřní hloubka‘) a (4) je autentický právě ve své heteronomii, ve své poslušnosti vůči druhým a ve své závislosti na druhých.“⁵⁴

Z těchto čtyř „znaků identity“ – *zasazení, decentrace, transparence a dependence*, resp. *konvivence*⁵⁵ – je zde zajímavý především onen druhý aspekt, jednota osoby: Jakého druhu je tato jednota a jak podle starozákonního pojetí vzniká?

Zde je třeba vzít v úvahu především dvě danosti, jež se na první pohled jakoby navzájem vylučují.

a) Tou první je základní antropologická teze o člověku jako vitálním subjektu, jak je formulována v Gn 2,7:

Tu vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země
a vdechl do jeho chřípí dech života (וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם מִפָּחַד הָאָדָמָה וַיִּנְשֵׁם בְּאָזְנוֹ אֶת-רוּחַ חַיִּים),
tak se stal člověk živým tvorem/živočichem (וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם מִפָּחַד הָאָדָמָה וַיִּנְשֵׁם בְּאָזְנוֹ אֶת-רוּחַ חַיִּים).

Tato teze sestává ze *dvou výroků a popisu důsledků*. Oba výroky popisují určité jednání Hospodinovo: /a/ Hospodin „vytvořil“ člověka ze zemské prsti (odkázanost člověka na zemi) a /b/ „vdechl“ dech života do jeho chřípí (odkázanost člověka na stvořitele). Jako důsledek tohoto jednání pak není řečeno, že takto stvořený člověk své vlastní vitální „já“ má, nýbrž že jím *jest*.

„Zde zaznívá výpověď, jež je pro biblické pojetí člověka důležitá: člověk je stvořen coby אֱדָם הַחַיִּים – není tomu tak, že by ‚duše života‘ byla vložena do jeho těla. Člověk je jako živá bytost chápán celostně. Tím je vyloučeno pojetí, že by člověk sestával z těla a duše.“⁵⁶

Člověk je člověkem pouze ve své životnosti, tj. v tom, že *jest* אֱדָם חַיִּים („živá bytost / živočich“) – a bez ní člověkem není. Jako u sotva kterého z jiných antropologických termínů Starého zákona je význam pojmu אֱדָם חַיִּים „život(nost), vitalita“, jenž je spojován s orgánem lidského hrdla, určen

⁵⁴ DI VITO, *Anthropology* (viz pozn. 26), 217–238, zde 221.

⁵⁵ K tomuto pojmu viz Th. SUNDERMEIER, *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*, Gütersloh 1990².

⁵⁶ C. WESTERMANN, *Genesis 1–11* (BK I/1), Neukirchen–Vluyn 1974, 283; srv. WOLFF, *Anthropologie* (viz pozn. 3), 25n; J. BARR, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, London 1992, 38nn; L. RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, I: Gen 1,1–11,26 (fzb 70), Würzburg 1992, 129n; H. SEEBASS, *Genesis I: Urgeschichte* (1,1–11,26), Neukirchen–Vluyn 1996, 106n; KAISER, *Gott* (viz pozn. 25), 284nn. 291nn; DI VITO, *Op. cit.* 225n aj.

pletivem vztahů mezi aspekty vegetativními, emocionálními, kognitivními a voluntativními. „Ve všech svých funkcích je duše individuálním principem života či vlastním já, jež člověka činí osobou a určuje jeho nezaměnitelnou svébytnost.“⁵⁷ Výraz „jednota osoby“ označuje tento komplexní vztahový spletenec.

b) Druhou daností, jež je pro starozákonní antropologii příznačná, je *vzájemná korelace tělesných orgánů, resp. funkcí a emocionálních, resp. kognitivních procesů*. Jak se to pojí s otázkou po jednotě osoby? Starý zákon soustavně pojímá *jednotlivé části těla či orgány* – oko, ucho, rty, ruce, srdce, ledví atd. – jako téměř samostatná „centra aktivity“⁵⁸ a spojuje je s určitými funkcemi, jež de facto přísluší *osobě jako celku*.⁵⁹ Neznamená to rozpor nebo alespoň vážnou obtíž, ptáme-li se v antropologii po jednotě osoby? V této věci opět ukázal správným směrem H. W. Wolff, když upozornil na to, že základní antropologické pojmy jsou v poetických textech často užívány záměnně, resp. v paralelismech – například:

Bože, Bůh můj jsi ty, hledám tě,
žíznil po tobě *můj život* (*נַפְשִׁי*),
prahnulo po tobě *mé tělo* (*בְּשָׂרִי*)
v zemi vyprahlé a vyschlé, bez vody. **Ž 63,2**

Prahne, ano touží *můj život* (*נַפְשִׁי*) po nádvořích Hospodinových,
mé srdce (*לִבִּי*) i *mé maso* (*בָּשָׂרִי*) plesají vstříc Bohu živému. **Ž 84,3**

Neboť v dýmu zmizely mé dny,
a *kosti mé* (*עַצְמוֹתַי*) jsou rozpálené jako ohniště.
Sraženo, jako bylina uvadlo *mé srdce* (*לִבִּי*),
neboť já zapomněl jíst můj chléb.
Od samého lkání přilepila se kost má na *mé maso* (*בְּשָׂרִי*). **Ž 102,4–6**

Synu můj, je-li tvé srdce moudré, raduje se i *mé srdce* (*לִבִּי*),
jásá *mé ledví* (*בְּלִיְיָתִי*), když tvé rty mluví, co je správné. **Př 23,15–16**⁶⁰

Pojmy „život, vitalita“, „srdce“ a „maso, tělesnost“ vyjadřují v Ž 84,3 různé aspekty osoby modlitebníka – jeho *potřebnost*, jeho *rozumovost* a jeho *chatrnost, pomíjivost*. Jsou to sice jednotlivé aspekty, vždy však vyjevují osobu modlitebníka jako celek.⁶¹ Pojmy pro tělesné orgány (např. „srdce“ v Ž 84,3) označují současně noetické schopnosti („rozum“);⁶² opačně pak

⁵⁷ KAISER, *Op. cit.* 293.

⁵⁸ DI VITO, *Op. cit.* 227.

⁵⁹ Srv. soubor textů, jimiž tezi dokládá; tamtéž. Dále srv. S. GILLMAYR-BUCHER, *Body Images in the Psalms, JSOT* 28, 2004, 301–316; zde 325n.

⁶⁰ Viz výše, str. ??? [příklad + výklad k Př 23,16]

zase psychické zkušenosti působí na tělesné orgány (např. „ledví“ v Př 23,16). Na základě této *korelace tělesných orgánů a životních funkcí* je člověk vnímán ve svém psychosomatickém celku.

Snad bychom měli o onom *komplexním, vnitřně diferencovaném celku*, tj. o lidském těle mluvit přesněji nikoli jako o organismu, nýbrž *kompozici* údů a orgánů a jejich specifických životních funkcí.⁶³ Věcnou paralelu má toto pojetí v egyptském pohledu na lidské tělo, který E. Brunner-Traut interpretoval pomocí termínu „aspektivů“.

„Jak dokládá terminologie, tělo ... není chápáno jako organismus, jakkoli srdce bývá mnohdy pojímáno jako určité centrum, z něhož kromě myšlenek a citů vycházejí také cévy. Tělo se skládá z určitého počtu dílčích komponent, jež jsou ‚posvazovány‘ a ‚sepnuty‘; tělo pak je zhruba tím, co nazýváme ‚skládací panenkou‘.“⁶⁴

Tento princip aspektivů nevnímá jednotu jako takovou, nýbrž ji nahlíží v jejích rozložených součástech, jež současně vztahuje k sobě navzájem. Jak na adresu E. Brunnera-Trauta kriticky poznamenal J. Assmann, svým viděním lidského těla odpovídá tento přístup *principu konektivitu*, jež se rovněž ptá po prvcích, které spojují jednotlivé součásti celku.⁶⁵ Tento spojující prvek nachází Assmann v „srdci“, centrálním orgánu lidského vnímání a poznávání.

Jak ukazují uvedené příklady, starozákonní antropologické pojmy charakterizují člověka jako celek, ovšem mohou vyjadřovat rozmanité aspekty.⁶⁶ Logicky pak také mohou být nahrazovány osobními zájmeny, jako např. v Ž 6,2–4:

- 2 Hospodine, ne v hněvu svém kárej mne
a ne v rozhořčení svém trestej mne!
- 3 Buď mi milostiv, Hospodine, neboť *já* (*אֲנִי*) usychám,
uzdrav mne, Hospodine, neboť ztrnulé hrůzou jsou *mé kosti* (*עַצְמוֹתַי*)!
- 4 *Můj život* (*נַפְשִׁי*) je ztrnulý hrůzou velice,
ty však, Hospodine – dokdy?

⁶¹ Srv. též ALBERTZ, *Mensch* (viz pozn. 25), 465; dále JOHNSON, *Vitality* (viz pozn. 25), 87; SCHMIDT, *Anthropologische Begriffe* (viz pozn. 24), 90; H.-J. FABRY, *Art. lēb / lēbab, ThWAT* 4 (1984) 413–451, zde: 425n; J. KEGLER, *Beobachtungen zur Körpererfahrung* (viz pozn. 20), 28n.35; SCHROER / STAUBLI, *Körpersymbolik* (viz pozn. 20), 24nn; DE VITO, *Op. cit.* 225nn; GZELLA, *Lebenszeit* (viz pozn. 22); JANOWSKI, *Mensch* (viz pozn. 2), 1057n. aj.

⁶² JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 166nn.

⁶³ Srv. DI VITO, *Op. cit.* 227nn.

⁶⁴ E. BRUNNER-TRAUT, *Frühform des Erkennens am Beispiel Ägyptens*, Darmstadt 1992², 72.

⁶⁵ Srv. J. ASSMANN, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001, 34nn.

⁶⁶ Srv. ALBERTZ, *Mensch* (viz pozn. 25), 465.

Ve v. 3n jsou paralelizovány lexémy „já“ – „kosti mé“ – „život můj“ (srv. Př 2,10n aj.). Samozřejmě, tyto výrazy nejsou synonymní v přísném slova smyslu, ale „tito učitelé mají za to, že své předměty nemohou lépe a věcněji užíváním čistě vymezených pojmů, nýbrž tím ... že vedle sebe nakladou smyslově příbuzná slova.“⁶⁷ Nejde o to, aby byl co nejpřesnější užitý pojem, nýbrž o to, jak tento důraz vysvětlil G. von Rad, „aby byla co nejpřesněji vykreslena věc, jež byla míněna, a to pokud možno ve své celé šíři.“⁶⁸

Spolu s B. Landsbergerem⁶⁹ a H. W. Wolffem⁷⁰ můžeme toto myšlení označit za „stereometrii myšlenkového výrazu“. „Stereometrii“ zde míníme překrývání obrazů a motivů, které působí nejen stupňování konkréce výpovědi, nýbrž také její „vypáčení“ či multiperspektivitu. Slova a texty se tím ve svých významech navzájem vyjasňují a vzájemně odkrývají svůj smysl (dimenze „sémantické prostornosti“).⁷¹ Přeneseno na starozákonní antropologii lze říci, že stereometrické myšlení „vytyčuje životní prostor člověka tím, že jmenuje jeho charakteristické orgány a opisuje tak člověka jako celek.“⁷² Tato celost člověka je na koncepční rovině vnímána a vyjadřována řečí o komplexní, diferencované jednotě osoby.⁷³ Pro ni je „lidské tělo ... naším zakotvením ve světě“.⁷⁴ Ale vedle tělesnosti je pro člověka konstitutivní i sféra sociální.

2. sféra sociální

K základním rysům starozákonní antropologie (a etiky) patří vedle komplexního pojmu osoby (II.1) také vyhraněná vztažnost na společenství, jež

⁶⁷ G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, 76; srv. 25nn.42n.

⁶⁸ Týž, *Op. cit.* 43 (zdůraznění BJ).

⁶⁹ B. LANDSBERGER, Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt, in: Týž / W. VON SODEN, *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt und Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft*, Darmstadt 1965, 1-18; zde: 17f.

⁷⁰ WOLFF, *Anthropologie* (viz pozn. 3), 21nn.

⁷¹ Viz B. JANOWSKI, Die „Kleine Biblia“. Die Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments (1998), in: týž, *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Bd.2, Neukirchen-Vluyn 1999, 125–164, zde: 132nn; dále týž, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 13nn.

⁷² WOLFF, *Op. cit.* 22. K „celému člověku“ viz JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 44.

⁷³ Viz výše ???.

⁷⁴ ARLT, *Anthropologie* (viz pozn. 4), 206nn, k věci viz též WULF, *Anthropologie* (viz pozn. 1), 137nn.

patří k hebrejskému myšlení a v jejímž důsledku „je vnímání jednotlivce ... neustále nahlíženo ve vztahu a se zřetelem na sociální vazby, v nichž se odehrává.“⁷⁵

Tuto citlivost Starého zákona k sociálním zřetelům lze exemplárně zkoumat na žánrech individuálních žalmů (nářky či dikůvzdání jednotlivce). V nich se sice hlásí ke slovu *vnitřní strana existence člověka*, nikoli však bez toho, aby současně dala zaznít *vnější straně sociální*. V tom se projevuje předmoderní pojetí lidské osoby, jež je na šířku s moderní fixací pojmu osoby na subjekt. Tak například trojdílná struktura nářku v žalozpěvech jednotlivce vyjadřuje obraz člověka, v němž je lidské bytí bez vztahu k lidskému společenství a bez vazby na Boha prostě nemyslitelné. Žalozpěv se obrací na Hospodina (*nářek k bohu / žalování boha*), na prosebníka samého (*sebeobžaloba*) a na nepřátele, jež patří k sociálnímu světu prosebníka (*žaloba nepřítel*). Všechny tři aspekty máme s čítankovou jasností v Ž 13,2n:⁷⁶

2a Až dokud, Hospodine, zapomeš mne na věky?

b Až dokud skryješ tvář svou přede mnou?

3aa Až dokud mám nosit starosti ve své *nefeš*,

ab strasti v srdci svém den co den?

b Až dokdy se bude vyvyšovat nepřítel můj nade mnou?

Schematicky vyjádřeno:

zřetel k Bohu (,ty“)	Až dokud, Hospodine , zapomeš mne ...
↑	
zřetel k sobě samému (,já“)	Až dokud mám (já) nosit starosti ...
↓	
zřetel ke světu (,on“/,oni“)	Až dokdy se bude vyvyšovat nepřítel můj ...

Na základě této struktury, jež spočívá ve vzájemném vztahu závislosti *vztahu k bohu* (Hospodin / „ty“), *vztahu k sobě samému* (prosebník / „já“) a *vztahu ke světu* (nepřítel, resp. nepřítel / „on“, resp. „oni“), lze mluvit o *hlubinné antropologické dimenzi žalozpěvu* (nářku).⁷⁷ Žalozpěv jednot-

⁷⁵ J. VON SOOSTEN, Die »Erfindung« der Sünde. Soziologische und semantische Aspekte zu der Rede von der Sünde im alttestamentlichen Sprachgebrauch, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 9 (1994) 87-110, zde: 89, viz též DI VITO, *Anthropology* (viz pozn. 26), 221nn aj.

⁷⁶ K výkladu Ž 13 viz JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 53nn.

⁷⁷ Srv. C. WESTERMANN, Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments (1974), in: Týž, *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien* 2 (TB 55), München 1974, 250–268, zde: 255nn; dále též ALBERTZ, *Mensch* (viz pozn. 25), 35n aj.

livce – stejně jako chvalozpěv jednotlivce – se v tomto pojetí týká *celkové zkušenosti s nouzovou situací*, v níž jsou jednotlivé roviny prožívání (tj. zřetel k bohu, k sobě samému a ke světu) navzájem úzce propojeny a navzájem se pronikají. Reálné hrozby, jež jsou konkrétním podnětem žalozpěvu (např. osočení, nemoc, právní tíseň), ztrácejí ve způsobu, jímž jsou v nářku vyjádřeny, své specifické kontury a jsou proměněny v ohrožení zásadní. Prosebník nenařiká nad konkrétní nemocí či určitým právním problémem, nýbrž „volá k bohu, protože se mu jeho *celý* svět, tj. jeho vztah k bohu, jeho osobní existence i jeho vztahy k bližním proměnil v pohromu, v čiré zlo.“⁷⁸

Tato danost má pro starozákonní antropologii dalekosáhlý dosah. Velmi jasně ukazuje, že jednatel neexistuje jako nějaké izolované „já“, nýbrž je včleněn do základních konstelací, v nichž se rozvíjí. Toto pojetí člověka je možno nazvat *konstelativním*⁷⁹ – jednatel je zde propojen s ostatními ve vzájemných vztazích vespolečného jednání a pospolné komunikace. „Člověk žije, když jej druhý vede“, říká jedno egyptské přísloví,⁸⁰ jež stručně shrnuje myšlenku této sociální konektivity. Jan Assmann to komentuje takto:

„Člověk vzniká [vstupuje do existence] podle míry svého konstelativního rozvoje v „sousedství“ své rodiny, přátel, představených a podřízených. Život je podle egyptských představ konektivní fenomén. Člověk v plném smyslu slova žijící je jevem konstelativním.“⁸¹

Proto hrozí rozpad osobnosti, když se sociální vazby uvolní nebo do života vstoupí síly, jež žalmy jednotlivce se zvláštním důrazem spojují s postavou „nepřítele“.⁸² To pak nastává chvíle pro nářek. Ohrožený prosebník

⁷⁸ H. SEIDEL, *Auf den Spuren der Beter. Einführung in die Psalmen*, Berlin 1987², 21 (zdůraznění v originále); srv. GERSTENBERGER, *Op. cit.* 153nn.156nn; též JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 39nn.108nn.174nn aj.

⁷⁹ Ke konstelativnímu pojetí osoby viz J. ASSMANN, *Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten*, in: Týž (Hg.), *Erfindung des inneren Menschen* (viz pozn. 46), 81–113, zde: 83n; Týž, *Tod und Jenseits* (viz pozn. 65), 13nn.34nn.54nn aj.; B. JANOWSKI, *Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze*, in: Týž, *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 3–26; srv. též H. WEIPPERT, *Altisraelitische Welterfahrung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament*, in: H.-P. MATHYS (Hg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* (BThSt 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 9–34, zde: 18; DI VITO, *Op. cit.* 221nn.225nn.

⁸⁰ Metternichova stéla M 50; textový doklad viz ASSMANN, *Op. cit.* 16, pozn. 28.

⁸¹ Týž, *Op. cit.* 75; srv. 80nn aj.

pak volá k bohu, protože se mu nepřátelským osočením, nemocí, právní nouzí, společenským opovržením či opuštěností⁸³ „celý svět“ změnil ke zlému. Modlitebník, jehož život byl vsazen do společenství, se v této konfliktní situaci sociální dezintegrace dostává „na okraj, resp. do oblasti smrti“. Zde narážime na *specifické pojetí života a smrti*, jež je pro žalmy jednotlivce příznačné.⁸⁴

- „Život“ je principem spojující síly, jež integruje personální identitu a sociální společenství. Žalmy jednotlivce označují takový život jako „spravedlivý“ (צַדִּיק) a vyjadřují tuto skutečnost výrazy, jež se týkají vřazenosti jednotlivce do sociálního společenství (*sociální sféra člověka*).
- „Smrt“ je naopak principem zániku, jež působí celkový rozpad a izolaci. Žalmy jednotlivce označují takový život jako „zachvácený smrtí“ (מָוֶת „zlý“, „špatný“) a vyjadřují tuto skutečnost výrazy, jež se týkají modlitebníkova těla v mnohosti jeho údů a orgánů (*sféra lidské tělesnosti*).

Tuto souvislost je možné osvětlit a rozvést ještě z jiné strany. „Život“ je – jak paradigmaticky ukazuje „problém života a smrti“ – *jev konektivní*, fenomén vyznačující začlenění jednotlivce do společenství.⁸⁵ Konektivita je ale možná pouze v takovém společenství, jehož členové jsou spolu navzájem vázáni principem vzájemné pomoci (aktivní solidarita), vzájemného naslouchání (komunikativní solidarita) a vstřícného myšlení jeden na druhého (intencionální solidarita). Základem této koncepce, již vyjadřuje Př 10,2; 11,25; 12,3.14.21; 14,11 aj., je souvislost konání (činu) a jeho dopadu (*Tun-Ergehen-Zusammenhang*);⁸⁶ v jejím světle je všechno dění zpětně vázáno na předchozí činy a je chápáno jako vláda všeobjímající

⁸² K obrazu nepřítele v žalmech jednotlivce viz JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 98nn.

⁸³ K základním typům nouze modlitebníka viz M. KRIEG, *Todesbilder im Alten Testament oder: »Wie die Alten den Tod gebildet«* (ATHANT 73), Zürich 1988, 341nn; H.-J. FABRY, *Art. Leiden II*, in: *RGG*⁴ 5 (2002) 235–237.

⁸⁴ Viz B. JANOWSKI, *Art. Klage II*, *RGG*⁴ 4 (2001) 1389–1391, zde: 1390; Týž, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 250nn.256nn aj.; FREVEL, *Altes Testament* (viz pozn. 2), 20nn; LIESS, *Weg des Lebens* (viz pozn. 44), passim.

⁸⁵ Tak v návaznosti na J. ASSMANN, *Tod und Jenseits* (viz pozn. 65), 13nn.34nn.54nn aj.; K principu konektivity viz též JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 138.188.202n.295nn.

⁸⁶ K novějšímu bádání viz B. JANOWSKI, *Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs* (1994), in: Týž, *Die rettende Gerechtigkeit* (viz pozn. 71), 167–191, zde: 179 s pozn. 60; M. RÖSEL, *Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang*, *Neues Bibellexikon* 3 (2001) 931–934; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Art. Vergeltung*, *Lexikon für Theologie und Kirche*³ 10 (2001) 654–656 a A. GRUND, *Art. Tun-Ergehens-Zusammenhang I*, *RGG*⁴ 8 (2005) 654–658.

a vše propojující spravedlnosti. Podstatný je zde „konektivní“ aspekt spravedlnosti (*iustitia connectiva*). Tím, že jsou dopady jednání vázány na předchozí činy, je veškerý běh věcí a tím celý svět propojen do jediného smysluplného celku. Jak k tomuto „návratu“ dochází, tj. jak se uskutečňuje toto spojení činu a jeho následku, ličí především výroky staršího mudrosloví (Př *10–30). I zde spočívá spravedlnost na principu vzájemnosti, není žádným „přirozeným důsledkem“ dobrého skutku, nýbrž funkcí jednání ve společenství.

Tak například známý výrok Př 26,27

„Kdo kope jámu, padne do ní;
a kdo valí balvan, na toho se zvrátí“

netvrdí, že následek nastává sám od sebe, jakoby „přirozenou zákonitostí“;⁸⁷ nýbrž jen to, že s jistotou nastane – totiž tím, že pachatelé se skrze druhé lidi přihodí totéž, co jim on sám v dobrém či ve zlém učinil. Starší mudrosloví tedy také zná „odplatu“ jako kategorii sociální interakce, jež dává všemu jednání smysl a spolehlivost, protože je vázána na princip konektivní spravedlnosti.

Význam tohoto principu pro starozákonní antropologii je zřejmý: „Výroky [staršího mudrosloví] chtějí svými z básněnými zkušenostmi a reflexemi člověku pomoci, aby vyznal ve světě, svůj život vedl k naplnění a vyhnul se nebezpečí smrti (Př 13,14).“⁸⁸ Jednotlivec sám není životaschopný, a proto není ani v plném slova smyslu živý. Je třeba, aby tu byl někdo – příbuzný, soused, přítel –, kdo se o něj stará a po smrti připomíná jeho „jméno“. Jak významné je toto přesvědčení pro sociální sféru lidskosti ve starověkém Izraeli dokládají *via negationis* mnohé případy, v nichž se (velmi často!) proti němu někdo prohřešuje. Opět se můžeme vrátit k žalům jednotlivce. V žalmu 41,⁸⁹ jež žánrově patří k děkovným písním jednotlivce, se ličí úděl nemocného, jež leží na svém domácím lůžku a k němuž přicházejí na návštěvu příbuzní, sousedé a přátelé. Pro nemocného se tato chvíle stává děsivou zkušeností – shledává, že je obstoupen nepřáteli, kteří mu přejí nejen fyzickou smrt (*damnatio vitae*), nýbrž touží i po jeho vymizení jeho „jména“ (*damnatio memoriae*;⁹⁰ v. 6). Toto po-

⁸⁷ K otázce, zda souvislost jednání a jeho následku (tzv. Tun-Ergehen-Zusammenhang) probíhá podle nějakého „automatismu přirozené zákonitosti“, viz JANOWSKI, *Op. cit.* 176, pozn. 48.

⁸⁸ ALBERTZ, *Mensch* (viz pozn. 25), 471.

⁸⁹ K tomuto textu viz JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 180nn.

dvojně přání smrti je pak umocněno i výslovnou deklarácí smrti (v. 9) a v závěru jednáním toho, jež patřil dříve k důvěrným přátelům a nyní se stal nepřitelem (v. 10):

- 5 Já sám jsem řekl: Hospodine, buď mi milostiv!
Uzdrav můj život/mne (יְשׁוּעָתִי), neboť jsem proti tobě zhrěšil!
- 6 Mí nepřátelé mluví zlé [věci] o mně:
„Kdy už zemře a zanikne jeho jméno?“
A když někdo přijde, aby se [na mne] podíval, mluví jeho srdce faleš
shromáždí si ničemnost, vyjde ven a mluví.
- 8 Společně proti mně sšeptávají se všichni, kdo mne nenávidí,
proti mně strojí zlo, jež [by] na mne [padlo]:
- 9 „Věc ničemnosti je na něj vylita,
a kdo jednou ulehl, již více nevstane!“
- 10 Dokonce i ten, s nímž jsem [žil] v pokoji, jemuž jsem důvěřoval,
jež jidal můj chléb, se nade mnou [nyní] vypíná (vychloubá).
- 11 Ty však, Hospodine, buď mi milostiv a pozvedni mne,
abych jim mohl odplatit!

Tato *malá fenomenologie sociální smrti* ukazuje zřetelně především jedno: dokud není přervána konektivní vazba a stále je tu alespoň jeden, jež se člověka ujímá,⁹¹ dotud je možné mluvit o životě.⁹² A o tento život a jeho rozvinutí v sociální sféře běží ve starozákonní antropologii. Jinak řečeno, spolu s R. A. di Vitem: Člověk ve starověkém Izraeli „je ‚autentický‘ právě ve své heteronomii, ve své poslušnosti k druhým a ve své závislosti na druhých.“⁹³

3. vnímání světa

Podle výše načrtnutého postupu⁹⁴ je třeba si nakonec položit otázku, co je horizontem, do něhož jsou aspekty „jednoty osoby“ (II.1) a „sociální sféry“ člověka (II.2) zahrnuty a jež jim současně slouží jako základna či re-

⁹⁰ Podobně jako je pojmenování stvořitelem a prisvojovacím, resp. uznávacím aktem (srv. O. KEEL / S. SCHROER, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, 135), má i pominutí jména význam srovnatelný s vymazáním každé vzpomínky na nositele jména.

⁹¹ Tím, že onen „jeden“ je v daném případě Hospodin, Bůh Izraele, získává přání odplaty (v. 11) i vyznání díky (v. 12n) svou zvláštní naléhavost; srv. JANOWSKI, *Op. cit.* 192n.

⁹² Ke starozákonnímu termínu „život“ viz nejnoveji LIESS, *Weg des Lebens* (viz pozn. 44), passim; TH. POLA, Was ist „Leben“ im Alten Testament?, *ZAW* 116 (2004) 251n a H. UTZSCHNEIDER, Zum Verständnis des Lebens im Alten Testament. Ein Glossar mit sechs Stichworten, in: *Glaube und Lernen* 19 (2004) 118–124.

⁹³ DI VITO, *Anthropology* (viz pozn. 26), 221; srv. 234nn.

⁹⁴ Viz výše ??? [orig. ZThK 153n].

ferenční bod. Tímto objímajícím horizontem je *svět, v němž žijí lidé*. Tento svět ale není člověku prostě předem dán; je to takový svět, který člověk vnímá tím, že jej vykládá, takový, jehož obraz si předává v řetězci generací.

Pojmem „obraz světa“ se obvykle rozumí vzájemnou souhru pojetí světa a modelů jeho výkladu, jež se týkají stavby kosmu, přirozenosti věcí a společného života lidí, jež jsou pro danou kulturu určující a jež pomáhají uspořádat strukturu celku jakož i funkci jednotlivých součástí a umožňují uchopit svět jako jev. Ve věci „světoobrazu“ předmoderních kultur jako byly kultury ve starověké Mezopotámii, Egyptě či Izraeli⁹⁵ je třeba nejprve uvážit, že jejich „svět neměl stejnou ‚rozlohu‘ jako svět náš“⁹⁶ – byl přehledný a vázaný na zkušenost. Antický člověk „zakouší svůj svět jako rozčleněný v čase a prostoru, příčině a následku. Obraz o světě je vytvářen ustanovením a přiřazením jednotlivých věcí, jejich časoprostorovým umístěním a silami, jež jsou odpovědné za jejich hodnocení.“⁹⁷

Ve smyslu této definice popsala Helga Weippert *začlenění člověka do času a prostoru* ve svém článku „Staroizraelské zakoušení světa“.⁹⁸ Podle Weippertové nemohl staroizraelský člověk „přistupovat k časovým či prostorovým vlivům ... distancovaně, obojí prožíval zcela bezprostředně.“⁹⁹ To se týká jak prožívání rytmu dne a noci a s ním souvisejícím „střídáním za dne většího a v noci menšího lidského světa“,¹⁰⁰ tak prožívání rytmu ročních dob s jeho střídáním letních a zimních pastvin, dobou setby a sklizně. V tom všem člověk neustále prožíval čas a prostor jako něco elementárního a především – jak ukazuje epilog vyprávění o potopě ve svém ne-*kněžské* vrstvě (Gn 8,21n*) – jako danost souvztažnou.¹⁰¹

⁹⁵ K biblickému světoobrazu viz B. JANOWSKI / B. EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001; dále KEEL / SCHROER, *Schöpfung* (viz pozn. 90), 102nn; M. OEMING, Art. *Weltbild II*, *TRE* 35 (2003) 569–581 a B. JANOWSKI, Art. *Weltbild III*, *RGG*⁴ 8 (2005) 1409–1414.

⁹⁶ F. STOLZ, *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares*, Zürich 2001, 4.

⁹⁷ B. STRECK, Art. *Weltbild*, in: Týž (Hg.), *Wörterbuch der Ethnologie*, Wuppertal 2002, 291–295, zde: 291.

⁹⁸ WEIPPERT, *Altisraelitische Welterfahrung* (viz pozn. 79), 9nn.

⁹⁹ Týž, *Op. cit.* 15.

¹⁰⁰ Týž, *Op. cit.* 14.

¹⁰¹ Srv. WEIPPERT, *Op. cit.* 15; k věci též O. KEEL / M. KÜCHLER / CH. UEHLINGER, *Orte und Landschaften der Bibel*, Bd.1, Göttingen 1984, 38nn.

- 21* I ucítil Hospodin libou vůni a řekl k srdci svému (= řekl si): „Již nikdy nechci proklít zemi kvůli člověku.
A již nikdy nechci pobít všechno živé, jak jsem učinil.
22 Pro všechny dny země [nechtí/ platí]:
Setba a žeň,
i chladno a horko,
i léto a zima,
i den a noc
nikdy nepřestanou.“

Všední den se odehrával „v malých územních a sociálních prostorech a v přehledných časových úsecích; byl úzce vymezen“.¹⁰² Tento přehledný svět starověkého Izraele dokládají starozákonní geografické pojmy, jména zvířat a rostlin, stejně jako např. názvy světových stran. Všude zde máme co činit s „lidskou dimenzí“ členění času a prostoru – ať už jde o vztah člověka k přírodě, o systém měr a vzdáleností, nebo o hodnocení prostoru a času v kontextu svátků a obětí.¹⁰³ Vše tu má svou logiku, jež je logikou před-novověkého obrazu světa. „Před-novověká“ ovšem neznamená „kulturně zaostalá“ či „beznadějně naivní“, jak to hodnotí zakořeněné předsudky. Zatímco v našem kulturním prostředí si vzájemně konkurují dva odlišné typy obrazů světa, totiž obraz světa vycházející z „dispoziční znalosti“ [„Verfügungswissen“] a obraz světa založený na „orientující znalosti“ [„Orientierungswissen“], prostředkují tradiční světoobrazy „takové pojetí světa či jeho oblastí, v němž jsou oblast vědění i orientace v praktickém životě zaopatřeny společně“.¹⁰⁴

Uvedenou schopnost integrovat lze u antického obrazu světa pozorovat na mnoha jevech. Například O. Keel zřetelně vyložil, že pro staroorientální svět a pro Starý zákon není empirický svět prostě tím, co „leží před očima“, nýbrž odkazuje nad sebe sama a má proto vždy i *symbolickou kvalitu*. Svět ve staroorientálním a starozákonním pojetí nebyl uzavřeným, profánním systémem, nýbrž veličinou na všechny strany otevřenou, jejíž zvláštnost by se snad dala vystihnout termínem „osmózy“:

„Mezi oblastí skutečného a symbolického neustále probíhá osmóza. Otevřenost všednodenního, pozemského světa vůči sféram božsky intenzivního života na straně jedné, a bezedné, zničující ztracenosti bytí na straně druhé, je hlavní odlišnos-

¹⁰² WEIPPERT, *Op. cit.*, 19.

¹⁰³ Viz DIES, *Op. cit.* 23n.25n.30n. Ke členění času prostřednictvím svátků a obětí viz B. JANOWSKI / E. ZENGER, *Jenseits des Alltags. Fest und Opfer als religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt im alten Israel*, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 18 (2003), 63–102.

¹⁰⁴ STOLZ, *Op. cit.* 4.

tí od naší představy o světě jako prakticky uzavřeném mechanickém systému. (...) Svět podle biblických a orientálních představ je k nadzemským i podzemským sféram otevřený a průhledný.¹⁰⁵

My jsme uvyklí oddělovat od sebe navzájem věci konkrétní a abstraktní – pracujeme buď s konkrétními předměty jako je *strom*, *trůn* či *hora* nebo s abstraktními pojmy jako je *život*, *království* či *sídlo božstva*. Oproti tomu staroorientální kultury s oblibou užívají „pojmy, jež jsou samy o sobě konkrétní, ale často označují skutečnosti, jež dalece přesahují jejich konkrétní význam.“¹⁰⁶ Spojují aspekty konkrétní („trůn“) s abstraktními („království“) a tím chrání jejich vzájemný vztah. „Jednotu skutečnosti“ tak představují pomocí symbolů.

<i>konkrétní</i>	strom	trůn	hora	
				← symbolizace
<i>abstraktní</i>	život	království	sídlo bohů	

Pro pochopení procesu symbolizace, jenž transformuje předmětné významy na nepředmětné („symboly“),¹⁰⁷ lze odkázat na pojetí náboženství jako „kulturního systému“, jež formuloval C. Geertz.¹⁰⁸ Kultura u něj představuje historicky tradovaný systém významů, které se vyjevují v podobě symbolů a pomáhají lidem sdělovat, zachovávat a dále rozvíjet jejich postoje k životu. Symboly mají za úkol „spojovat étos lidu, (tj. styl, povahu a vlastnost jeho života, jeho etiku, estetické naladění a směřování) s jeho pojetím světa (tj. obrazem, který si činí o věcech tak, jak je čistě nalézá, a s představami o uspořádání veškerenstva v nejširším smyslu).“¹⁰⁹

¹⁰⁵ O. KEEL, *Die altorientalische Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Göttingen 1996², 47.

¹⁰⁶ KEEL, *Op. cit.* 8.

¹⁰⁷ K procesu symbolické transformace souhrnně F. STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft* (UTB 1980), Göttingen 1997², 101nn; speciálně pro látku Starého zákona a oblast starověkého Orientu viz O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottesymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg / Basel / Wien 2001⁵, 13n. K pojetí člověka jako »animal symbolicum« viz E. CASSIRER, *Versuch über den Menschen*, Frankfurt a.M. 1990², 47nn.

¹⁰⁸ C. GEERTZ, Religion als kulturelles System, in: Týž, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M. 1983, 44–95; k tomu viz též B. JANOWSKI, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: Týž, *Gott des Lebens* (viz pozn. 79), 27–71, zde: 29nn.

¹⁰⁹ GEERTZ, *Op. cit.* 443nn.

Jako kulturní systém náboženství vytváří základní shodu mezi určitým *životním stylem* („étos“) a určitou *představou řádu* („chápání světa“); obě strany přitom navzájem podporuje autoritou strany druhé. Náboženství, jak je definuje Geertz, pak je

„... (1) systémem symbolů, jenž směřuje k tomu, aby v člověku vytvořil (2) silné, celostné a trvalé naladění a motivaci tím, že (3) formuluje představy o všeobecném řádu bytí; tyto představy pak (4) halí takovou auroou fakticity, že se ono naladění a motivace (5) zdá být v naprosté shodě se skutečností.“¹¹⁰

Tento vzájemný vztah „představ o všeobecném řádu bytí“ (*chápání světa*) a jazykově či obrazově zprostředkovaným „naladěním či motivací člověka“ (*étos*) lze objasnit na systému symbolů jeruzalémské chrámové teologie. Tento systém patří k náboženským *představám o Hospodinu-králi* a uplatňuje se v řadě typů žalmů – žalmech o Hospodinu-králi, žalmech sijónských, stvořitelských či poutních – stejně jako (s antropologickým vyhocením) v žalozpěvech jednotlivce (Ž 3-14 aj.) nebo v textech jako jsou Iz 6,1-5; Ez 1; 10n*; Jr 17,12 a Iz 66,1n:

<i>představa o Hospodinu, královském božstvu ze Sijóna jako ústřední obsah jeruzalémské chrámové teologie</i>	
↓	
<i>její jazykový a/nebo obrazový výraz vytvořený z prvků náboženského systému symbolů:</i>	
<i>místa:</i>	chrám jako „prapahorek“, „hora“, „chrám“, „trůn“, „dům“
<i>časy:</i>	chrám/trůn „od dávnověku“/„od počátku“; souvislost chrámu a stvoření
<i>řity:</i>	Hospodinova intronizace; podzimní a jarní svátky; zasvěcení chrámu
<i>(chrámové) symboly:</i>	cherubové, serafové, lvi, býci; palmy, ratolesti, lotosové květy, granátová jablka; (božské) stromy
<i>texty:</i>	žalmy sijónské, královské, o Hospodinu-králi, stvořitelské, poutní; žalozpěvy (nářky) a děkovné písně jednotlivce
↓	
<i>tomuto výrazu odpovídající víra v Hospodina, královské božstvo ze Sijóna</i>	

Tento příklad nepředstavuje starozákonní obraz světa *jako takový*; nýbrž jen jeden výsek, totiž obraz světa jeruzalémské chrámové teologie střed-

¹¹⁰ Týž, *Op. cit.* 48.

ní doby královské (8./7. st. př. Kr.).¹¹¹ Ukazuje však názorně, jak je náboženství tvořeno určitým okruhem viditelných a slyšitelných znaků (obrazů, textů),

„jež spolu vytvářejí určitý model, určitou vazbu. Úkolem těch, kdo se snaží náboženství zkoumat, je nejprve co možná přesně a úplně popsat tyto znaky. To se může zdařit tím lépe, čím přesněji pochopíme princip, resp. principy, jež určují uspořádání a koherenci celkové vazby, tj. principy, jež jednotlivým znakům stanoví jejich místo, vzájemné vztahy a celkový řád.“¹¹²

Tato definice pojímá náboženství jako systém kulturních znaků. Symboly jeruzalémské chrámové teologie – jako například dva cherubové (1Kr 6,23-28), program dekorace vnitřních chrámových stěn (1Kr 6,29.32.34n) či měděné moře (1Kr 7,23-26), jež jsou vždy vsazeny do zásadních souvislostí¹¹³ – podle této definice nabízejí člověku žijícímu v Jeruzalémě doby královské základní životní orientaci. Poskytuje totiž přijatelnou odpověď na otázku po koherenci skutečnosti a smyslu bytí tím, jak odstraňuje napětí mezi *představou o řádu světa* (symbolizovaném v představě Hospodina-krále) a *faktickými danostmi*, v nichž jsou spolu vždy promíchány prvky řádu a chaosu. K tomuto odstranění napětí dochází především o podzimmích sváticích,¹¹⁴ v nichž síly udržující řád kosmu vždy znovu nabývají převahu.

Pro starozákonní antropologii to má fundamentální význam. Zkušenost *překonání chaosu* byla pro starověkého Izraelce v tomto smyslu zkušeností, že „empirický svět má povahu manifestace a symbolu, odkazuje nad svou prvoplánovou skutečností“¹¹⁵ a že svět lidského života chrání boží stvořitelská moc, resp. není ohrožován chaosem a jeho mýtickými či dějinnými exponenty. Měl-li člověk ve svém vnímání skutečnosti činit *zkušenost koherence*, musel mu systém nabízet určité znaky či symboly, jež si nárokovaly, že strukturují skutečnost jako celek a pro utváření života jednotlivce jsou závazné. Tuto autoritu měl daný inventář znaků systému náboženských symbolů. Pro člověka, který znal „gramatiku“ a „syntax“ tohoto systému (jako ovládáme pravidla jazyka),¹¹⁶ byla *koherence skutečnosti* a místo člověka v ní zcela jasnou věcí.”

¹¹¹ Srv. k tomu úvahy JANOWSKÉHO, *Weltbild* (viz pozn. 79), 13.

¹¹² KEEL / UEHLINGER, *Göttinnen* (viz pozn. 107), 14.

¹¹³ K tomu obšírně též JANOWSKI, *Wohnung des Höchsten* (viz pozn. 108), 29nn.

¹¹⁴ Srv. LEUENBERGER, *Op. cit.* 226f.

¹¹⁵ KEEL, *Bildsymbolik* (viz pozn. 105), 47.

¹¹⁶ Srv. KEEL / UEHLINGER, *Göttinnen* (viz pozn. 107), 14.

III. Závěrečné poznámky

V předchozích odstavcích jsem pojednal základní otázky starozákonní antropologie pomocí aspektů „jednoty osoby“, „sféry sociální“ a „vnímání světa“ a pokusil jsem se určit jejich vzájemný vztah.

Naší úlohou bylo zpracovat tyto základní otázky tak, aby vynikly jejich specifické aspekty v pohledu dějin společnosti, náboženství a mentality. Nakonec je však třeba ještě jednou zdůraznit *teologický charakter starozákonní antropologie*. Člověk se totiž podle starozákonního svědectví nevyznačuje jen otevřeností ke světu, nýbrž také – ba právě – svou vztažností k bohu. W. Pannenberg, který s touto tezí přišel, tím míní lidskou odkázanost na „nekonečný, tedy nikoli konečný protějšek, protějšek z druhého břehu“, který člověk vždy už předpokládá „každým svým dechem, i když jej neumí pojmenovat“.¹¹⁷ Pannenberg v této věci dále tvrdí:

„Otevřenost člověka ke světu předpokládá vztažnost k bohu. Kde v této věci nepanuje jasno, zůstává pojem otevřenosti ke světu nezřetelný. Jakoby byl člověk orientovaný na svět! Přitom se přece jedná o to, že se na vše, co člověk shledává jako svůj svět, musí vyptávat. Tento svéráz lidského bytí, jeho nekonečná odkázanost, je pochopitelná pouze jako otázka po bohu. Nekonečná otevřenost pro svět vyvstává teprve z určení člověka, jež svět přesahuje.“¹¹⁸

Vztažnost člověka k bohu a tím i ryze teologická povaha starozákonní antropologie je vyjádřena hned v první kapitole bible, kde se mluví o stvoření člověka k „obrazu boha“ a o jeho určení k panování nad zvířaty a ovládnutí země (Gn 1,26–28).

A Bůh řekl:

„Učiňme člověka coby náš obraz/naši sochu stejný/stejnou jako my,

aby panovali nad rybami moře

a nad ptactvem nebes

a nad dobytkem a nad vším zvířectvem zemským

a nad všemi plazy, co se plazí po zemi.“

A Bůh stvořil člověka ke svému obrazu / jako svoji sochu,

k obrazu / jako sochu Boha stvořil jej,

mužského a ženskou stvořil je.

A Bůh je pozehnal

a Bůh jim řekl:

„Bud'te plodní

a velmi početní

a naplňte zemi

¹¹⁷ PANNENBERG, *Mensch* (viz pozn. 35), 11.

¹¹⁸ Týž, *Op. cit.* 12n; srv. týž, *Anthropologie* (viz pozn. 35), 25nn a týž, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1993, 203nn.

a (»vstupte na ni« =) použijte ji,
a panujte nad mořskými rybami a nad ptactvem nebes
a nad vším zvířectvem, jež se plazí po zemi.«

Tento základní text starozákonní antropologie zde nemůžeme pojednat *in extenso*.¹¹⁹ Pro náš přístup je důležitá především struktura klíčového výroku, který formuluje boží záměr stvořit člověka (v. 26aβ.b). Bůh jej uvádí plurálovým kohortativem (1) a vyjadřuje jej nejen dvěma obraznými pojmy (תבנית „obraz/socha“ a דמות „podobnost“) a dvěma předložkovými určeními (ב „coby“¹²⁰ a כ „jako“), jimiž formuluje myšlenku Božího obrazu (*imago dei*) (2), ale také účelovým určením, jímž člověka pověřuje (3), aby panoval nad zvířaty (*dominium animalium*) – „učíňme člověka [chceme učinit člověka] (1) coby náš obraz (naši sochu) stejný (stejnou) jako my [asi jako naše zpodobení] (2), aby panovali nad rybami moře ... (3)“.¹²¹ Perspektiva tedy vychází od Boha k člověku a pak směřuje od člověka k živočichům, nad nimiž má člověk jako „obraz“ boha Stvořitele vládnout.

Na základní otázku – „co je člověk?“ – zaznívá v tomto textu odpověď, jež je srovnatelná s odpovědí žalmu 8:¹²² jako „obraz boha“ je člověk určen dvojím směřováním – k *bohu* a ke *světu*. Své poslání „panovat“ totiž přijímá od boha a vykonává je nad tvory, jež byly stvořeny spolu s ním. Lidské bytí tedy charakterizuje společně zřetel k bohu i ke světu; svému vztahu ke světu je člověk práv jen tehdy, pokud jej uplatňuje ve *zpětné vazbě ke Stvořiteli* a v tomto smyslu *zodpovědně*.¹²³ Toto pojetí, jež člověku nepřipisuje pozici subjektu zajištěného v sobě samém, nýbrž jej zásadně nahlíží jako „člověka božího“,¹²⁴ by mohlo pomoci nově uplatnit orientační potenciál biblické antropologie v postsekulární veřejnosti. V každém

¹¹⁹ K tomu nyní podrobně JANOWSKI, *Statue Gottes* (viz pozn. 32), 185nn; dále FREVEL, *Altes Testament* (viz pozn. 2), 50nn.

¹²⁰ Pozn. překladatele: Užitím tohoto nespisovného výrazu usilujeme o odlišení výrazu *identifikace* od výrazu *přirovnání*.

¹²¹ Ke gramatickým a sémantickým problémům viz v jednotlivostech JANOWSKI, *Op. cit.* 187nn.

¹²² Viz výše, ??? [odkaz na str. – orig 151n].

¹²³ Srv. R. OBERFORCHER, *Biblische Lesarten zur Anthropologie des Ebenbildmotivs* (in: A. VONACH / G. FISCHER [Hg.], *Horizonte biblischer Texte* [FS J.M. Oesch] [OBO 196], Freiburg, Schweiz / Göttingen 2003, 131–168), 135 v pozn. 11: „Von Gott her soll (!) der Mensch »Krone der Schöpfung« sein – im Sinne der Schöpfungsidealität von Gen 1, welche allen Anthropozentrismus entschärft und rückbindet in eine dominante Theozentrik“; srv. též 136nn.

případě – jak potvrzuje dokonce i tak „nábožensky nemuzikální“ člověk jako J. Habermas¹²⁵ – se její výrazový potenciál jeví jako ještě zdaleka nevyčerpaný – spíše naopak, jako novým způsobem atraktivní.

(přeložil Martin Prudký)

¹²⁴ Tento výraz užívá v souvislosti s diskusí o lidské důstojnosti W. HÄRLE (*Der Mensch Gottes. Die öffentliche Orientierungsleistung des christlichen Menschenverständnisses*, in: E. HERMS [Hg.], *Menschenbild und Menschenwürde* [VWGTh 17], Gütersloh 2001, 529–543).

¹²⁵ J. HABERMAS, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt a.M. 2001, 29n.