

# Človek z pohľadu biblickej antropológie

S. S. L. Jozef Tiňo

Katedra biblických a historických vied Teologickej fakulty Trnavskej univerzity

Centrom biblickej správy je nepochybne človek, ale predstavovaný vždy vo svojom dynamickom vzťahu k Bohu. Úlohou Hebrejov ako národa bolo v priebehu vlastnej histórie postupne odhaľovať pôsobenie Boha v dejinách, aby ho človek poznal, a toto poznanie potom včlenil do vlastného videnia sveta. Svoje úvahy stvárnili v jazyku, ktorý je výrazom ich spôsobu uvažovania. Hebrejčina nepozná abstraktné pojmy, a tak pri opisovaní neviditeľnej reality alebo psychologických stavov nutne používa obrazy vychádzajúce zo zmyslovej skúsenosti. Pre chápanie človeka je navyše dôležité zdôrazniť, že Hebrej ho vidí vždy vo svojej celistvosti a analytický prístup helénskej tradície, ktorá sa nám stala vlastnou, je mu úplne cudzí. V syntetickom biblickom chápaní sú časti tela vždy organicky spojené so základnými funkciami celého človeka (myslenie, čítanie ...).

Biblické texty nám samy osebe nepodávajú systematickú antropológiu, ani priamo nevysvetľujú, kde je sídlo života, rozumu, pocitov atď. Ich metodickým štúdiom v pasážach, kde sa v súvislosti s človekom hovorí o vnímaní okolitej skutočnosti, či už hmotnej alebo duchovnej, sa však môžeme dopracovať k hodnoverným odpovediam na takto nastolené otázky. V poetických textoch SZ je dôležitým nástrojom pre určenie povahy a účelu jednotlivých vecí ich výskyt v poetických paralelizmoch. Z nášho hľadiska sú najdôležitejšie tzv. synonymné paralelizmy, kde sa v druhej časti verša vyjadruje v preformulovanej podobe tá istá myšlienka ako v jeho prvej časti. Keď sa hovorí o jednotlivých častiach ľudského organizmu, o jeho údoch, alebo konceptoch akými sú telo, srdce, duša, zisťujeme, že sú často vzájomne zameniteľné. Typickým príkladom môže byť napr. text Ž 84, 3: „Túži a zmiera moja duša po nádvoriach Pánových, moje srdce a moje telo sa vznášajú k živému Bohu.“ Duša na jednej strane a srdce a telo na strane druhej tu vyjadrujú celého človeka. Iným príkladom, kde sa zasa pripisujú základné funkcie človeka jednotlivým ľudským orgánom, môže byť napr. text Prísl 18, 15: „rozumné srdce získava vedomosť a ucho múdrych hľadá poznanie“; dve rôzne anatomické časti ľudského organizmu majú funkciu poznania. Srdce je tu centrom múdrosti a ucho prostriedok pre jej získanie. Rozličné časti tela teda vyjadrujú základné funkcie človeka, ktorý aj keď nie priamo spomínaný, je tu implicitne obsiahnutý ako celok.

Snáď najdôležitejším konceptom biblickej antropológie SZ je **srdce** (*lēb*). Vyskytuje sa vo význame srdca ako **anatomickej časti** napr. 1Sam 25, 37n: „... odumrelo mu srdce v hrudi a bolo ako kameň“, ale má veľa ďalších významov. Vyjadruje **miesto, ktoré je bežne neprístupné a nedosiahnuteľné**: „Hodil si ma hlboko do srdca mora“

(Jon 2, 4) a analogicky sa hovorí inde o „srdci neba“: „Tu ste predstúpili a stáli ste na úpätí vrchu a vrch vzplanul ohňom až po srdce neba“ (Dt 4, 11). Srdce je aj **sídlom citov**. „Úzkosti môjho srdca sa rozmnožili, vyved' ma z mojej sklúčenosti“ (Ž 25, 17) alebo Ž 13, 6: „Moje srdce sa bude radowať v záchrane, budem spievať JHVH-mu“; **sídlom túžby**: „Netúž po jej kráse vo svojom srdci ...“ (Prísl 6, 25); **sídlom rozumu**: „chápanie srdce hľadá poznanie“ (Prísl 15, 14) – v SZ sa v tejto súvislosti hovorí často o chýbaní srdca (*chasar leb*), čo je neprítomnosť rozumnosti: „Na perách chápaného (*nabon*) sa nachádza múdrosť, ale palica dopadne na chrbát toho, kto je *chasar leb*. Paralelizmus chápania a prítomnosti srdca hovorí o tejto funkcii jasne. V tej istej linii sú rozumní ľudia označení v Jób 34, 10 ako „ľudia srdca“ (*'anše leb*); **sídlom úmyslov a plánov**: „srdce, ktoré snuje zlé zábery, nohy čo utekajú za zlom“ (Prísl 6, 18). V srdci vzniká a naplňuje sa rozhodnutie pre dobré alebo zlé, takže človek si ho musí nadovšetko strážiť: „Nadovšetko stráž svoje srdce, lebo z neho pramení život“ (Prísl 4, 23). Keď sa srdce zatvrdí, je neschopné prijímať podnety a reagovať správne (Ex 4, 21; 7, 3.14; 9, 7; Dt 2, 30; Iz 6, 10 ...).

Vedľa srdca sú najviac používaným orgánom biblickej antropológie **ľadviny** (*kelajôt*). Sú **sídlom morálneho vedomia**: „Velebím JHVH čo ma múdrosťou obdaril, v noci ma k tomu vyzývajú moje ľadviny“ (Ž 16, 7); alebo prorok Jeremiáš keď hovorí o bezbožných: „Si (JHVH) si blízky ich ústam ale vzdialený ich ľadvinám“ = hovoria o Bohu, ale na ich vnútorné rozhodnutia to nemá žiadny vplyv. Päťkrát sa v SZ hovorí, že JHVH skúma ľadviny aj srdcia (Ž 7, 10; 26, 2; Jer 11, 20; 17, 10; 20, 12).

Dôležitým orgánom je v orientálnom chápaní všeobecne **pečeň** (*kabed*), ktorá sa veľmi často vyskytuje hlavne v akkadských textoch. V SZ je jej výskyt pri opise človeka dosť limitovaný, asi v opozícii k pohanskému chápaniu Mezopotámie, kde sa používala pre účely veštenia. Hebrejské slovo má ten istý koreň ako sloveso „byť ťažký“ (*kabed*) a je pravdepodobné, že isté časti v žalmoch ktoré chápu koreň *k-b-d* ako derivát z tohoto slovesa (byť vážený, česť, sláva, hojnosť ...), by sa mali čítať koreň *k-b-d* jednoducho ako „pečeň“ a to aj napriek tomu, že masoreti podpísali jeho samohlásky ako *kábod*, nie *kabed*.: „Preto sa teší moje srdce a jasá moja pečeň a moje telo bude prebývať bezpečne“ (Ž 16, 9). Pečeň je tu tak ako v mnohých akkadských textoch **subjektom radosti a šťastia**. Podobné texty nájdeme v Ž 30, 13; 57, 9; 108, 2 kde sa v našom preklade všade uvádza miesto pečene slovo „srdce“, zrejme kvôli ľahšiemu stotožneniu sa s textom žalmu.

V biblickej antropológii sa už tradične podrobnejšie sledujú najmä tri základné koncepty: *nefeš* (= duša), *bāsār* (= telo) a *rūach* (= duch). Podstatne sa odlišujú od nášho súčasného chápania vychádzajúceho z helénskej filozofickej tradície.

**Nefeš** sa v textoch SZ vyskytuje 755x a z toho v 600 prípadoch ho grécka biblia LXX prekladá termínom *psyche* (= duša). Táto štatisti-

ka jasne naznačuje, že nie vo všetkých prípadoch sa dá hebrejský pojem pre dušu preložiť uniformne ako „duša“. Pri jeho prevedení do helénskej myšlienkovvej tradície tak nadobúda iné významy, ktoré už nie sú priamo spojené s konceptom duše. Jedným zo základných významov je **pažerák**. Text Iz 5,14 tvoriaci synonymný paralelizmus nás nenecháva na pochybách, že pojmy *nefeš* a pažerák sú v tomto prípade zámenné: „preto podsvetie roztvorí svoj pažerák (*nefeš*), rozšklabí svoje ústa bezodné“. Na základe tohto chápania môže prorok Habakuk povedať o nadutom mužovi: „otvára si pažerák (*nefeš*) ako podsvetie, je ako smrť, nezasýti sa“ (Hab 2, 5). Kniha Kaz 6, 7 hovorí: „všetka námaha človeka je pre jeho ústa, ale jeho *nefeš* sa tým neukojí“; paralelizmus s pojmom „ústa“ opäť naznačuje, že ide o pažerák ako orgán, ktorý vždy znovu a znovu vyžaduje svoju potrebu nasýtenia napriek tomu, že ľudskou námahou sa to nedá dosiahnuť. Príkladov sa dá samozrejme uviesť viac (Iz 29, 8; 32, 6; Prísl 13, 25; 16, 24; 27, 7 ...), zaujímavé sú však aj miesta, kde sa pojem *nefeš* vyskytuje v slovesnom tvare. Nájdeme ho napr. v 2Sam 16, 14, kde sa hovorí, že Dávid so svojím ľudom prišiel k Jordánu a tak oddychoval (*wajjinnapeš* od koreňa *npsš*). Podobne v texte Ex 31, 17 sa hovorí v liturgickom kontexte o 6 dňoch stvorenia, po ktorých si na 7. deň JHVH odpočinul (*wajjinnapaš*). Cez hrtan prechádza nielen potrava, ktorá je nevyhnutná pre život človeka, ale cez neho človek aj dýcha, čo sa stalo základom pre slovesný význam „oddychovať“ podobne ako v slovenčine. Pažerák teda vyjadruje sídlo základných funkcií nevyhnutných pre život: prijímanie potravy a dýchanie. S predchádzajúcim významom úzko súvisí pojem **túžba** vyjadrený takisto prostredníctvom slova *nefeš*. V texte Ž 35, 25 je človek predstavený vo vzťahu k *nefeš* jeho nepriateľov, ktorí ho chcú zhltnúť: „Nech si v srdci nehovorí: Ach, naša *nefeš*! A nech nehovorí: zhltnúť sme ho“. Je objektom ich túžby a nie ich pažerákom, takže napriek podobnosti v zmysle svojej výpovede sa odlišuje od predchádzajúceho významu „pažerák“. V Prísl 23, 2 sa hovorí: „Nôž si prilož na hrdlo, ak si *ba'al nefeš*. Slovné spojenie *ba'al nefeš* by sa v tomto prípade dalo preložiť ako „pán túžby“, čo je samozrejme v biblických prekladoch parafrázované voľne na základe kontextu, ako „človek majúci apetít“.

Často sa *nefeš* vyskytuje v súvislosti s koreňom *'wh*, ktorý v istých slovesných tvaroch (piel a hitpael) vyjadruje koncept intenzívnej túžby. Keď sa *'iwwat nefeš* (= túžba *nefeš*) vzťahuje na: ranú figu (Mich 7, 1), mäso (Dt 12, 15.20; 1Sam 2, 16), pitie vína a piva (Dt 14, 26), naráža sa v pojme *nefeš* opäť na pažerák ako sídlo tejto túžby. Keď sa však objektom túžby *nefeš* stáva: zlo (Prísl 21, 10), kráľovstvo (2Sam 3, 21; 1Kr 11, 37), alebo Boh (Iz 26, 9), *nefeš* je subjektom túžby (*'wh*) ako takej.

Veľmi časté je použitie *nefeš* pre charakterizovanie človeka vo svojej vášnivej túžbe, čo korešponduje s obrazom niekoho, kto zomiera od smädu. V tomto zmysle hovorí Ž 42, 2n o vysmädnutej duši: „Ako jeleň dychtí za vodou z prameňa, tak moja *nefeš*, Bože, túži za tebou“.

Silné vyjadrenie nájdeme v 1Sam 1, 15, kde Anna vzhľadom na svoju túžbu mať potomka vyznáva: „...svoju *nefeš* som vyliala pred JHVH“. Napomenutie Dt 6, 5, že človek má milovať Boha celou svojou *nefeš* znamená, že všetka túžba človeka má byť zameraná na Boha (porovn. Mk 12, 30).

V texte Ex 23, 9 nadobúda použitie výrazu *nefeš* obsiahlejší význam ako funkcia špecifického orgánu, alebo vyjadrenie aktu túžby a stáva sa sídlom stavu duše v najširšom zmysle: „Nebudeš utláčať cudzinca; dobre poznáte *nefeš* cudzinca, veď aj vy ste boli cudzincami v egyptskej krajine!“ Až v tomto prípade môžeme preložiť slovo *nefeš* ako „**duša**“, lebo sa jedná o komplexný stav cudzincových citov. Na dušu ako ústredný orgán trpiaceho človeka myslí aj Jób v 19, 2: „Dokedy chcete sužovať moju dušu a drtiť ma slovami?“

Je aj subjektom nenávisť (napr. 2Sam 5, 8) a lásky (Pies 1,7; 3, 1 – 4; tiež o JHVH: Jer 12, 7). Duša cíti smútok a plače (Jer 13, 7), ale tiež plesá a raduje sa v JHVH (Ž 35, 9).

Biblické pasáže, ktoré hovoria o „skrátení duše“ (= *qcr npš* [Nm 21, 4; Sdc 16, 16] vzťahujú sa na JHVH: Sdc 10, 16; Zach 11, 8) alebo „predĺženie duše“ (= *'rk npš*; sloveso vo forme hifil [Jób 6, 11]) určite odkazujú na pôvodný obraz krátkeho alebo dlhého dychu v pažeráku, ale v týchto prípadoch predstavujú koncept trpezlivosti resp. netrzeplivosti a výraz *nefeš* nemožno preložiť ináč ako „duša“.

Je nevyhnutným dôsledkom syntetického chápania skutočnosti, že keď sa *nefeš* viaže na orgán s funkciami nevyhnutnými pre život, vyjadruje aj **život** ako taký. V knihe Prísl. 8, 35n kde hovorí múdrosť, výraz *nefeš* má význam „život“: „Lebo kto nájde mňa, ten nájde život (*chajjîm*) a dosiahne milosť od JHVH. Kto sa však prehrešuje proti mne, ten páše voči vlastnej *nefeš* neprávosť, všetci čo ma nenávidia, milujú smrť (*mawet*)“.

Kňazské texty Lv 7, 11 a Gn 9, 4n uvádzajú do vzťahu *nefeš* ako život a krv. Táto súvislosť osvetľuje aj pasáže pre nás ináč dosť ťažko pochopiteľné, kde sa hovorí o vylievaní *nefeš* (Ž 141, 8; Iz 53, 12 - *h'rh lmwt npšw* = vylievať svoj život až k smrti). Veľmi zreteľný pre chápanie *nefeš* ako života je text Lv 24, 17: „Ak niekto udrie *nefeš* kohokoľvek, musí zomrieť. Kto udrie *nefeš* nejakého domáceho zvierata, nahradí *nefeš* za *nefeš* (= život za život).

V Prísl 3, 22 sa nachádza prípad, kde *nefeš* je daný do súvislosti so životom (*chajjîm*), ale zároveň nemôže byť preložený ako „život“: „(múdrost a rozumnosť) budú životom (*chajjîm*) pre tvoj *nefeš* a skvostom pre tvoj krk“. Je zrejme, že „život“ tu je pripísaný *nefeš*-u, a teda nemôžeme ich vzájomne stotožniť. *Nefeš* tu neznamená to, čo niekto má, ale to čo je = **osoba, individuum**. Opäť nám môžu poslužiť právne texty knihy Levitikus: „Keby nejaký Izraelita, alebo nejaký cudzinec ... jedol nejakú krv, proti takej *nefeš* obrátim svoju tvár a vytrhnem ju z jej ľudu“ (Lv 17, 10); Lv 20, 6: „A *nefeš* ktorá sa obráti na vyvolávačov duchov a na veštcov a bude s nimi modlárčiť, proti takej *nefeš* obrátim svoju

tvár a vyhubím ju z jej ľudu“; Lv 23, 30: „každú *nefeš* ktorá by v tento deň konala nejakú prácu, vyrvem z jej ľudu“. Kolektívne použitie výrazu nájdeme napr. v Gn 12, 5, kde sa hovorí o Abramovom odchode z Mezopotámie do Kanaánu: „Abram vzal so sebou svoju ženu Saraj a svojho synovca Lota a celý majetok, čo nadobudli a *ha nefeš*. V tomto použití ide o vystihnutie všetkého „personálneho“, čo Abram so sebou bral. Kolektívne použitie výrazu je významné najmä keď sa vypočítava počet potomkov: Kehata 33 *nefeš*, Zilpy 16 *nefeš*, Rachel 14 *nefeš*, Bilhy 7 *nefeš* ... (Gn 46, 15.18.22.25 atď.)

V tzv. jahvistickej správe o stvorení sa hovorí, že potom čo JHVH vdýchol do nozdier človeka dych života (*nišmat chajjîm*), človek sa stal živou bytosťou (*nefeš chajjâ* [Gn 2, 7]). Vzhľadom na predchádzajúce príklady by sa zdalo, že prívlastok „živý“ je tu nadbytočný. V texte sa však zdôrazňuje, že len dych stvoriteľa spôsobuje fakt, že človek sa stáva živou *nefeš*. Je to zároveň prvok, ktorý spája človeka s ostatnou živočíšnou ríšou, lebo aj zvieratá sú nazvané ako *nefeš chajjâ*.

**Basar** – biblické použitie výrazu *nefeš* ho uvádza do vzťahu s Bohom len v 3 zo 100 prípadov, výraz *bâsâr* sa však takto nevyskytuje ani raz. Naopak, čo sa týka zvierat, sa hovorí častejšie o ich *bâsâr* ako o *nefeš*. Metodické štúdium výrazu nás privádza k nasledovnému priradeniu významov: **mäso** – Iz 22, 13 opisuje morálnu skazu Jeruzalema slovami: „hľa plesanie a radosť, zabijajú statok a režu ovce, jedia mäso (*bâsâr*) a pijú víno: jedzme a píme veď zajtra umrieme“.

Primárne sa v tejto súvislosti o *bâsâr* hovorí ako o mäse živých zvierat. Tak napr. text Job 41,15 opisuje krokodíla: „bočné svaly jeho mäsa sú kompaktné, sú pevne usadené a nepohyblivé“.

Často sa hovorí o *bâsâr* v súvislosti s mäsom obetných zvierat (Lv 4, 11; 7, 15 – 21 atď.). V súvislosti s tým je zaujímavé, že v žiadnej inej biblickej knihe sa nehovorí o *bâsâr* viac ako v knihe Leviticus.

O *bâsâr* ako o kuse mäsa rozdielnom od kosti sa hovorí v Gn 2, 21 pri stvorení ženy z Adamovho rebra. V Job 10, 11 sa na tele rozlišujú: pokožka, mäso (*bâsâr*), kosť a šlachy – „zaodel si ma mäsom a kožou, kosti a šlachy si mi votkal“.

Pojem *bâsâr* môže označovať celú viditeľnú časť tela – **telo** vo svojej celistvosti. Evidentné to je napr. pri nariadení o očisťovaní a vysviacke levítov v Nm 8, 7: „...nech si oholia britvou celé telo (*kol bâsâr*), operú rúcho a očistia sa“.

V Ž 38, 4 sa však nejedná už len o telo viditeľné navonok, ale o celé telo ako organizmus: „pre tvoje rozhorčenie už niet v mojom tele zdravého miesta ...“; korešpondujúcim textom je Prísl 4, 22: „(slová múdrosti) sú život pre tých, čo ich nájdú a liekom pre celé ich telo (*kol basar*).

**Vyjadrenie vzťahu príbuznosti** – v príbehu o Jozefovi v Gn 37 hovorí Júda svojim bratom: „predajme ho radšej Izmaelitom a nevzťahujme naň svoje ruky! Veď je to náš brat, naše *bâsâr*“. Častejšie sa to

však vyjadruje frázou: „moja kosť a moje mäso“ (porovn. Gn 2, 23; 29, 14; Sdc 9, 2; 2Sam 5, 1; 19, 13n).

Výraz *kol bāsār* (= všetko telo) sa vyskytuje v deuterio-Izaiášovi a v Ž 136, 25; 145, 21 pre opísanie celého ľudstva. Kňazské rozprávanie v Gn 6, 17; 9, 16 hovorí o *kol bāsār* ako o celom živočíšnom svete, t.j. ľudia + zvieratá, a to v spojení s *nefeš chajjā*.

Veľmi pozitívny zmysel nadobúda pojem *bāsār* v prísľube Ez 11,19b – 20: „odstránim z ich tela (*bāsār*) srdce kamenné a dám im srdce z mäsa (*bāsār*), aby kráčali podľa mojich príkazov, zachovávali moje nariadenia a plnili ich“. Je to však v celom SZ jediné použitie termínu *bāsār* v súvislosti s pozitívnym vyjadrením sa o ľudskom konaní.

**Vyjadrenie slabosti** – signifikantným pre tento významový odtieň je text Ž 56, 5: „...na Boha sa spolieham a nebojím sa, veď čo mi môže urobiť *basar*?“ Vo v. 12 sa nachádza tá istá veta, ale miesto slova *basar* tu je slovo *’adam* (= človek). Výrazom *basar* sa tak konzekventne označuje ľudská prirodzenosť v kontraste s božskou prirodzenosťou, ako to vyjadruje napr. aj text Job 10, 4: „(hovori Bohu) Či vari ty máš oči telesné (*basar*), či tak ako hľadá človek hľadáš aj ty?“ Kniha 2Krn 32, 8 hovorí podobne o Sancheríbovi, asýrskom kráľovi: „S ním je telesné (*basar*) rameno, ale s nami je Pán, náš Boh, aby nám pomáhal a viedol naše boje“.

Ž 65, 3n hovorí o celom ľudstve (*kol bāsār*), ktoré je pred Bohom obťažené hriechom. V SZ *bāsār* neznamena len nedostatok sily u smrteľníkov, ale aj slabosť vo viere a poslušnosti Božej vôli. Sv. Pavol v liste Rimanom hovorí v tejto línii, že „v mojom tele (*sarx*) nesídlí dobro“ (Rim 7, 18).

NZ pre označenie tela adoptoval jeden termín helénskej tradície, ktorý grécky preklad SZ (LXX) používa veľmi málo, a tým je *soma*. LXX ním prekladá hebrejské slovo *g<sup>e</sup>wijjah*. Tento výraz je vo význame živého tela použitý 3-krát pre telo anjela, nakoľko *basar* by bol v tejto súvislosti nevhodný (Ez 1, 11.23 a Dan 10, 6) a 2-krát pri charakterizovaní tela ako tela otroka, slúžiaceho výlučne ako pracovný nástroj pre jeho pána (Gn 47, 18; Neh 9, 37). V ostatných výskytoch znamená vždy „mŕtve telo“. Výraz *soma* v staršej gréčtine u Homéra znamenal primárne „mŕtve telo“, ale v neskoršom období označoval žijúce telo človeka aj zvieratá a fyzické telo ako také. Označovala sa ním aj jednota ľudí, teda spoločnosť. Platón chápal *soma* hlavne v skoršom období ako väzenie pre dušu, ktorá je božského pôvodu a smrť konzekventne ako vyslobodenie duše. V neskoršom období však aj on hovoril o *soma* ako o istom nedokonalom obraze božských ideí. Jeho žiak Aristoteles chápal odlišne dušu ako niečo, čo stvára telo a dáva mu formu do podoby živej bytosti a neuznával jej božský pôvod daný zhora a nadradený telu (*soma*). Aristotelov koncept zlúčený s chápaním *soma* ako jednoty indivíduí našiel svoj výraz vo filozofii stoikov, ktorí o spoločnosti obrazne hovorili ako o jednote na sebe závislých, jednotlivých častí tela (*soma*). Môžeme tu vidieť istú paralelu s učením sv.

Pavla, keď v 1. liste Korintánom 12, 14 – 26 hovorí o Kristovom tele (*soma*) ako o jednote údov, ktorými sú jednotliví členovia cirkvi. Pavol samozrejme na rozdiel od stoikov vyjadruje vo svojom texte oveľa viac. Keby sme tu chceli hovoriť o vplyve stoického učenia na Pavla, tak len v zmysle preberania obrazu, aby ním vyjadril vlastné učenie, nezlúčiteľné s učením stoikov. Vo vzťahu k jednotlivcovi pojem *soma* u Pavla sám osebe nenesie charakteristiku dobrého alebo zlého. To závisí od toho, či ho riadi duch (*pneuma*), a vtedy sa jedná o „duchovného človeka“ (*antropos pneumatikos*), alebo svet, a vtedy sa zasa jedná o „duševného človeka“ (*antropos psychikos*; *psyche* je tu duša vystavená svojvôli a potrebám sveta, neberúc ohľad na Božieho ducha *pneuma*) [1Kor 2, 10 – 16]. Duša (*psyche*) môže byť teda nasmerovaná k hriechu a byť ním riadená; vtedy Pavol tiež hovorí o *soma* ako o *sarx*. To čo vstane z mŕtvych, je *soma pneumatikon*. Po zmŕtvychvstaní bude teda pôvodná duša (*psyche*) náležiacia nášmu pozemskému *soma psychikon* dokonale naplnená Božím duchom (*pneuma*) a stane sa neporušiteľným a večným *soma pneumatikon* (porovn. 1Kor 15, 42 – 49; 2Kor 5, 1 – 5). Ak je v tomto živote naše *soma* riadené Božím duchom, odzrkadľuje sa už tu to, čo ho čaká po vzkriesení. Telo (*soma*) a nie duša (*psyche*) je chrámom Ducha sv. (1Kor, 16,19 – 20) a celé patrí Bohu, preto tiež Pavol predstavuje *soma* ako živú a svätú obeť Bohu (Rim 12, 1).

**Ruach** sa v SZ používa najčastejšie vo vzťahu k Bohu a až druhotne vo vzťahu k stvorenstvu. Je zaujímavým faktom, že v knihe Lv sa nevyskytuje ani raz, zatiaľ čo termín *basar* ako už bolo spomínané, sa tu vyskytuje najčastejšie. Rôzne použitia slova *ruach* v SZ sú tieto:

**Victor** – prvý výskyt v tomto význame je v Gn 1, 2 hneď na začiatku Biblie. V Gn 3, 8 sa hovorí o dennom *ruach*, ktorý prichádza v Palestíne pravidelne v poobedňajších hodinách po veľkých horúčavách. Vietor je vždy Božím nástrojom: v Ex 10, 13 spomína východný *ruach*, ktorý prihnal na Egypt kobyľky; vo v. 19 ich západný *ruach* vohnal do Trstinového mora; v Ex 14, 21 silný východný *ruach* vysušil Trstinové more; v Nm 11, 31 *ruach* od JHVH privial od mora prepelice a vrhol ich na tábor.

Len výnimočne sa používa *ruach* v paralele s *basar* ako smrteľným telom, vo význame slabého vánku, ktorý odchádza a viac sa nevracia (Ž 78, 39 porovn. Iz 41, 29). Normálne sa však v takomto prípade používa termín *hebel*, ktorý vyjadruje koncept prázdneho, jalového zavnutia (porovn. Ž 62, 10; 144, 4; Kaz 1, 2 atď.); poznáme ho predovšetkým z knihy Kazateľ a v našich prekladoch je pretlmočený ako „márnosť“. *Ruach* je v kontraste s tým fenomén veľkej sily, ktorou disponuje JHVH.

U človeka je jeho *ruach* predovšetkým jeho **dych** a nie zriedkavo ho nachádzame v paralelizme s *nešama* (= dych): „Tak hovorí Boh, Pán, ktorý stvoril nebesá a rozostrel ich ... ktorý na nej dáva *nešama* ľudu a *ruach* tým, čo po nej chodia (Iz 42, 5). Iné príklady sú Iz 57, 16;

Jób 34, 14; Gn 7, 22. Text Zach 12, 1 hovorí, že JHVH založil zem a sformoval *ruach* v človeku. V drevených a kamenných modlách nie je *ruach*, čo v tomto prípade znamená, že v nich nie je dych ani žiadna životná sila (Jer 10, 14) – len keď JHVH obloží kosti mäsom, votká šlachy, natiahne kožu a dá *ruach* ako dych, telo sa stáva živé (Ez 37, 6.8 – 10.14). V 1Kr 10, 4 – 5 sa hovorí s humorom o tom, že keď kráľovná zo Sáby videla Šalamúnovu múdrosť a blahobyť, zastavil sa jej dych (= nebol v nej viac *ruach*); dych v tomto prípade vyjadruje stav duše. Keďže *nefeš* aj *ruach* sa stretávajú v činnosti dýchania, obidva koncepty tiež vyjadrujú rovnaké psychické stavy: tak ako sa hovorí o *nefeš*, že sa stal dlhý alebo krátky, sa hovorí aj o *ruach*: „dlhé nozdry (*erek 'appajim*) – veľké chápanie, krátky dych (*q'ecar ruach*) – veľké bláznovstvo. Človek s krátkym dychom je v protiklade s tým, čo má dlhý dych a ide o vyjadrenie trpezlivosti a netrpezlivosti.

V knihe Sdc 3, 10, keď zostúpi *ruach JHVH* na Otniela, vyjde do boja a zachráni Izrael. Keď prenikol Samsona (14, 6), roztrhal leva na kusy. *Ruach JHVH* tu, ako aj inde predstavuje **životnú silu a schopnosti**. Podobne sa hovorí v texte Jer 51, 11 že JHVH vzbudil *ruach* médských kráľov, lebo proti Bábelu smeruje jeho zámer ho zničiť. To, čo je tu vyjadrené v podtóne, je nezlomné odhodlanie a schopnosť niečo urobiť. Človek vo svojej plnej sile je nemysliteľný bez sily *ruach*, ktorá pochádza od Boha.

Z textu 2Kr 19, 7 vyplýva, že *ruach* môže predstavovať aj **neviditeľnú a samostatne existujúcu skutočnosť – ducha**, ktorá aj keď nie je totožná s *ruach* Boha, je v jeho plnej moci. O kráľovi Asýrie hovorí JHVH: „Hľa, ja vložím do neho ducha (*ruach*), počuje totiž zvesť, vráti sa do svojej krajiny a v jeho vlastnej krajine ho zrazím mečom“. Pôsobí teda prostredníctvom slov, ako to je aj v prípade ľživého ducha, ktorý má oklamať Achaba: „... vtedy vyšiel akýsi duch, zastal pred JHVH a povedal: ja ho podvediem! A JHVH sa ho spýtal: Ako? Odpovedal: Vyjdem a budem ľživým duchom v ústach všetkých jeho prorokov“ (1Kr 22, 21 – 23)

Význam v zmysle „**duša**“ je zriedkavý a vyskytuje sa napr. v Iz 29, 24: „Blúdiace duše (*ruach*) získajú pochopenie a reptajúci prijmú poučenie“. Zmysel „duša“ sa zdá byť aj v texte Iz 19, 3, keď hovorí o Egypte: „Bude vyprázdnená duša (*ruach*) Egypta vo svojom vnútri, jeho zámer pohltím“; nachádza sa tu synonymný paralelizmus *ruach* – zámer.

Z uvedených príkladov vyplýva, že o človeku môžeme hovoriť ako o *ruach* len ak je v nejakej forme komunikácie s Bohom. Väčšina textov pojednávajúcich o *ruach* vyjadrujú vzťah Boha a človeka ako dynamický; človek ako *ruach* je živý a koná s plnou životnou silou.

V súvislosti s pojmom *ruach* treba poopraviť niekedy prezentovaný názor, že človek sa odlišuje od zvieracej ríše práve tým, že na rozdiel od nich má *ruach*. V knihe Genesis, text 6, 17, ktorý oznamuje príchod potopy na zem, hovorí: „...lebo ja privediem na zem vody potopy, aby som zničil každé telo, v ktorom je dych života“ [(*kol basar 'ašer*



*bo ruach chajjim*) porovn. Gn 7, 15.22]. Text jasne hovorí o celom stvorenstve, t.j. o ľuďoch aj zvieratách a rozdiel medzi nimi teda nespočíva v prítomnosti alebo neprítomnosti *ruach*. Úplne explicitná je kniha Kazateľ: „...lebo údel ľudí a údel zvierat je ten istý; aj jedni aj druhí umierajú a ten istý *ruach* majú všetci (Kaz 3, 19). Je teda otázka, v čom je rozdiel medzi človekom a zvieratom? Vyššie boli opisované jednotlivé ľudské orgány – srdce, pečeň, ľadviny, ktoré sú u človeka sídlom rozumnosti, citov, túžby, morálneho vedomia, šťastia atď. Pri zmienke o zvieratách žiadnu podobnú súvislosť nenájdeme, takže napriek prítomnosti Božieho *ruach* nie sú schopné aktívnej odpovede na jeho pôsobenie a spolupráce s ním; toho je schopný len človek.

### Spoločenský aspekt človeka v dejinách biblického Izraela

Jednotlivec starého Izraela žije v rámci istého usporiadania vtedajšej spoločenskej štruktúry. Základnou jednotkou spoločnosti je rodina (*bet ab*), kde však nežijú len rodičia so svojimi deťmi, ale aj ich potomkovia, takže ide o súžitie viacerých generácií. Niekoľko takýchto veľkých rodín pospolu vytvára rod (*mišpacha*). Z textu Mich 5, 1 vyplýva, že rodina Izaia z ktorej pochádzal Dávid, bola súčasťou rodu Efrata sídliaceho v Betleheme. Spravovanie rodov bolo úlohou starších, ktorí mali aj súdne právo rozhodovania v dôležitých veciach (1Kr 21, 8n). Rody boli ďalej zoskupené do kmeňov (*šebet*) a podľa tohto zadelenia sa dávidovský rod Efrata radil do kmeňa Júdu (Mich 5, 1). V časoch pred vytvorením monarchie boli kmene kočovnými spoločenstvami, ako to jasne vidno na príklade kmeňa Dan, keď si hľadal územie (Sdc 18). Kmene so svojimi rodmi bývali každý na svojom území a ich názvy sú niekedy odvodené práve od pôvodných názvov týchto lokalít. Určite to platí o kmeňoch Júda, ktorý nesie meno pohoria na západ od Jordánu a Efraim, nesúceho zasa názov pohoria v centrálnej časti Kanaánu. Na čele kmeňov stáli vodcovia, označovaní ako *naší* (Nm 7, 2; 31, 13; 32, 2; Ex 22, 27). Spoločenstvo kmeňov tvorilo Izrael resp. Dom Izraela. Na ich čele stáli v predmonarchickom období tzv. sudcovia, ktorých úlohou bolo riešiť ťažké prípady, ktoré vtedajšie právne tradície neboli schopné objasniť v plnej miere. V monarchickom období sa stáva kráľ najvyššou súdnou inštanciou (2Sam 15, 2n; Jer 26, 10n), ale do hry vstupujú proroci, ktorí sa často stávajú žalobcami kráľov keď proti nim obhajujú Božie právo. V poexilovom období je Izrael konštituovaný ako spoločenstvo (*edah*). Vedľa miestodržiteľov, ktorí sú dosadzovaní vládnuťou ríšou Orientu, je spoločenstvo spravované veľkňazom (Ag 1, 1) a radou starších (Joel 1, 2).

Vo všetkých obdobiach Izraela bol osud jednotlivca chápaný ako súčasť osudu národa, ako jeden celok. Výrazne sa to prejavuje v texte tzv. historického kréda (Dt 26, 5 – 10), ktoré sa recitovalo pri príležitosti obetovania prvotín. Je tu plynulý prechod z rozprávania v jednotnom čísle „ja“ do množného čísla „my“ a späť: „Môj otec bol blúdiaci

Aramejčan, potom v malom počte zostúpil do Egypta a býval tam; a vzrástol na veľmi veľký, silný a početný národ. Ale Egyptania nás trápili ... my sme volali k JHVH, Bohu našich otcov, ktorý nás vypočul ... preto teraz obetujem prvotiny plodov zeme“.

### **Literatúra**

- [1] Elliger, K., Rudolph, W. (ed.): Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart 1990 (4. vyd.)
- [2] Gundry, R. H., Sôma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology. In: Society for New Testament Studies Monograph Series 29, Cambridge 1976
- [3] Nestle-Aland (ed.): Novum Testamentum Graece. Stuttgart 1981 (26. vyd.)
- [4] Wolff, H. W.: Anthropologie des Alten Testaments. München 1990 (5. vyd.)