

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra biblických věd a starých jazyků

Anna Pavlasová

**Biblický pohled na Boží povolání
vůči stvoření od jeho počátku
až po naplnění**

Diplomová práce

Vedoucí práce: Mgr. Ing. Pavel Větrovec, Th.D.

Praha 2019

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 28. dubna 2019

Anna Pavlasová

Bibliografická citace

Biblický pohled na Boží povolání vůči stvoření od jeho počátku až po naplnění [rukopis] : diplomová práce / Anna Pavlasová ; vedoucí práce: Mgr. Ing. Pavel Větrovec, Th.D. -- Praha, 2019. -- 79 s.

Anotace

Diplomová práce „Biblický pohled na Boží povolání vůči stvoření od jeho počátku až po naplnění“ zkoumá fenomén stvoření a Božího záměru s ním. Tento záměr je v práci formulován jako povolání a omezen na oblast společenství člověka s Bohem. S pomocí biblických východisek podává práce obraz Boha jako Stvořitele, představuje jeho stvořitelenskou činnost a zejména vztah mezi Stvořitelem a stvořením.

Nejprve se tak děje na základě oddílu Gn 1–3, v rámci něhož se práce snaží zjistit, zda je možné zde nalézt alespoň stopy Božího povolání ke společenství s ním adresované člověku. Obraz stvoření v Gn 1–3 je doplněn celkovým pohledem na fenomén stvoření v ostatních knihách SZ i v NZ. Vedle Gn 1–3 se příkládá zvláštní význam místům pojednávajícím o novém stvoření (novém Jeruzalémě) v Zj 21–22. Práce se snaží odpovědět na otázku, zda je možné vnímat nové stvoření jako naplnění Božího povolání ke společenství s ním vůči člověku. Důležitou součástí práce jsou komparace souvisejících míst, pojednání teologických témat a příslušné závěry, v nichž je kladen důraz na provázanost SZ a NZ a zároveň přesah NZ.

Klíčová slova

Stvořitel, stvoření, povolání, Boží záměr, společenství, Genesis, Kniha Zjevení

Abstract

The diploma thesis „Biblical view of God's calling to creation from the beginning to fulfillment“ explores the phenomenon of creation and God's purpose with it. This purpose is formulated as a calling in this thesis and is reduced to the area of communion between God and human. With the help of of biblical resource the thesis offers the image of God as a Creator, presents his creative activity and especially the relationship between the Creator and the creation.

It begins with the section of Gen 1–3, where the thesis tries to find out whether there are any traces of God's calling towards communion with Him addressed to human. The image of creation in Gen 1–3 is supplemented with the overall view of the phenomenon of creation in the other books of OT and NT. Besides Gen 1–3

substantial importance is attributed to places dealing with the new creation (New Jerusalem) in Rev 21–22. The thesis tries to answer the question whether it is possible to perceive the new creation as a fulfillment of God's calling to communion human with God. The important part of the work is the comparison of related places, the treatise on the theological topics and its corresponding conclusions, where the emphasis is placed on the connection of OT and NT and the overlap of NT.

Keywords

Creator, creation, vocation, God's purpose, communion, Genesis, The Book of Revelation

Počet znaků (včetně mezer): 173 175

Poděkování

Mé co nejsrdečnější poděkování náleží vedoucímu práce Mgr. Ing. Pavlu Větrovcovi, Th.D. za jeho vynikající doprovázení, podnětné informace, inspirativní rady a veškerou podporu během psaní této práce.

Obsah

Úvod	8
1. Vymezení pojmu „Boží povolání“ ve vztahu ke stvoření a výskyt fenoménu v Písmu	9
2. Rámcová exegeze Gn 1–3 doplněná o detailní exegezi relevantních míst.....	12
2.1. Gn 1,1–2,4a neboli první příběh o stvoření.....	12
2.1.1. Styl popisu a hlavní cíl oddílu Gn 1,1–2,4a	12
2.1.2. Struktura a stručný obsah oddílu Gn 1,1 – 2,4a.....	13
2.1.3. Úvod ke stvořiteltské činnosti (Gn 1,1–2).....	13
2.1.4. Šestidenní stvořiteltská činnost se sedmým dnem odpočinku (Gn 1,3–2,4a)	15
2.2. Gn 2,4b – 3,24 neboli druhý příběh o stvoření a o hříchu.....	24
2.2.1. Struktura a charakteristické rysy vyprávění Gn 2,4b–3,24	24
2.2.2. Podrobnější výklad textu Gn 2,4b–25	27
2.2.3. Podrobnější výklad textu Gn 3,1–24	33
3. Obraz povolání stvoření v Písmu svatém SZ i NZ	43
3.1. Stvoření ve SZ.....	43
3.1.1. Žalmy.....	45
3.1.2. Jób.....	47
3.1.3. Kazatel.....	49
3.1.4. Přísloví.....	49
3.1.5. Sírachovec	50
3.1.6. Kniha moudrosti	51
3.1.7. Izajáš.....	53
3.2. Stvoření v NZ	55
3.2.1. Synoptická evangelia.....	55
3.2.2. Evangelium podle Jana.....	55
3.2.3. Skutky apoštolů	56
3.2.4. Novozákonní listy.....	57
4. Obraz stvoření v knize Zjevení.....	60

4.1.	Literární druh, dějinný kontext a autorův cíl	60
4.2.	Stvoření v Zj	61
4.2.1.	Nové stvoření (Zj 21,1–22,5)	64
5.	Biblicko – systematický pohled na témata, která vyšla z předchozích rozborů – porovnání textů	67
5.1.	Porovnání tématu stvoření v Gn 1,1–2,4a a Zj	67
5.2.	Porovnání tématu stvoření v Zj a Gn 2,4b–3,24	68
5.3.	Nové stvoření jako naplnění starého stvoření	69
	Závěr	71
	Seznam použitých zkratk	75
	Seznam literatury	78

Úvod

Záměr práce

Předmětem práce je téma Božího povolání stvoření ke společenství s jeho Tvůrcem, jak je lze nalézt v Písmu. Jakkoli je téma stvoření širší, předpokládá se zaměření především na člověka a lidskou společnost.

Popis fenoménu vychází z reprezentativních míst SZ i NZ, především z oddílu Gn 1–3, který je vnímán jako základ všech výpovědí o stvoření v Písmu, proto se tomuto oddílu práce věnuje podrobněji. Při rozboru příslušných biblických perikop bude použito především historicko-kritické a narativní metody.

Nejprve je zkoumán obraz Stvořitele a jeho stvořitelské činnosti, jak o něm zpravuje první příběh o stvoření (Gn 1,1–2,4a), následně druhý příběh o stvoření (Gn 2,4b–25) a poté příběh o hříchu (Gn 3,1–24). Na základě vybraných dalších míst SZ i NZ týkajících se tématu stvoření je předložen materiál, který dává nahlédnout obraz Stvořitele a stvoření v jeho celistvosti na pozadí Písma. Práce se koncentruje na vztah Stvořitele vůči stvoření, zvláště vůči člověku a snaží se nalézt stopy nebo výslovné zmínky o Božím povolání člověka ke společenství s ním v rámci zkoumání tématu stvoření v Písmu.

Vedle oddílu Gn 1–3, který tvoří východisko výpovědi o vztahu Stvořitele vůči člověku, se práce zvláště věnuje místům pojednávajícím o stvoření v Zj, kde je také řeč o novém stvoření, jež se snaží práce nahlédnout ve světle celkového obrazu stvoření v Písmu. Komparace oddílu Gn 1–3 s tématy o stvoření v Zj zjistí, jaký je vztah mezi těmito texty a určí, zda je možné pojímat koncept nového stvoření a v rámci něho i myšlenku nového Jeruzaléma v Zj jako naplnění Božího povolání ke společenství s Bohem vůči člověku.

1. Vymezení pojmu „Boží povolání“ ve vztahu ke stvoření a výskyt fenoménu v Písmu

Sloveso קָרָא či jeho řecký ekvivalent καλεῖν lze přeložit jako povolát, předvolat, volat či pojmenovat.¹ Následující text se zaměří na výskyt těchto sloves v Písmu. Jelikož jde o poměrně frekventovaná slovesa, budou uvedena jen ta místa ve SZ i NZ, která jsou nejvíce reprezentativní pro cíl práce. Text se tedy zaměří pouze na výskyt těchto sloves, kde je jejich podmětem Bůh ve vztahu vůči stvoření.

S tímto slovesem se lze nejprve setkat v Gn 1,5.8.10, kde jej ČEP překládá jako „nazvat.“ Bůh nazývá světlo dnem, tmu nocí (Gn 1,5), klenbu nazývá nebem (Gn 1,8), souš zemí a vody moří (Gn 1,10). Tato jednotlivá díla stvoření shrnují celek stvořeného světa. Vrcholem stvoření je člověk, jehož pojmenování v Písmu nechybí (Gn 5,1–2).

Pojmenování či povolání může mít v těchto místech význam vyhlášení stvoření za Boží vlastnictví nebo zpečetění Boží stvořitelství. Jméno je totiž v hebr. mentalitě natolik spojeno s bytím nositele, že mít jméno znamená existovat a nemít ho se rovná neexistenci. Text nevylučuje kombinaci těchto dvou významů. V úvahu navíc připadá další význam – dát skrze jméno jeho nositeli určité poslání. Podle tohoto pojetí lze vnímat Boží pojmenování světla a tmy jako určení poslání být časovým rámcem, klenby, souše a vod coby určení toho být prostorovým rámcem stvoření. Prvotním významem však zůstává Boží povolání k bytí, Božím slovem totiž stvoření nastává.

V Gn 3,9 Hospodin Bůh oslovuje člověka, neboť se zajímá o jeho stav a chce s ním udržet kontakt. V Gn 21 a 22 hlas Božího posla, za nímž se pravděpodobně skrývá samotný Hospodin, volá na člověka z nebe, aby mu zvěstoval Boží poselství (Gn 21,17–18; 22,11–12.15–18). Hospodin volá na Mojžíše, aby mu oznámil své poselství, které má předat izraelskému lidu (Ex 19,3.20–22; Lv 1,1). V Ex 24,16 zavolal Hospodin na Mojžíše, aby s ním přebýval v tajemném oblaku na svaté hoře (Ex 24,16–18). Naopak v Nu 12,5–9 jsou adresáty Božího zavolání Áron a Mirjam, vůči nimž Hospodin projevuje svůj hněv.

Hospodin volá opakovaně na Samuela (1S 3,4.6.8.10), protože čeká, že mu jeho služebník odpoví, až poté mu může sdělit své rozhodnutí (1S 3,10–14). Boží zavolání na

¹ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. 4. vydání. Praha: Kalich 2006, s. 154, heslo: קָרָא.

Samuela vedoucí k rozhovoru s ním znamená pro Samuela v konečném důsledku povolání k prorocké službě (1S 3,20).

Boží povolání ve významu zaměření člověka k určitému poslání se významně projevuje v Abrahamově příběhu. Bůh povolal Abrahama (srov. Iz 51,2), původně Abrama (Gn 11,26), uzavřel s ním smlouvu (Gn 17,1–4) a dal mu nové jméno *Abraham* (Gn 17,5) znamenající *otec množství*. Abrahamovo nové jméno vystihuje nové povolání, které mu Bůh určil a to být otcem „hlučícího davu pronárodů“ (Gn 17,5). V Gn 35,9–10 se Bůh zjevuje Jákobovi a dává mu nové jméno Izrael spolu s úkolem plodit se a množit se, aby z něho vzešel izraelský národ (Gn 35,11). Na Mojžíše Bůh volá jménem a poté mu uděluje poslání vyvést izraelský lid z egyptského otroctví (Ex 3,4.10). V těchto příbězích je Boží zavolání na člověka či dar nového jména spjato s posláním, které dává Bůh člověku. Význam jména v sobě ukrývá poslání, které bylo dáno nositeli jména. Změna životního povolání proto vyžaduje i změnu jména.

V Ex 33,19 se nachází *אֶקְרָא*, které ČEP překládá jako *vyslovím*. Sloveso *אֶקְרָא* se zde objevuje ve spojení s vlastním Božím jménem – *יְהוָה*. Sám Hospodin zde Mojžíšovi slibuje, že před ním vysloví své jméno a že jej bude předcházet jeho dobrota. Vlastní Boží jméno zjevuje Boží podstatu, kterou je Boží zachraňující láska. Boží lid, který se nazývá Hospodinovým jménem (Nu 28,10), tak může zažívat blízkost Božího společenství (Ex 33,14).

SZ vypráví o lidu, který byl povolán k tomu, aby byl ve společenství s Bohem. Toto povolání, které je vlastně vyvoláním z řady, začalo u Abrahama (Gn 12,1–3) a pokračovalo v Izákovi (Gn 21,12) a jeho potomcích. Ve SZ jsou povolány také proroci, kteří mají za úkol připomínat Božimu lidu, že byl povolán z Boží lásky (Oz 11,1). Iz vyznává, že byl povolán Hospodínem na počátku své existence (Iz 49,1) a dále zvěstuje, že Hospodin povolává všechny lidi, nejen Izrael (Iz 41,4.9; 42,6; 46,11; 48,12; srov. 51,2; 54,6; srov. Iz 55,5). A nejen lidé jsou příjemci Božího povolání, ale také celé stvoření (Gn 1,5.8.10) povolane především k tomu, aby bylo (Iz 48,13; Mdr 1,14; 11,25).

V NZ podobně jako ve SZ se nacházejí případy, v nichž je spjato Boží povolání vůči člověku s posláním být ve společenství s Bohem a darem nového jména. Ježíš Kristus povolává své učedníky k úkolu být s ním (Mk 1,20; 3,13; 4,21; Mk 1,20). Šimonovi dává nové jméno – *Πέτρος*, které vystihuje jeho nové poslání být základem, na němž bude zbudována církev (Mt 16,18; Mk 3,16; J 1,42). Kristus ve svém podobenství o hostině

a svatebním šatě (Mt 22,1–14) vysvětluje, že je mnoho těch, kteří jsou pozvaní ke společenství s Bohem, avšak jen někteří uskuteční toto povolání (Mt 22,14).

Ve Sk se nachází myšlenka Bohem povolaného lidu z pohanů a také povolání k úkolu, který vposledku spočívá ve společenství s Bohem (Sk 15,14; 16,10; srov. Sk 2,39; 13,2). Ve Sk 2,39; 13,2 a 16,10 je užito slovesa *προσκαλεῖν* znamenající *volat k sobě*. Ve světle těchto veršů lze říci, že Bůh člověka volá k sobě samému. Člověk na toto Boží volání odpovídá důvěrou a poslušností vůči Bohu (Žd 9,15; Ju 1; Zj 17,14).

V nz listech je koncept Božího (Kristova) povolání rozvinut šířeji (Ř 1,6; F 3,14; 1P 1,15; Žd 9,15). Apoštol Pavel se označuje za Kristem povolaného apoštola, s jehož povoláním je spjaté pověření ke zvláštnímu úkolu (Ř 1,1; 1K 1,1; srov. Sk 13,2; 16,10). Boží povolání má vztah k ospravedlnění a oslavení (Ř 8,30) a lze říci, že jde o pozvání ke spáse (Ř 11,29; 1Te 5,24; srov. 1P 1,15) vztahující se na všechny lidi (Ř 9,24). Motivem Božího povolání je pouze Boží milost (Ga 1,6; 2Tm1,9). Nz pisatel zmiňuje, že křesťané jsou Bohem povoláni k účasti na jeho slávě (1Te 2,12; 2Te 2,14; 1P 5,10; 2P 1,3), k tomu být dědici požehnání (1P 3,8–9), k životu v pokoji (1K 7,15; Ko 3,15) a svobodě (Ga 5,13), k posvěcení (1Te 4,7), svatosti (Ř 1,7), naději (Ef 4,4) a věčnému životu (1Tm6,12; srov. Sk 11,18). Nadřazeným pojmem všech těchto dílčích povolání je povolání ke společenství s Kristem (1K 1,9). 1P 2,9 lze vnímat jako potvrzení skutečnosti povolání ke společenství s Bohem.

O skutečnosti Božího povolání člověka ke společenství s ním svědčí 1J. Svatopisec zmiňuje, že cílem zvěsti 1J je podíl na společenství s Bohem Otcem a s Božím Synem (1J 1,3). Niterné společenství Boha a člověka, které je úkolem člověka, popisuje 1J jako bytí/zůstávání člověka v Bohu a Boha v člověku (1J 2,5–6.14–15.24.27–28; 3,6.24; 4,13; 5,20).

2. Rámcová exegeze Gn 1–3 doplněná o detailní exegezi relevantních míst

2.1. Gn 1,1–2,4a neboli první příběh o stvoření

2.1.1. Styl popisu a hlavní cíl oddílu Gn 1,1–2,4a

Celým SZ se táhne jako červená nit' prvek protestu proti náboženským soustavám starého Předního Orientu. Sz pisatelé totiž měli zkušenost s jediným Bohem, který zcela přesahoval falešné bohy spjaté s přírodním děním a závislé na člověku a jeho službách. Tak i první příběh o stvoření světa má tento silně polemický ráz zaměřený proti tehdy známým kosmogoniím. V Gn 1,1–2,4a se odráží rozvinutí myšlenky jediného Boha, jemuž neodmyslitelně náleží mandát být jediným Stvořitelem veškerenstva. K vývoji tohoto konceptu přispělo až období babylonského zajetí, ze kterého pravděpodobně autor Gn 1,1–2,4a pochází. Biblický autor proto záměrně používá některé prvky staroorientálních představ o stvoření světa, aby s těmito představami polemizoval, vyvrátil je a sdělil vlastní teologické poselství. Se stejným cílem jsou někdy tyto blízkovýchodní představy selektivně vypuštěny a na jejich místo zavedeny obrazy nové.²

Autor přitom zcela přirozeně používá slovníku a obrazné řeči, které byly v jeho době známé, neboť autorovi současníci jsou zamýšlenými adresáty textu. Text první zprávy o stvoření si jasně klade za cíl poukázat na skutečnost, že Bůh bytostně přesahuje stvoření. Stvořitel je od stvoření jasně oddělen – jak řekne, tak se i stane, nijak se ho nedotýká, je na jiné úrovni.

Tento způsob podání stvoření světa se zcela liší od popisu vzniku světa z pohledu moderních vědeckých disciplín, které užívají zcela jiných metod, slovníku, pracují pouze s empirickými daty a krom toho mají především jiné cíle než sdělit zkušenost víry, jako je tomu u svatopisce. Není proto potřeba ve jménu pravdy nastolit identickou shodu mezi příběhem o stvoření světa v Gn 1,1–2,4a a vědeckými hypotézami o vzniku vesmíru. Cílem vyprávění o stvoření je výpověď, že Bůh je jediným Stvořitelem celého světa, což je sdělení určené k tomu, aby bylo prožíváno ve víře a v životě Božího lidu.

² Biblická zpráva se např. vyhýbá popisu stvoření na způsob plození, Bůh totiž není v představě svatopisce pohlavní bytostí. Ze stejného důvodu je v popisu stvořitelské činnosti vynechána postava družky, která v některých Blízkovýchodních představách figuruje po boku božstva mužského pohlaví. Bůh tvoří zcela sám, bez závislosti na někom jiném.

Boží lid tyto pravdy víry slavil při liturgii, k níž má text Gn 1,1–2,4a zřejmý vztah. Text vykazuje rysy kněžského pramene, neboť ve vyprávění sehrává výraznou roli světlo, což může vést k závěru, že byl text užíván při svátcích světla – *chanuka*. Světlo je stvořeno prvního dne a čtvrtého dne velká a malá světla, která mají sloužit jako znamení pro svátky. O liturgickém rázu textu vypovídá také číslo sedm opakující se v kompozici a samotný popis stvoření, které je možno chápat jako vícedenní oslavu – z Božích úst vychází jeho slovo a veškerá činnost spěje k sedmému dni, který je dnem odpočinku Stvořitele a stvoření.

2.1.2. Struktura a stručný obsah oddílu Gn 1,1 – 2,4a

Struktura

Úvod: vv. 1–2 obsahují zásadní sdělení, že Bůh je Stvořitelem nebe a země povstávající z temnot a vod.

1. den: vv. 3–5 – Stvoření světla a oddělení světla od tmy.

2. den: vv. 6–8 – Stvoření klenby a rozdělení vod.

3. den: vv. 9–13 – Bůh určuje pevné hranice vodám a tvoří tak souš, kterou následně pokrývá rostlinstvem.

4. den: vv. 14–19 – Stvoření nebeských těles.

5. den: vv. 20–23 – Stvoření vodních a okřídlených živočichů.

6. den: vv. 24–31 – Stvoření zemských živočichů; poté člověka.

7. den: 2,1–3 – Bůh ustal ve stvořitelské činnosti, kterou dosud konal a vyhláší 7. den dnem odpočinku.

Závěr: 2,4a – Rodopis nebe a země.

2.1.3. Úvod ke stvořitelské činnosti (Gn 1,1–2)

Gn 1,1 podává hlavní teologické poselství textu prvního příběhu o stvoření, že Bůh je jediným Stvořitelem celého světa. Gn 1,1 lze vnímat jako nadpis k perikopě, čemuž napovídá i to, že jeho první slova jsou zároveň titulem knihy v židovské tradici.³ Skutečnost, že jediné Bůh je Stvořitelem světa, je vyjádřena slovesem אֱלֹהִים, jehož podnětem je v Písmu vždy jen Bůh.

³ אֱלֹהִים neboli „na prvopočátku“ či „na počátku.“

Stvořitel je v textu označován jménem אֱלֹהִים – *'Ēlōhīm*, které je obecné, což souzní s Božím univerzálním dílem stvoření.⁴ Užitím obecného *'Ēlōhīm* se autor zřejmě vymezuje proti pohanským mýtům, ve kterých stvořitelská božstva téměř vždy vystupují pod určitým jménem.⁵ Jméno je v textové jednotce (tedy do 2,4a) užito celkem 35 krát; jedná se tedy o nejčastěji užívané slovo, což spolu s tím, že jde o první jmenovanou osobu v Písmu poukazuje na Boží jedinečnou a zásadní úlohu.

Boží dílo stvoření je v Gn 1,1 označované jako „nebe a země.“ Jde o protikladné části, které spolu označují celek světa,⁶ a tak ukazují na skutečnost, že z Boží stvořitelské činnosti se nic nevymyká. Pod pojmy „nebe a země“ si však autor přirozeně, vycházející z dobové mentality, představuje zemi jako jakýsi překlopený zdeformovaný talíř plující na moři, do jehož dna jsou zapuštěny hory jako pilíře země, nad kterou se klene kupolovitá obloha (Ž 24,2; 104,5). Pohané věřili, že nebe a země jsou božstvy, které jim vládnu, i když je možné si je jistým způsobem podmanit. Podobně je tomu s dnešními lidmi, kteří se v marné víře ve všemocnost svého poznání snaží ovládat přírodní síly, i když často propadají pověrám a fatalismu. Lidé v každé době jsou adresáty radostné zvěsti, že nebe a země jsou dílem laskavého Boha, který tvoří podmínky pro život a sounáležitost se svým stvořením, o nějž se nepřestává starat.

Ještě předtím než Bůh stvořil světlo, svá ostatní díla a do světa vnesl řád, byl svět v představě svatopisce místem nicotným a prázdným,⁷ jakoby zaplaveným hlubokými vodami⁸ nacházejícím se v temnotě. Byl tak zcela neobyvatelným a nepřístupným životu, k němuž se z vlastních sil nemůže žádným způsobem rozvinout. Pro konkrétní uvažování starých Izraelitů je představa stvoření z ničeho příliš abstraktní. Z toho důvodu se biblický autor uchyluje k obrazům chaosu a temnoty, nad nimiž se vznáší životodárný Duch Boží, který dalece převyšuje negativně opisovaný beztvary a nicotný prostor a proměňuje ho v život pouze svým slovem. Vyprávění se tak liší od mytologií, které předpokládají nějaký materiál, z něhož se při dalším vývoji rozvíjí něco vyššího. Bůh však nepotřebuje nic takového, jeho stvoření je nesrovnatelně jiné.

⁴ Slovo i přes svůj tvar v množném čísle má povětšinou význam jednotného čísla jako je tomu v Gn 1,1–2,4a, kdy se jméno zpravidla váže na sloveso v jednotném čísle. Výjimku tvoří „učňme“ v Gn 1,26.

⁵ BÍČ, Miloš, a kol. *Výklady ke SZ I*. 1. vydání. Praha: Kalich, 1991, s. 17.

⁶ Tvoří tzv. merismus.

⁷ Slova תהו ובהו znamenají doslova nicotu a prázdnotu.

⁸ Vody ve v. 2b jsou základem příštího moře (v. 10).

2.1.4. Šestidenní stvořitelická činnost se sedmým dnem odpočinku (Gn 1,3–2,4a)

Od Gn 1,3 následuje systematický popis Boží stvořitelické aktivity kompozičně strukturovaný do sedmi dnů s použitím ustálených a opakujících se formulí,⁹ které mají svůj zvláštní význam.

Formule „Bůh řekl“¹⁰ se v textu opakuje celkem desetkrát.¹¹ Z Božích úst vychází příkazy,¹² vyjadřující především vůli, ať jeho stvoření je, doplněné častokrát o úlohu, která je dotčenému stvoření Bohem přidělena.

Tvoření skrze mluvení je dominujícím typem stvořitelické činnosti odlišné od většiny stvořitelických mytologií, ve kterých bývá řeč např. o teogonii. V tomto příběhu o stvoření se Stvořitel zcela liší od svého stvoření, nevzniká tak jako ono, Bůh vše předchází a je původcem všeho. Bůh také není nucen na rozdíl od jiných božstev obhajovat svou vládu zápasy s protibožskými silami, neboť žádná jiná síla se mu nemůže rovnat, stačí jen jeho slovo. Možnou podobnost lze nalézt v egyptské mytologii, ve které tvoří božstvo Ptah vše, co je, s pomocí magického zaříkávání, naproti tomu Bůh prostě vyřkne své slovo a stane se.

O přesném naplnění se Božího slova vypovídají věty: „A bylo...“ (Gn 1,3) nebo „A stalo se tak.“¹³ V textu se dohromady vyskytují sedmkrát. Jelikož číslo sedm je v židovské tradici číslem plnosti, lze usuzovat na to, že mají význam dokonalého naplnění se Božího slova. Také slova, která následují po Božím příkazu a shodují se s ním (např. v Gn 1,11–12), potvrzují přesné uskutečnění Božího vyřčeného slova. V těchto opakujících se formulacích se objevují slovesa: „učinil“¹⁴ nebo „stvořil.“¹⁵ Pojmy jsou zaměnitelné a jejich hlavní funkcí je výpověď, že celý svět je Bohem stvořený.¹⁶ Častěji jsou užity tam, kde je nutné zdůraznění, že se jedná skutečně o díla stvořená Bohem.¹⁷ Vypovídají také o propojení Boží řeči s Božím konáním. Bůh tvoří skrze své slovo. Tvůrčí

⁹ Tyto opakující se formulace, které se v textu vyskytují, jsou typické pro žánr tzv. hymnické prózy.

¹⁰ Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29.

¹¹ Desítka je v židovské číselné symbolice číslem dovršeného celku.

¹² Podobně jako je tomu v dekalogu neboli deset slov či příkazů vzešlých od Boha.

¹³ Gn 1,7.9.11.15.24.30.

¹⁴ V Gn 1,7 Bůh učinil klenbu, Gn 1,16 dvě veliká světla a hvězdy (pojem použit dvakrát), V Gn 1,25 zemskou zvěř. V Gn 1,31 se vztahuje pojem „učinil“ na veškeré stvořitelické dílo.

¹⁵ V Gn 1,21 stvořil Bůh vodní a okřídlené živočichy, v Gn 1,27 člověka (sloveso je zde použito tři krát, čímž se chce zřejmě zdůraznit stvořenost člověka Bohem).

¹⁶ Gn 1,1: „stvořil Bůh nebe a zemi“; Gn 1,31: „všechno, co učinil.“

¹⁷ Např. v Gn 1,16 při stvoření nebeských těles je pojem použit dvakrát, na rozdíl od Gn 1,25, kde je sloveso „učinil“ pouze jednou, i když se zde píše o stvoření vícero druhů zemské zvěře. Opakované sloveso chce zřejmě zdůraznit stvořenost nebeských těles, podobně jako je tomu v případě stvoření člověka v Gn 1,27.

sílu slova, v eminentní míře slova Božího, vyjadřuje hebr. význam výrazu דְבַר – *slovo*, které lze někdy překládat i jako *děj*.¹⁸

Oddělování (hebr. hifil *b-d-l*) jakožto další druh Boží stvořitelské aktivity připadá na první až čtvrtý den. Prvního dne rozděljuje Stvořitel světlo a tmu (Gn 1,4), druhý den vody pod klenbou a nad ní (Gn 1,7); třetího dne odděluje souš od vody (Gn 1,9) a v den čtvrtý je oddělen den od noci (Gn 1,14) či světlo od tmy (Gn 1,18). V mezopotámských mýtech je rozdělení vod projevem bojů mezi božstvy. V první zprávě o stvoření jde o nenásilný akt jediného Boha bez přítomnosti jiných sil či božstev. Oddělení má za cíl zavést ve stvoření řád, tedy určit pevné hranice mezi světlem a tmou v jejich střídání a zamezit vodám, aby zaplavovaly zemi, neboť stvoření bez řádu by se vrátilo v jeho prvotní chaotický stav (Gn 1,2).

S nazýváním hebr. *q-r-* se do popředí dostává opět Boží slovo. Bůh nazývá světlo dnem a tmu nocí (Gn 1,5), klenbu nebem (Gn 1,8), souš zemí a vody moři (Gn 1,10). Sloveso אָרַךְ, jak již bylo řečeno v první kapitole, má v Písmu mnoho významů. Lze jej přeložit jako *pojmenování* či *povolání*. Oba dva pojmy mají několik společných prvků. Jak udělení jména, tak i povolání je v hebr. mentalitě formou uplatnění vlády nad pojmenovaným nebo povoláním. Konkrétní jméno i povolání jsou spjaty s určitým úkolem, který pojmenovaný či povoláný dostal. Díla stvoření den a noc, které jsou časovým rámcem a nebe, zem a moře, které tvoří prostorový rámeček celého světa, dohromady shrnují celek stvoření, nad kterým má Stvořitel svrchovanou moc a které Bůh povolává k životu a zároveň k určitému úkolu.

Poté co Bůh stvoří své dílo,¹⁹ hledí na něj a hodnotí jej jako „dobré.“²⁰ Celek svých děl má dokonce za „velmi dobrý“ (Gn 1,31). V textu se fráze nachází celkem sedmkrát, stvoření je tedy ve své podstatě zcela dobré. Autor tak zamítá možnost, že zlo by snad mohlo být stvořené Bohem a jde proti dualistickým systémům, ve kterých jsou dobro a zlo dva rovnocenné principy existující ve světě. Také se zde uvádí na pravou míru výlučný Boží nárok určovat, co je a co není dobré (Gn 3,5.22). Hodnocení „dobré“ či „velmi dobré“ je výrazem toho, že Bůh ve svém stvoření nachází zalíbení, neboť ono odpovídá jeho záměrům. Původním zaměřením stvoření je být v sounáležitosti vůči

¹⁸ PÍPAL, B. *Hebrejsko-český slovník*, s. 39, heslo: דְבַר.

¹⁹ Jde o každé jednotlivé dílo krom nebe (Gn 1,6–8), u kterého není výslovně zmíněno, že Bůh jej vidí jako dobré. Je možné, že hodnocení v Gn 1,10 lze připočíst ke druhému stvořitelskému dni jako k celku, tedy i k obloze.

²⁰ Gn 1,4.10.12.18.21.25.

Bohu, cokoli nebo kdokoli může být totiž dobrý jedině ve vztahu k Bohu (srov. Mk 10,18).

Po stvořitelské činnosti Bůh žehná svému stvoření. Nejprve živočichům vodním a okřídleným (Gn 1,22), následně člověku (Gn 1,28) a poté sedmému dni (Gn 2,3).

Zbývající formulí je formule vymezující čas den po dni.²¹ Prvního dne Bůh tvoří světlo skrze své slovo. Toto podání chce zdůraznit, že k tomu, aby vzniklo světlo, Bůh nepotřebuje žádný jiný zdroj (např. slunce) než své slovo, aby se světlo stalo.²² Světlo nazývá Bůh dnem a tmu nocí, čímž tvoří časový rámec střídání dnů, ve kterých bude vytvářet svá díla. Stvoření je tak zasazeno do časového rámce jednoho týdne, ve kterém autor promýšlí celé dílo stvoření den po dni. Proti pohanské víře, že čas je neúprosným vládcem, biblická zvěst vnímá čas jako Bohem stanovený řád, a dokonce dar pro stvoření.

Druhého dne dává Bůh klenbě nejen bytí ale i úlohu: má oddělovat vody spodní od těch horních, a tak být jakousi hrází, která vodám zabraňuje zaplavit zemi. Tento obraz souvisí se starověkou představou země, nad kterou visela pevná polokoule zadržující horní vody. Nebe totiž skýtalo několik sfér, přičemž v té nejbližší zemi byl prostor ukrývající přírodní živly jako je vítr, blesky, hromy nebo vody, ze kterých v otvorech v klenbě mohl téct déšť na zem. Vyšší sféry zabydloval Bůh s nebeskými bytostmi. Na spodních vodách, o kterých je v textu řeč, se nacházela souš upevněná pilíři k základům země. Spodní vody byly nebezpečným podzemním světem.²³ Obloha²⁴ je v biblickém pojetí svědectvím o Boží péči, neboť je povolána k tomu, aby chránila před deštěm a záplavami prostor obývaný člověkem. Stejně tak je svědectvím o Boží starostlivosti i souš, která vznikne tím způsobem, že jsou vodám Stvořitelem vytyčeny hranice (Gn 1,9). Takto společně slouží obloha i souš Bohu, nejsou tedy soupeřícími světy, jak hlásaly různé filosofické a náboženské systémy.

Na Boží příkaz získávají vody své hranice, čímž je vytvořen prostor pro život rostlin, zemských živočichů i člověka. Pohanský svět přisuzoval vodstvu, rostlinstvu a především stromovi magickou sílu, v první zprávě o stvoření jsou však vody, kterým

²¹ Gn 1,5.8.13.19.23.31. V závěru první zprávy o stvoření je část věnovaná zvláště sedmém dni: Gn 2,2.

²² BIČ, M. a kol. *Výklady ke SZ I*, s. 20: „Starozákonní podání chce na tomto místě zdůraznit, že k tomu, aby vzniklo světlo, Stvořitel nepotřebuje žádný objekt, žádné slunce...“

²³ Prostory vodních živočichů byly neprozkoumané a samotní vodní živočichové byli starověkému člověku a jsou i tomu dnešnímu záhadou (většina vodní plochy, která se nachází na naší planetě není dodnes prozkoumána). Navíc byl vodní živel životu nebezpečný a šeol býval v představách judaismu situován do míst pod zemí.

²⁴ Slovo עֲקֵי – klenba z Gn 1,6 dostane v Gn 1,8 pojmenování מְקוֹשֶׁת – nebe. V Gn 1,1 jde o duchovní prostor, v Gn 1,8 o „kovovou“ membránu, která odděluje vody dole od vod nahoře. S pokrokem náboženského poznání tento rozdíl spíše narůstá.

byly určeny hranice i rostliny svědectvím o Boží lásce vůči stvoření, neboť mu takto zajišťuje podmínky k životu.

Popis čtvrtého dne se z našeho pohledu tématicky přibližuje dni prvnímu, neboť v obou dvou dnech se nachází téma světla a času. Prvního dne bylo stvořeno světlo, které bylo nazváno dnem, čtvrtého dne tvoří Bůh nebeská tělesa, která mají sloužit jako znamení časů. Úsek Gn 1,14–19 věnující se stvoření nebeských těles je zatím nejdelší, což poukazuje na jeho zvláštní význam. Izrael i Judu ovlivňoval po staletí asyrský a babylónský kult, jehož součástí byla astrální božstva a věštecké praktiky jako je např. astrologie (srov. Da 2). Pro většinu národů starověkého Blízkého východu byly slunce, měsíc a hvězdy božstvy, které řídily lidský osud.²⁵ Praktiky hvězdopřevectví jsou proto ve SZ odsouzeny,²⁶ neboť jsou vnímány jako zrada vůči Bohu a vztah s ním silně narušují.²⁷ Toto pozadí měl autor Gn jistě na mysli, když se o stvoření slunce, nebe a hvězd podrobněji rozepisoval a v každé větě kladl důraz na to, že jsou pouhým stvořením vzniklým z vůle jediného Boha. Na tuto skutečnost poukazuje i jejich označení, jsou pouhými „světly.“ Nejsou označeny běžným hebr. názvem pro slunce a měsíc, neboť by mohly být narážkou na akkadského slunečního boha Šamaše nebo kanaanského boha měsíce Jaricha. Nebeská tělesa dostávají od Boha úkol; mají osvětlovat den a noc,²⁸ být znamením času (časů, dnů a let – Gn 1,14b) a svítit nad zemí. Světla tak mají sloužit člověku, nikoli vládnout nad ním (astrologie). Astronomické jevy určovaly židovský kalendář, náboženské svátky a bohoslužebné chvíle, čímž plnily úlohu stanovenou Bohem. Je zde poukaz na svátek šabat, který je požehnán sedmého dne (Gn 2,3).

Pátého dne byli stvořeni živočichové ve vodách i na obloze. Ve druhém dni se popisované téma podobá dni pátému – druhého dne byly oblohou rozděleny vody. Je možné, že velcí netvoři (Gn 1,21) odkazují na mýtické mořské obludy, které muselo božstvo porazit, aby obhájilo svou vládu před světem. Zde jsou však součástí Božího stvoření, a dokonce jsou hodnoceny samotným Bohem jako dobré.

Šestého dne vydává země živočichy (Gn 1,24). Zde lze nalézt jistou podobnost mezi stvořením živočichů a rostlinstva – třetího dne vydává tatáž zem zeleň (Gn 1,12). Od Gn

²⁵ Podobně je tomu i v moderní společnosti, v níž se lze nezdědka setkat s přesvědčením, že nebeská tělesa určují povahu i osud jedince, mají vliv na jeho vztahy, a proto je potřeba se podle nich rozhodovat.

²⁶ Zvláštností je příběh v Mt 2, ve kterém se objevuje betlémská hvězda. Je potřeba rozlišit, že μάγοι z Mt 2 byli Peršané a nemohli se řídit Tórou, tedy postupovali v rámci jim dostupného poznání.

²⁷ Dt 18,10; Iz 47,12; Jb 38,33.

²⁸ Čtvrtého dne slunce či měsíc v představě svatopisce den a noc nepůsobí – v tomto významu tedy den a noc neoddělují, pouze osvětlují. Oddělování v prvním dni (Gn 1,4), je potřeba odlišit od toho ve dni čtvrtém (Gn 1,14.18).

1,26 se biblický autor rozsáhle věnuje stvoření člověka, rozsah textu vypovídá o jeho významnosti, člověk je vrcholem stvoření.

První část v. 26 je výjimečná ze dvou důvodů: v předešlém textu se nevyskytuje to, že by Bůh před stvořením nějaké skutečnosti oznamoval svůj záměr, což poukazuje na osobitý vztah, který má Bůh vůči člověku. Druhým důvodem je, že Stvořitelův záměr je vyjádřen slovesem, které je v první osobě množného čísla.

Starověcí komentátoři jako např. Filón Alexandrijský nebo moderní komentátoři jako např. J. Skinner či G. von Rad považují sloveso נִצְוּנוּ – *učinme* za případ, ve kterém se Bůh obrací na svůj nebeský dvůr, tedy na anděly (srov. Gn 3,22; 2Kr 22,19; Jb 1,6; Ž 29,1; Iz 6,8).²⁹ V. 26 je pak možné vnímat jako sdělení Stvořitele upozorňující andělský dvůr na vrchol stvoření, který je v člověku. V Barnabášově listě či u sv. Justina se lze setkat s výkladem, který vidí v tomto plurálu náznak Ježíše Krista nebo celé Trojice. Většina moderních systematiků však nepřijímá tvrzení, podle kterého by biblický autor pohlížel na Boha v křesťanském vnímání. Podle D. J. Clinese či G. F. Hasela se Bůh v tomto plurálu obrací na svého Ducha, který je přítomný na počátku stvoření (Gn 1,2).³⁰

Nelze s jistotou odvodit, stojí-li jako partner sdělení andělů, jiná Boží osoba uvnitř jediného bytí, vtělená Moudrost nebo někdo jiný. Moderní komentátoři se však shodují na tom, že biblický autor jistě nemohl myslet na to, že partnerem Božího sdělení by bylo jiné božstvo, je tak zcela zavrženo polyteistické vnímání Gn 1,26. Použití slovesa נִצְוּנוּ ve v. 27 v singuláru naznačuje skutečnost, že Bůh pracoval na stvoření člověka zcela sám. Možnost, že se Bůh v plurálu obrací na někoho jiného však tuto skutečnost nevylučuje jak ukazuje např. Jb 38,4.7.

V úvahu připadá varianta, podle které se Bůh v tomto plurálu obrací k sobě samému. Badatelé jako např. C. F. Keil nebo A. Dillmann navrhovali pojmout tvar jako plurál vznešenosti. Proti tomu argumentoval P. Jouon tím, že tzv. *pluralis majestaticus* se neváže na slovesa v množném čísle, ale na zájmena (srov. Gn 3,22; Iz 6,8) a navrhl, že jde o plurál vnitřního uvažování – tzv. *pluralis deliberativus*. U. Cassuto vnímá tento plurál jako vyjádření dodávání si odvahy (srov. Gn 11,7; Ž 2,3).

²⁹ WENHAM, Gordon J. *Genesis 1–15*. Word biblical commentary, vol. 1, Waco, (Texas): Word Books 1987, s. 27.

³⁰ Tento výklad je však možný jen pokud, je termín רוּחַ přeložen jako *duch*, nikoli jako *vítr*, což je další možná varianta překladu tohoto termínu.

Pro označení člověka je poprvé ve v. 26 užito slovo אָדָם – základním významem je člověk, také je možné hebr. slovo překládat i jako vlastní jméno Adam nebo lidstvo, tyto dva poslední významy jsou však závislé na kontextu. Významy אָדָם se v textu Gn 1–4 jeví mnohdy zaměnitelné. Tato zaměnitelnost může být záměrná, Adam jakožto první člověk je totiž reprezentantem celého lidstva.

Člověk je v popisu stvoření jediným tvorem, který je stvořený k Božímu obrazu (v. 26). Biblický autor si uvědomoval, že člověk má s živočichy mnoho společného,³¹ avšak Boží obraz, k němuž je člověk stvořen, je skutečnost, která člověka od ostatního stvoření odlišuje. Klíčovou částí v. 26 je: בְּצַלְמֵנוּ בְּדְמוּתֵנוּ. Vykladači si na tomto místě povšimli, že člověk zde není prohlašován za Boží obraz přímo, nýbrž je stvořen „k“ (Božímu) obrazu či „v“ (Božím) obraze.³² Toto povšimnutí je založeno na hebr. předložce כּ, kterou je možné vykládat účelově, tedy tak, že člověk byl stvořen, „aby byl obrazem“, jak je uvedeno v ČEP. Podle Pavla Větrovce má předpona *b^e* základní význam předložky „v“ a následující předpona *k^e*, která se váže ke slovu „podoba“ znamená „jako“, nejvýstižnějším smyslem této vazby je tedy to, že člověk byl stvořen k (Božímu) obrazu podle jeho podoby.

Původní významy slov³³ אָדָם a דְמוּתָא jsou vzájemně zaměnitelné. V kontextu v. 26 pravděpodobně slovo „podoba“ následuje „obraz“, aby byla upřesněna nuance termínu „obraz.“ Pro pochopení těchto dvou pojmů z v. 26 a 27, tak jak je chápal autor první zprávy o stvoření, je potřeba najít jejich další použití v rámci Gn.

Nejbližší paralelou je Gn 5,3, i když jsou zde slova obraz a podobenství v opačném pořadí: בְּדְמוּתוֹ בְּצַלְמוֹ – *k podobenství podle obrazu*. Mluví se zde o tom, že Adam zplodil „syna ke své podobě, podle svého obrazu.“ Kvůli Gn 5,3 a skutečnosti, že fyzický obraz je nejčastějším významem אָדָם, existuje výklad, že být obrazem podle podoby Stvořitele spočívá ve fyzické podobnosti. Toto tvrzení je však problematické pro důraz na nehmotnost a neviditelnost Boha, silně přítomný v celém SZ a o to problematičtější je v exilní literatuře, ke které patří perikopa Gn 1,1–2,4a. Dále zde stojí fakt, že SZ vnímá

³¹ Bůh žehná vodním živočichům a létavcům (Gn 1,22) podobně jako člověku (Gn 1,28). Člověk je stvořen ve stejný den jako živočichové žijící na souši (Gn 1,24–27). Zvířatům stejně tak jako lidem dává Bůh pokyny ohledně stravy (Gn 1,29–30).

³² V hebr. textu je: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּצַלְמֵנוּ בְּדְמוּתֵנוּ. Tedy doslova: „učiníme člověka v našem obraze podle naší podoby.“

³³ ČEP originální významy vystihuje českými pojmy: „obraz“ a „podoba.“

člověka v jeho celistvosti, tedy Boží obraz se musí týkat celého člověka, ne jen jeho fyzické anebo duchovní stránky. Také je potřeba zdůraznit, že v Gn 5,3 jde o podobu mezi člověkem a člověkem, avšak v. 26 a 27 se týká podobnosti, která je pravděpodobně mezi Bohem a člověkem.³⁴ Z toho důvodu se ve v. 26 a 27 nemůže jednat o podobnost fyzickou, ale o podobu týkající se celého člověka.

Další paralelou je Gn 9,6, kde je výraz *b^ecelem* až na zájmenný sufix stejný jako v Gn 1,26. V Gn 9,6 se mluví o důsledku být obrazem Boha – lidský život je posvátný. Zmaření života člověka se v nejvyšší míře dotýká samotného Boha, protože člověk mu náleží, neboť byl učiněn k jeho obrazu.

Obraz a podobu Boží ve v. 26 je potřeba vnímat především v kontextu celého verše, kde souvisí s posláním, které uděluje Bůh člověku: vládnout nad veškerým stvořením (v. 26b). Podobně zachycuje tuto myšlenku např. Ž 8, kde velikost člověka spočívá v tom, že mu Bůh svěřil vládu nad stvořením. Obraz a podoba Boží v této perspektivě činí člověka představitelem Boha na zemi. Funkce Božího představitele spočívá ve spravování stvoření se starostlivostí jako Bůh. V egyptských a asyrských textech jsou popisováni králové jako obraz božstva. Jejich funkce spočívala v tom, že byli zástupci božstva na zemi. Zdá se, že autor Gn rozšiřuje tuto představu na celé lidstvo, nejen král, ale každý člověk nese obraz Boha a je jeho zástupcem na zemi. Tímto výkladem však nemusí být vyčerpány oblasti podobnosti, které mohl mít biblický autor v rámci Gn 1,26 na mysli. Jak Bůh tak i člověk vidí, slyší, mluví a oba dva odpočívají sedmého dne (Gn 2,1–3). Zřejmě se však nejedná o specifické podobné rysy, které má výhradně člověk společné s Bohem, neboť i živočichové vidí, slyší, mluví (Gn 3,1) a odpočívají sedmého dne (Ex 20,10). Podobnost mezi člověkem a Bohem spočívá spíše v oblasti vůle, rozumu a vlastního svobodného rozhodování, což je specifický rys lidských bytostí, kterým se liší od živočichů a který mají společný s Bohem. Nepodobnost mezi Bohem a člověkem je však větší. Bůh není vidět, člověk ano; Bůh je původcem stvoření, člověk ne; člověk je omezený, pro Boha naopak není nic nemožné, je transcendentní.

Obrat „Boží obraz“ je potřeba zařadit do souvislosti s podobnými obraty jako je „Boží ruka“, „Boží ústa“ apod. Tyto antropomorfismy odkazují na Boží činnost. „Boží ruka“ znamená, že „Bůh jedná“, „Boží ústa“, že „Bůh mluví.“ Podstatné jméno „obraz“ je proto v kontextu podobných antropomorfismů třeba vnímat jako výraz pro činnost zobrazování

³⁴ Některé skutečnosti v textu Gn mohou naznačovat, že člověk je kopií něčeho, co má božský obraz, ne nutně, že člověk přímo je obrazem Boha samotného.

Boha. Člověk je tedy stvořen k tomu, aby zobrazoval Boha. Otázkou je, jakým způsobem má Boha zobrazovat. V kontextu v. 26 připadá v úvahu oblast spravování stvoření, v níž se člověk podobá Stvořiteli, který se moudře stará o stvoření. Lze tedy říci, že má člověk zobrazovat Boha svým jednáním, podobně jako Ježíš Kristus, dokonalý Boží obraz (Ko 1,15), zjevuje Boha svým jednáním (J 14,8–10). Schopnost člověka podobat se Bohu na úrovni lidského jednání se odráží v častých výzvách ke svatosti v Písmu.³⁵ Poznámka pod čarou ke slovu „obraz“ v Písmu ČEP dodává, že obrazem je naznačena schopnost člověka žít ve společenství s Bohem. Toto pojetí navazuje na výklad, který navrhoval především K. Barth. Pojetí říká, že „obraz“ (v. 26) vypovídá o schopnosti člověka být ve vztahu k Bohu. Niterné společenství s Bohem je základem pro zobrazování Boha v jednání, ať už jde o spravování stvoření nebo o svatost života.

V. 27. opakuje podstatné sdělení v. 26. Opakující se sloveso אָרַץ vyjadřuje pisatelův silný důraz na stvořenost člověka mající původ v Bohu. O člověku se tu mluví jako o אָדָם. Jde o slovo označující člověka, o kterém se dále mluví v jednotném čísle: אִישׁ – „ho“ a potom v množném čísle: אֲנָשִׁים – „je“ vztahujícím se k novým pojmům v textu: זָכָר וּנְקֵבָה – „muž a žena.“ Stvoření člověka jako muže a ženy odkazuje na pohlavní rozdílnost³⁶ lidí a zjevuje požehnání plodnosti, které má být ohlášeno ve v. 28.

Ve v. 28 je Boží požehnání adresované lidem – muži a ženě, velice podobné jako to, které je proneseno ve v. 22 nad zvířaty. Rozdíl je však v tom, že ve v. 22 je vyřčeno jako příkaz, avšak ve v. 28. mluví Bůh přímo k lidem, což ukazuje opět na osobní vztah Boha a člověka. Požehnání se týká také panování nad zvířaty. Ve v. 28 je vyjádřena Boží vůle, která si přeje svazek muže a ženy, jenž je otevřený plodnosti. Proti tomuto Bohem chtěnému a požehnanému vztahu muže a ženy, který je otevřený potomstvu, se staví jakékoli jiné nepřirozené formy vztahů (Lv 18,6–18.22–23) a kultury plodnosti stojící proti důvěře v Boha. Jelikož člověk byl stvořen k obrazu Božímu, je vrcholem celého stvoření, a proto má vládnout nad stvořením. Člověk nemá vládnout nad světem svévolně jako marnivý král, avšak jako Bůh, tedy jako starostlivý správce, který s láskou ochraňuje zemi.

³⁵ Lv 11,44–45; 19,2; 20,7.26; Nu 15,40; Mt 5,48; L 6,36.

³⁶ Rozdílnost může být chápána i v dalších oblastech. Je možné mluvit o psychologické, fyziologické, anatomické i duchovní komplementaritě mezi mužem a ženou. Oni pak spolu naplňují Boží projekt člověka – *'adam*.

Ve vv. 29–30 se Bůh ukazuje jako pečující Stvořitel, neboť zabezpečuje člověka i živočichy potravou. Lze vidět rozdíl v popisu stvoření zde oproti mýtům starověkého Blízkého Východu (např. akkadský mýtus *Enúma eliš*), kde se píše o tom, že stvořením člověka měli bohové za cíl, aby lidé pracovali namísto nich a zaopatřovali jim potravu. Člověku dává Bůh za pokrm byliny a plody stromů, veškerým zvířatům jsou dány za potravu pouze byliny. Text patrně zachycuje myšlenku původního rajskeho stavu, který se obešel bez zabíjení živočichů kvůli potravě. Ozvěnu tohoto tvrzení lze vidět také u proroků, kteří vykreslují budoucí stav stvoření jako pokojné soužití všech tvorů (Iz 11,6–8; 65,25; Oz 2,18). Budoucí stav je tak vnímán jako obnova původního stavu.

Vystupňovaný výraz דָּבָר טוֹב מְאֹד – „velmi dobré“ (v. 31) vztahující se na celé stvoření vyjadřuje plnou pozitivitu stvořeného světa, který zatím nepropadl hříchu (srov. Gn 3) i Boží radost nad tímto světem. Proti tomuto pohledu stojí kontrastní pozdější postoj Božího zklamání nad hříchem zkaženým světem (Gn 6,12).

Sedmý den se výrazně liší od předchozích šesti dnů a tvoří souhrnný závěr k Božímu stvořenému dílu. Bůh sedmého dne přerušil své dílo, ne protože by byl unavený jako člověk po těžce odvedené práci (Iz 40,28), ale jelikož touží být v pokojném společenství se svým stvořením. Bůh tomuto dni požehnal, oddělil jej a posvětil svým odpočínutím (Ex 20,11). Sedmý den se tak stává první svatou věcí v Písmu³⁷ pro svůj zvláštní vztah vůči Bohu. Stejně tak jako je vyvolený lid národem odděleným a lidem svatým (Ex 19,6) kvůli svému vztahu ke Svatému (Iz 6,3; 12,6. Ž 22,4).

V. 4a obsahuje výraz תִּלְדוּת , který se v Gn vyskytuje celkem desetkrát³⁸ a zpravidla vždy ohraničuje určitý děj. Tento pojem je poprvé v Gn 2,4a použit ve spojení s pojmy nebe a země, v ostatních výskytech v Gn se váže na rodokmen osob (Gn 5,1; 11,10) nebo na příběh potomků citované osoby (Gn 11,27; 25,19 atd.). V souvislosti s těmito ostatními výskyty, se může v Gn 2,4a jednat o formuli uvádějící popis „zrození“ celého stvoření, jehož je Bůh Otcem.

³⁷ Na rozdíl od tehdy známých mezopotámských mýtů, ve kterých je sedmý den nešťastný.

³⁸ Ve 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12; 25,19; 36,1 (36,9); 37,2.

2.2. Gn 2,4b – 3,24 neboli druhý příběh o stvoření a o hříchu

2.2.1. Struktura a charakteristické rysy vyprávění Gn 2,4b–3,24

Struktura inspirovaná G. J. Wenhamem³⁹

1. scéna – 2,4b–17: vyprávění – Hospodin Bůh je jediný aktér, člověk je (pasivně) přítomen.
2. scéna – 2,18–25: vyprávění – Hospodin Bůh je hlavní aktér, člověk má menší roli, živočichové a žena jsou pasivní.
3. scéna – 3,1–5: dialog – had a žena.
4. scéna – 3,6–8: vyprávění – muž a žena.
5. scéna – 3,9–13: dialog – Hospodin Bůh, muž a žena.
6. scéna – 3,14–21: vyprávění – Hospodin Bůh je hlavní aktér, člověk má menší roli,⁴⁰ had a žena jsou pasivní.
7. scéna – 3,22–24: vyprávění – Hospodin Bůh jediný aktér, člověk je (pasivně) přítomen.

Následující text pojedná o formě příběhu Gn 2,4b–3,24 a poté se zaměří na jeho uspořádání. Bude se zabývat především rozdíly a podobnostmi, které lze najít mezi Gn 1,1–2,4a a Gn 2,4b–3,24, biblickým textem a blízkovýchodními mýty, aby vynikly specifické rysy Gn 2,4b–3,24.

Druhý příběh o stvoření (Gn 2,4b–25) má narativní formu stejně tak jako první vyprávění o stvoření (Gn 1,1–2,4a). Ve vyprávění o pádu v Gn 3,1–3,24 se vesměs střídají dialogické a narativní popisné pasáže.

Rozvržení stvořitelské činnosti do dnů v Gn 1,1–2,4a umožnilo najít v textu přehlednou strukturu na rozdíl od Gn 2,4b–3,24, kde text plyne spontánně. Změna aktérů, situace a činnosti v Gn 2,4b–3,24 pomůže rozlišit v textu koncentrickou strukturu ze sedmi prvků neboli (výše zmíněných) scén. Scény vykazují vzájemnou propojenost: 1. scéna souvisí se 7., 2. se 6. a 3. s 5.; 4. scéna stojí ve středu, neboť představuje hlavní část příběhu.

V první a poslední scéně je Hospodin Bůh jediným a zároveň hlavním aktérem. I když je v těchto scénách přítomen člověk, je zcela pasivní. V této části se příběh v Gn 2–3 podobá vyprávění v Gn 1, kde Bůh vystupuje též jako jediný a hlavní aktér a stvoření je

³⁹ WENHAM, G. J. *Genesis 1–15*, s. 50.

⁴⁰ Zdá se, že menší role muže spočívá v tom, že na rozdíl od ženy a hada, kteří jsou jen adresáty trestu za hřích, se muž dostává ve 3,20 na chvíli ke slovu a pojmenovává ženu.

pouze pasivně přítomno. V Gn 2–3 se mimo první a poslední scénu objevují vedle Hospodina Boha postavy s menší rolí (2. a 6. scéna), jinde vystupují postavy bez Hospodina Boha (3. a 4. scéna). V 5. scéně se ukazuje opět Hospodin Bůh jako hlavní aktér, vedle něhož stojí ostatní postavy jako jemu podřízené. První a poslední scéna má svou charakteristickou slovní zásobu, výrazy jako jsou *na východě, strom života, zahrada Eden* nebo *obdělávat* se objevují pouze v těchto dvou scénách. V první scéně je řečeno, že Hospodin Bůh člověka postavil do zahrady v Edenu (Gn 2,8). V poslední scéně jej ze zahrady vyhnal (Gn 2,23). Ústředním bodem vyprávění Gn 2–3 je jako v příběhu Gn 1 vztah mezi Bohem a člověkem, sekundárně jde o vztah mezi mužem a ženou, člověkem a zbytkem stvořením. Těmto vztahům dává Gn 1–3 pevný řád. V Gn 2–3 je tento aspekt hierarchie ve vztazích více rozvinut než je tomu v Gn 1. V Gn 2–3 vystupuje Hospodin Bůh jako Stvořitel, který se iniciativně stará o blaho stvoření, má výjimečný vztah s člověkem (Gn 2,7), kterého nadřazuje nad živočichy (Gn 2,19–20). Muž má autoritu nad ženou (Gn 3,20),⁴¹ která je mu zároveň rovnocennou partnerkou (Gn 2,18.24). Tento ideální stav v řádu stvoření popisuje 2. scéna. 6. scéna ukazuje opačný stav, nastává zhroucení vztahů mezi Hospodinem Bohem a stvořením i v rámci stvoření. Mezi lidmi a hadem je nepřátelství, vztah muže a ženy je narušen hříchem, na posledním místě v hierarchii se objevuje Hospodin Bůh. Scény 3 a 5 jsou dialogické, jejich tématem je okusení ovoce ze stromu poznání dobra a zla. Hierarchie autority, která byla stanovena ve 2. scéně a potvrzena v 5., je ve 4. scéně převrácena, hlavní autoritou je had, poté žena, muž a na konec až Hospodin Bůh.

Podobně jako Gn 1 i Gn 2–3 vykazuje podobnost s blízkovýchodními mýty. Myšlenky stvořeného člověka, který je spjatý se zemí i s božstvem a dobře napojeného ráje, v němž žijí bohové a nacházejí se v něm zázračné rostliny, jsou motivy společné mýtům starověkého Orientu. V mnohém se však Gn 2–3 (stejně tak jako Gn 1) od blízkovýchodních mýtů liší, především ve způsobu, jakým je prezentován Hospodin Bůh a jeho činnost. Hospodin Bůh vystupuje v Gn 2–3 jako Stvořitel tvořící svět zcela svobodně a v naprosté nezávislosti na stvoření, s člověkem má však výjimečný osobní vztah. Takto je Stvořitel popisován i v Gn 1. Na rozdíl od Gn 1 však Gn 2–3 zachycuje některé Boží jednání odlišnými obrazy. V Gn 1 je Bůh zcela transcendentní vůči stvoření, v Gn 2–3 má Hospodin Bůh těsný vztah s člověkem, který je vyjádřen skrze četné

⁴¹ Je potřeba rozlišit dvojí pojmenování, u každého jde o něco jiného: poprvé o sounáležitost ženy s lidským rodem (2,23), podruhé o nadvládu nad ženou a o její plodnost (3,20).

antropomorfismy. Hospodin Bůh tvoří člověka a živočichy na způsob činnosti hrnčíře (Gn 2,7.19.22) a prochází se po zahradě (Gn 3,8). Další odlišností mezi Gn 1 a Gn 2–3 je Boží jméno. Na rozdíl od Gn 1,1–2,4a, kde je Stvořitel označován obecným jménem אֱלֹהִים – 'Ēlōhîm, v Gn 2,4b–3,24 je označován kombinovaným jménem יְהוָה אֱלֹהִים – Hospodin Bůh. Výjimku tvoří dialog mezi ženou a hadem v Gn 3,1b–5, kde je užito obecné Boží jméno 'Ēlōhîm, zřejmě proto, že v tomto rozhovoru a především z úst hada pokusitele nemělo zaznít osobní jméno יְהוָה. Toto kombinované jméno je ve SZ vzácné a vyskytuje se především v Gn 2–3, proto zde jeho užití musí mít zvláštní význam. Podle J. L'Houra biblický autor užívá tohoto označení, aby vyjádřil své přesvědčení, že יְהוָה je Hospodin blízký Izraeli, který je zároveň Bohem ('Ēlōhîm) celého stvoření.⁴² Tento výklad se osvědčuje v Ex 9,30 obsahující יְהוָה אֱלֹהִים, kde jde o to dokázat, že יְהוָה není jen národním božstvem Izraele, ale jediným Bohem, který vládne nad celým světem. Jméno יְהוָה אֱלֹהִים vystihuje přesvědčení, že Stvořitel je Bohem celého světa a zároveň smluvním partnerem Izraele, proto se toto jméno neobjevuje v dialogu hada a ženy, jelikož Bůh, o kterém ti dva mluví, je zlovolný a vůči lidem nepřátelský. Toto vnímání Boha je zcela odlišné od charakteru יְהוָה אֱלֹהִים.

Vyprávění v Gn 2–3 spolu s vyprávěním v Gn 1 má funkci, jakou měly i starověké mýty, vysvětluje skutečnosti běžného života: vznik světa a lidí, manželství, práce, zla, bolesti a smrti. První část Gn 2,4 původního hebr. textu: אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, který je možné přeložit takto: *toto jsou dějiny nebe a země, jak byly stvořeny*, naznačuje, že dění i postavy, o kterých vypráví Gn 2–3 jsou reálné jako příběhy patriarchů a patriarchové samotní.⁴³ Potvrzení, že Gn 2–3 je skutečnou historií však neznamená vnímat Gn 2–3 jako historii v moderním smyslu slova. Mezi Gn 2–3 a moderním pojetím historie je rozdíl ve vyjadřování a chápání skutečností jako jsou svět, dějiny atp. Zatímco pro moderního spisovatele je typické popisovat své myšlenky v abstraktní teologické terminologii (Bůh stvořil svět dobrý, avšak člověk ho zkazil svou neposlušností vůči Bohu), pro biblického autora je typické se vyjadřovat pomocí konkrétních obrazů a symbolů.

⁴² WENHAM, G. J. *Genesis 1–15*, s. 57.

⁴³ Srov. WENHAM, G. J. *Genesis 1–15*, s. 54.

2.2.2. Podrobnější výklad textu Gn 2,4b–25

Někteří exegeté (např. H. Gunkel, S. R. Driver) tvrdí, že Gn 2,4b–6 vypráví o původním stavu stvoření jako o vyschlé poušti a jde o dobu chaosu (nezřízených vod) v Gn 1,2; jiní exegeté (např. C. F. Keil, B. Jacob) mají za to, že Gn 2,4b–6 předpokládá stvoření v Gn 1 a mluví stavu země před tím, než ji člověk obdělával.⁴⁴ V Gn 2,5 se však jasně mluví o tom, že původní stav země bez zeleně předchází Boží aktivitě na této zemi. Hospodin Bůh zde vystupuje jako hlavní správce stvoření, který má zemi zavlažovat. Mezi Hospodinem Bohem a člověkem je vztah spolupráce, starostí člověka je zemi obdělávat. V Gn 2,6 je řeč o příležitostné záplavě – תַּבַּח , která napájí zem. Podle M. Biče tento výraz zřejmě souvisí s akkadským *edû* – *záplava, povodeň*; je tedy možné, že záplava v Gn 2,6 ukazuje na prvotní chaos podobně jako propastná tůň a vody v Gn 1,2.⁴⁵ M. Bič dále tvrdí, že vody zdola byly pro starověkého Izraelce připomínkou chaotického prastavu světa před stvořením nebe a země, znal totiž babylonskou mytologii o obludné Tiámat představující prvotní chaos, jež byla nakonec přemožena bohem stvořitelem – Mardukem. Proto požehnání přichází jedině od vod shora (Gn 2,12a). Co zavlažily vody zdola, mohlo vydat jen chaotické protibožské plody. Podle tohoto výkladu by se druhý příběh o stvoření podobně jako ten první vymezoval vůči starověkým mýtům s cílem ukázat, jak Hospodin Bůh představy těchto mýtů přesahuje. Aniž by Hospodin Bůh bojoval s chaotickými silami, přemáhá je a vytváří podmínky k životu. G. J. Wenham však vnímá spojení hebr. תַּבַּח s akkadským *edû* jako problematické a předkládá názor, že תַּבַּח je pramenem podzemních vod.⁴⁶ Důvod, proč i přes tento hojný zdroj vody je země v Gn 2,5a popisována jako neúrodná osvětluje Gn 2,5b, kde stojí, že úrodnost země závisí především na Boží aktivitě, se kterou spolupracuje člověk. Prosperita země závisí na společenství člověka s Hospodinem Bohem.

Ve druhém příběhu o stvoření je člověk stvořen jako první. Oproti tomu je člověk v prvním příběhu o stvoření stvořen jako poslední. Obě dvě zprávy však přikládají stvoření člověka význam vrcholu stvoření, i když tak činí odlišným způsobem. První zpráva o stvoření tak činí především rozsáhlostí popisu stvoření člověka. Poslední místo ve stvoření vypovídá o tom, že k němu celé stvoření spělo. Druhá zpráva věnuje stvoření člověka krátký úsek textu, je však významný tím, že člověk zaujímá ve stvoření přední

⁴⁴ WENHAM, G. J. *Genesis 1–15*, s. 57.

⁴⁵ BIČ, M. a kol. *Výklady ke SZ I*, s. 29.

⁴⁶ WENHAM, G. J. *Genesis 1–15*, s. 58.

místo, živočichové jsou stvořeni až po člověku (Gn 2,19). V Gn 2 je pro člověka užito označení אָדָם stejně tak jako v Gn 1. V Gn 2 je však člověk ještě více spjatý se zemí – אֲדָמָה, kterou má obdělávat (Gn 2,15). Boží tvůrčí akt je při stvoření člověka v Gn 2,7 a živočichů v Gn 2,19 popisován slovesem יָצַר – *uhnětl* (ČEP). Jde o sloveso typické pro práci hrnčíře s hlínou. Člověk se „stává živou bytostí“ tak, že Hospodin Bůh tvoří „člověka, prach ze země“ a vdechuje mu „do chřípí dech života.“ Podle M. Biče je překlad „z prachu země“ podmíněn starověkou orientální představou, podle níž je člověk vymodelován z hlíny, avšak biblické podání užívá termínu „prach“, podle něhož se modelovat nedá.⁴⁷ Tato skutečnost spolu s akuzativní předložkovou vazbou poukazuje na to, že v případě „prachu“ nejde o označení materiálu, ale vlastnosti člověka, který je „prach ze země“ (Gn 3,19; srov. Ž 30,10). Tento popis vypovídá o lidské křehkosti a spjatosti se zemí.

Na druhé straně je člověk oživen Božím dechem. Hospodin Bůh člověka vyvyšuje nad veškerým stvořením, neboť pouze ke člověku mezi všemi tvory se Hospodin Bůh při stvoření takto sklání. Popis stvoření člověka v Gn 2,7 vyjadřuje, že člověk je vázán ke hmotě – je podřízen zákonitostem hmoty a zároveň oživen dechem života z úst samotného Boha – je tedy také ve vztahu k němu. J. Heller uvádí, že vazbu נְשַׁמָּתָהּ יִיָּם lze přeložit jako „dýchání (všech) živých.“⁴⁸ Smyslem původního hebr. textu je říci, že každý, kdo dýchá a vykazuje tak, že jím proudí dech či Duch, je živý. Život tedy není v biblickém pojetí jen důsledkem jednorázového zásahu Ducha, nýbrž se děje, když dýcháme – když v nás proudí Duch.⁴⁹ Slovo נֶפֶשׁ – duše je v hebr. myšlení původně nádobou na krev, později metonymicky se stává i názvem pro hrdlo (Ž 69,2) a poté pro individualizovaný život (Ž 30,4). Tento výraz ve SZ označuje každého tvora, v němž je krev (Gn 7,21–24). Jelikož se však v textu Gn 2 stává skrze Boží dýchání živou bytostí jen člověk, i když i živočichové jsou živými bytostmi, jde zde zřejmě o něco víc, co chce být výrazem נֶפֶשׁ vyjádřeno. Na to poukazuje židovská symbolika polibku jakožto výměny dechu a duše – zbožný žid umírá Božím polibkem, kterým vrací Bohu to, co od něj přijal na začátku života – Boží dýchání. Život člověka je od začátku do konce v kontextu tohoto vnímání

⁴⁷ BIČ, M. a kol. *Výklady ke SZ I*, s. 30.

⁴⁸ HELLER, Jan – Martin PRUDKÝ. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 23.

⁴⁹ HELLER, J. – M. PRUDKÝ. *Obtížné oddíly*, s. 24.

rytmem komunikace s Bohem, „neboť v něm žijeme, pohybujeme se, jsme“ (Sk 17,28). Bůh povolal člověka k životu ve společenství s ním, což znamená úkol volit v každém rozhodnutí život, který je jedině ve společenství s Bohem (Gn 2,17; Dt 30,15.19; Am 5,6; Ez 18,32).

Od v. 8 se celý děj Gn 2–3 odehrává v zahradě v Edenu na východě, kterou vysadil Hospodin Bůh. Ve jménu Eden je možné slyšet názvuk slova עֵדֶן znamenající rozkoš (srov. Ž 36,9).⁵⁰ Hospodin Bůh staví člověka do místa rozkoše, která spočívá v tom, že je zde člověk v Boží blízkosti. Eden je na jiných místech v Písmu zmiňován jako úrodná a zavodněná oblast se stromy na východě (Iz 51,3; Ez 31,9; 36,35). Zmínka o východu⁵¹ a prvky úrodnosti, životodárných vod i stromů jsou symbolem Boží přítomnosti. Zahrada v Edenu se tak jeví jako prostor či stav Boží životodárné blízkosti. Sloveso נָשָׂא, které ČEP překládá jako *postavil* (v. 8b), znamená také *určil*.⁵² Hospodin Bůh tedy člověku určil žít v Boží blízkosti.

Strom – עֵץ (v. 9) je stvořen Hospodinem Bohem podobně jako člověk (v. 7) i živočichové (v. 19) *ze země* – הָאֲדָמָה. Pro starověký Východ (především pro národy kočující nebo žijící na okraji pouště) byl strom symbolem života. Ve staroorientálních bájích se vyskytuje strom života na nedosažitelném místě, v Gn 2 je však pro člověka dostupnou možností života. SZ zmiňuje strom života jako symbol: moudrosti (Př 3,18), ovoce spravedlivého (Př 11,30), splnění touhy (Př 13,12) a mírného jazyka (Př 15,4). V Sír 19,19 je řeč o ovoci ze stromu nesmrtelnosti, které budou sklízet ti, kdo činí, co se líbí Bohu. V mudroslovné literatuře je tedy život v jeho plnosti spojován se správným jednáním. V životě podle Boží vůle spočívá opravdový život (srov. Gn 2,17; 3,22). O stromu poznání dobrého a zlého (v. 9) není nikde jinde ve SZ řeč. Existuje několik navrhovaných výkladů tohoto slovního spojení.

Interpretace obhajovaná K. F. R. Buddem vidí ve stromu poznání dobrého a zlého morální schopnost rozlišování mezi dobrým a zlým.⁵³ Proti tomu lze říci, že se zdá nesmyslné předpokládat, že člověk tuto schopnost neměl před tím než mu Hospodin Bůh

⁵⁰ BIČ, M. a kol. *Výklady ke SZ I*, s. 31.

⁵¹ Údaj „na východě“ evokuje myšlenku Boží přítomnosti, neboť na východě vychází slunce (světlo) a světlo je běžnou biblickou metaforou pro Boží zjevení.

⁵² PÍPAL, B. *Hebrejsko-český slovník*, s. 168, heslo: נָשָׂא.

⁵³ WENHAM, G. J. *Genesis 1–15*, s. 63.

přikázal nejíst z daného stromu a že ji získal prostřednictvím okusení ovoce ze stromu poznání.

Podle D. Kidnera jde o příležitost k praktickému poznání důsledků splnění nebo nesplnění Božího příkazu.⁵⁴ Jelikož člověk neuposlechl Boží příkaz, získal praktickou zkušenost se zlem a tím i jeho teoretické poznání. Argumentem pro tento názor je skutečnost, že ve SZ má sloveso poznat nejen teoretický, ale i praktický význam (Gn 4,1.17.25). Protiargumentem je, že strom nabízí poznání, které je vlastní pouze Hospodinu Bohu (Gn 3,5.22).

Zcestný se jeví výklad, podle něhož znamená poznání dobrého a zlého sexuální poznání (M. Weinfeld). V Gn 1–2 není náznak, že by sexuální poznání bylo vyhrazeno Hospodinu Bohu a bylo negativní pro člověka. Bůh naopak žehná lidem, aby byli plodní a množili se (Gn 1,28) a nahota v Gn 2,25 patrně nemá sexuální význam.

Podle další teze (J. Wellhausena a G. von Rada) tvoří dobro a zlo merismus vyjadřující univerzální poznání – vševědoucnost. Tento výklad koresponduje s tím, že jde o poznání příslušící pouze Bohu (Gn 3,5.22). Proti této interpretaci však stojí fakt, že po okusení plodu ze stromu poznání dobrého a zlého, člověk neznal všechno, např. svoji zodpovědnost za spáchaný hřích, muž a žena svalovali vinu jeden na druhého, i na hada (Gn 3,12–13). Je však otázkou, zda toto svalování viny je opravdu plodem neznalosti odpovědnosti za osobní jednání. Sám Hospodin Bůh v Gn 3,22 připouští, že po okusení plodu ze stromu poznání „je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé.“

Výklad pocházející od U. Cassuta a C. Westermanna tvrdí, že strom poznání dobrého a zlého představuje moudrost.⁵⁵ V mudroslovné literatuře náleží moudrost pouze Bohu (Jb 15,7–9; 40; Př 1,7; 30,1–4). Usilovat o ní bez ohledu na Boha znamená nemít vůči němu bázeň (Př 1,7). Bez této bázně před Hospodinem jednal např. král Týru, který byl podle Ez 28 vyhnán z Edenu kvůli své pýše, neboť se označoval za moudrého jako Hospodin Bůh sám (Ez 28,6.15–17).

Další interpretace vnímá strom poznání dobrého a zlého v legalistickém kontextu (W. M. Clark).⁵⁶ Boží zákon se v ráji omezuje na jediný příkaz: „ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez“ (17a). Za jeho přestoupení podobně jako za přestupek jiných

⁵⁴ DUBOVSKÝ, Peter a kol. *Komentár k SZ I*. 1. vydání. Trnava: Dobrá kniha, 2008, s. 133.

⁵⁵ DUBOVSKÝ, P. a kol. *Komentár k SZ I*, s. 134.

⁵⁶ DUBOVSKÝ, P. a kol. *Komentár k SZ I*, s. 134.

Božích přikázání hrozila smrt (srov. 17b). Boží zákon byl v celém kontextu dějinné zkušenosti Izraele nedotknutelný,⁵⁷ což nahrává tomuto výkladu.

V. 10 popisující řeku, která napájí zahradu, připomíná v. 6, ve kterém záplava napájí celou zem. Zde je však řeka nezbytností, aby zahrada se svým stromovím byla úrodnou zemí. Stejně tak jako strom života je i řeka ve v. 10 dalším symbolem životodárné síly, která pochází z Boží přítomnosti. Tato řeka se rozděluje ve čtyři toky (vv. 11–14). Číslo čtyři je symbolem kosmické celistvosti, což podtrhuje skutečnost, že každá rajska řeka teče do jedné ze čtyř světových krajin. Zahrada je v rámci této symboliky v centru světa a přináší životodárnou úrodu celému tehdy známému světu. C. Westermann tušil za zeměpisnými údaji řek jejich genealogickou úlohu, která sloužila k vytvoření vztahu minulých skutečností k těm přítomným (v době biblického autora).⁵⁸ Tehdy známé národy jsou v popisu vv. 10–14 ve vztahu s jejich vodními zdroji v prvotních dějinách.

Termíny **הַזָּהָב** – *zlato*, **הַבְּדֵלֶת** – *vonná pryskyřice* a **אֶבֶן הַשֹּׁהַם** – *kámen karneol* (Gn 2,11–12) figurují v popisu výzdoby svatostánku, chrámu (Ex 25,6–7; 1Pa 29,2) a kněžského oděvu (Ex 28,8–9). Jména dvanácti kmenů Izraele byla vyryta do dvou karneolů a vsazena do zlatých obrouček (Ex 28,9–14). Zlaté byly také posvátné předměty ve svatostánku (archa, oltář, svícny). Zahrada v Edenu a pozdější podoba svatostánku a chrámu tak sdílejí společnou symboliku vyjadřující Boží přítomnost.

Člověk dostává přímo od Hospodina Boha výslovně tyto úkoly: obdělávat a střežit zahradu (v. 15). Sloveso **עָבַד**, které ČEP překládá jako *obdělávat*, znamená především *ctít, uctít* (Boha v kultu).⁵⁹ Sloveso **שָׁמַר**, podle ČEP *střežit*, má také význam *pečlivě opatrovat*.⁶⁰ Obou sloves se užívá i o službě levitů a kněží v chrámě. Tak jako kněží sloužili v chrámě a opatrovali ho kvůli své víře v Hospodina, má i člověk pečlivě opatrovat zahradu kvůli svému vztahu k Hospodinu Bohu.

V. 16 podobně jako v. 9 ukazuje Boží starostlivost a péči o člověka (srov. Gn 1,29). Podle vv. 16–17 mohl jíst člověk z každého stromu v zahradě (tedy i ze stromu života), krom stromu poznání dobrého a zlého. V závěru v. 17 jsou slova **מָוֹת תָּמֹת**, která lze přeložit jako: „jistě zemřeš.“⁶¹ Podle C. Westermanna nejde o formulaci typickou pro

⁵⁷ Člověk nemohl Boží zákon nijak pozměnit (Dt 4,2), což symbolizovalo např. uložení tabulek desatera do archy úmluvy, které se člověk nesměl dotknout, neboť mu hrozil trest smrti (Nu 4,15.20; 2S 6,6–7).

⁵⁸ WENHAM, G. J. *Genesis 1–15*, s. 64.

⁵⁹ PÍPAL, B. *Hebrejsko-český slovník*, s. 121, heslo: **עָבַד**.

⁶⁰ PÍPAL, B. *Hebrejsko-český slovník*, s. 179, heslo: **שָׁמַר**.

⁶¹ Jedná se o způsob zdůraznění slovesa kombinací konstruktivního infinitivu a aktivního slovesa.

rozsudky smrti v legalistických textech,⁶² ale o formulaci Božích a královských hrozeb typickou pro narativní a prorocké texty.⁶³ Hospodin Bůh tak varuje člověka před rozhodnutím, které by způsobilo jeho smrt. Záleží tedy na lidské vůli, zda zvolí pokrm, který ho udržuje při životě nebo se rozhodne pro pokrm, který vede ke smrti. První lidé stojí před volbou, o které se píše i v Dt 30,19: „předložil jsem ti život i smrt, požehnání i zlořečení; vyvol si tedy život, abys byl živ ty i tvé potomstvo.“

Od Gn 2,18–25 se vyprávění soustřeďuje na člověka a jeho partnerku. Hospodin Bůh ví, že není dobré, aby člověk zůstal sám, jakákoliv pomoc však pro něj není vhodná. Potřebuje někoho, kdo by mu byl roven a ve vztahu s touto bytostí zakoušel krásu společenství, které by bylo odleskem sounáležitosti s Bohem. Pomoc, kterou člověk potřebuje, v první řadě ukazuje, že člověk si sám nevystačí.⁶⁴ K člověku jsou přiváděni živočichové (Gn 2,19), aby je pojmenoval. Pojmenování zde má patrně význam vyhlášení za osobní vlastnictví, člověk tak uplatňuje svou moc nad živočichy, která mu byla Bohem předána (Gn 1,28). Zároveň si člověk uvědomuje, že není na stejné úrovni s ostatními živočichy (Gn 2,20b), a tak může vyniknout Boží záměr stvořit k člověku rovnocennou lidskou bytost (srov. Gn 2,18b).

Výraz *אֵיִשׁוּתָא* – *rovná* (ČEP), doslova *jako jeho protějšek* vyjadřuje vzájemné asymetrické doplňování se muže a ženy. Mrákota, do které uvádí Hospodin Bůh člověka (Gn 2,21), má význam tajemství a daru, který není v dosahu jeho vědomí a působnosti. Ženu „Hospodin Bůh utvořil z žebra, které vzal z člověka“ – tento obraz podobně jako Adamova radostná reakce na ženu v Gn 2,23 vyjadřuje vztah jednoty mezi mužem a ženou. Vyjádření této zvěsti připomíná motiv sumerské básně o Dilmunu. K vyléčení Enkiho nemocného žebra (sumersky *žebro je ti*) byla stvořena bohyně *Nin-ti* neboli *paní žebra* nebo také *paní, jež dává život* (sumerské *ti* znamená také *život*). Ženu z Gn 2 muž v Gn 3,20 „pojmenoval Eva (to je Živa).“ Na rozdíl od sumerské básně, pomoc ženy z Gn 2 spočívá v tom být ve společenství s osamělým člověkem. Stejně tak jako žebro z Adamova boku, tak i žena se má nacházet po boku svého muže. Pojmenování ženy (Gn 2,23b) – *iššâ* je asonancí k *iš* (*muž*) a jde o slovní hříčku na úrovni hebr. výslovnosti. Gn 2,24 vyjadřuje spojení muže a ženy v manželství, ve kterém jde o vytvoření nového společenství spočívající v nerozlučitelné jednotě mezi mužem a ženou (Mt 19,6). Gn 2,25

⁶² Oproti tomu se v poznámce pod čarou u Gn 2,17 v Jeruzalémské Bibli píše: „Téhož výrazu se užívá v zákonech o ortelech, které počítají s trestem smrti.“

⁶³ WENHAM, G. J. *Genesis 1–15*, s. 67.

⁶⁴ Srov. Joz 1,14; 10,4.6; 1Pa 12,17.19.21–22; Kaz 4,9–10; srov. Př 31,10–31.

neidealizuje nahotu, v kontextu Gn 3 naznačuje důvod, proč bude potřeba nahotu později zakrýt (Gn 3,21) a „vypovídá o rajském stavu, v němž není třeba cokoli tajit, protože není důvod k žádné nedůvěře v řádu stvoření.“⁶⁵

2.2.3. Podrobnější výklad textu Gn 3,1–24

Vyprávění o hříchu v Gn 3 uvádí na scénu novou postavu – hada, kterého popisuje jako nejzchytralejšího ze vši polní zvěř. Jako ostatní živočichové je i on stvořený Hospodinem Bohem a dokonce umí mluvit. Jaký hlubší význam v příběhu Gn 3 má tato nová postava a proč se ve vyprávění nachází zrovna had? Podle Pavla Větrovce sledoval lidský autor nejméně dva dobové cíle: jednak chtěl, aby si dítě, které v poušti uvidí hada, na něj dávalo pozor, což je praktické a jednak pohled na tohoto nebezpečného tvora připomene v konkrétní hmotné kultuře onen poučný příběh, který se v Gn 3 předává.⁶⁶ Často se tvrdí, že had je v Gn 3 symbolem kanaánských kultů plodnosti a příběh tak ilustruje volbu Izraele mezi Hospodinem a Baalem. Proti tomuto tvrzení však C. Westermann poznamenává, že by v Gn 3,1 nebyl zmíněn had jako Boží stvoření.⁶⁷ Lze namítnout, že kanaánské kultury plodnosti spočívaly v uctívání přírodních sil, které jsou také součástí Božího stvoření. Biblický autor mohl mít na mysli přesvědčení o absolutní Boží vládě nad celým stvořením vyjádřené v Iz 45,7 přímo z Hospodinových úst: „já vytvářím světlo a tvořím tmu, působím pokoj a tvořím zlo, já Hospodin konám všechny tyto věci“ nebo v Sír 11,14: „dobro i zlo, život i smrt, chudoba i bohatství, to vše je od Hospodina“ (srov. Jb 2,10; Am 3,6).

Podle Lv 11 a Dt 14 je had prototypem nečistého zvířete. Pro každého Izraelce, který byl obeznámen se symbolickou hodnotou zvířat, nebylo možné představit si lepšího kandidáta mezi zvířaty stavícího se proti Hospodinu Bohu než hada. Pokud by si však tehdejší Izraelita měl představit jakéhokoliv tvora (nejen mezi živočichy), vybral by jistě bytost, která je později označována jako satan (1Pa 21,1; Jb 1,6–12; Za 3,1; Sír 21,27) nebo d'ábel (Mdr 2,24; Mt 4,1). Izraelité totiž neznali neosobní abstraktní sílu zla, zlo pro ně bylo zcela konkrétní bytostí. Této myšlence v textu nahrává skutečnost, že slovo **שָׁדָד** – *had* je v Gn 3 uvedeno se členem jakoby šlo o nějakou osobu, starého známého, takže lze psát *Had*.⁶⁸

⁶⁵ VĚTROVEC, Pavel. *Hospodinův Zákon v pěti knihách Mojžíšových*. 1. vydání. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016, s. 52.

⁶⁶ VĚTROVEC, P. *Hospodinův Zákon*, s. 53.

⁶⁷ WENHAM, G. J. *Genesis 1–15*, s. 72.

⁶⁸ BIČ, M. a kol. *Výklady ke SZ I*, s. 35.

Hadova zchytralost spočívá ve způsobu, jakým manipuluje s Božím příkazem (srov. Gn 2,17) a s lidmi. Vyprávění mistrně zachycuje hadův um v pokoušení, neboť had lidem nikdy neříká přímo, aby okusili ovoce. Hadova řeč se soustřeďuje na Boží zákaz a na pozitiva spojená s přestoupením tohoto zákazu. Zatajuje přitom negativní účinek přestoupení Božího zákazu, kterým je narušení vztahu lidí s Hospodinem Bohem a negativní následky z to plynoucí.

Buď hraje had roli nepoučeného, ač o Božím příkaze z Gn 2,17 ví anebo o něm skutečně neví, a proto se na něj tolik vyptává. Hadovu otázku v Gn 3,1 lze tedy vnímat jako potvrzení toho, že had o příkazu ví, ale záměrně jej pozměňuje nebo jako projev jeho neznalosti. Po věčné stránce se však zdá více než pravděpodobné, že se had ženy vyptává právě proto, že příkaz z Gn 2,17 nezná a neví, co je předmětem dohody mezi Hospodinem Bohem a člověkem. Had se tak snaží nejprve informace získat, a až pak je může upravovat. Jisté je, že záměrem jeho jednání je narušení důvěry v Hospodina Boha.

Na hada jakožto zvíře se vztahuje autorita člověka (Gn 1,26; 2,20). Tento had si však skrze svou zchytralost umí člověka podřídit. Hadovi se podaří podsunout člověku vlastní vůli. Vnáší pochybnosti ohledně Božího vedení, když vyvrací Boží slova z Gn 2,17 (Gn 3,4). Není jisté, zda ve své otázce vztahující zákaz na všechny stromy v zahradě Boží příkaz záměrně pozměňuje (Gn 3,1).

Příběh Gn 3 patrně zachycuje hadovu schopnost sugesce. Je možné, že had ženu navedl k tomu, aby i ona Boží příkaz pozměnila. Žena totiž ve své odpovědi k Božímu zakazu jíst ze stromu poznání (Gn 2,17) přidává: „ani se ho nedotkněte“ (Gn 3,3b). O dotýkání však Hospodin Bůh nemluvil. Podle M. Biče žena naopak Boží příkaz vystihuje, neboť ten činí strom poznání nedotknutelným.⁶⁹ Had mluví o Hospodinu Bohu pouze jako o *Bohu* (Gn 3,1) a žena ve své odpovědi následuje hada v jeho popisu Hospodina Boha pouze jako *Boha* (Gn 3,3).

V Gn 3,5 had zintenzivňuje svou manipulaci – činí z Hospodina Boha závistivého a zlomyslného Boha. Had tak nepozměňuje pouze Boží příkaz, ale také obraz Hospodina Boha. V Gn 1,26–27 je skrze výraz „(Boží) obraz“ vyjádřena myšlenka, že si Bůh přeje, aby byl člověk jako on, avšak správným způsobem – s Bohem, ne bez Boha (bezbožně). Had lidský úkol a schopnost „být jako Bůh“ redukuje pouze na rovinu poznání. V Gn 3,22 nejde o to, že by Hospodin Bůh člověku upíral nějaký druh poznání, které má příslušet jen jemu. Problém je ve způsobu, jakým se člověk k tomuto poznání dostal –

⁶⁹ BIČ, M. a kol. *Výklady ke SZ I*, s. 35.

skrze obejití Božího příkazu. Člověk tak jednal proti Hospodinu Bohu, ne ve společenství s ním, k němuž byl povolán.

Jak je tomu s trestem za hřích? Hospodin Bůh v Gn 2,17 říká, že v den, kdy člověk pojí ze stromu poznání dobrého a zlého, propadne smrti. Muž a žena však v den po okusení plodů ze stromu poznání fyzicky nezemřeli. V Gn 5,5 stojí, že se Adam dožil 930 let. Na první pohled se zdá, že Boží varování bylo klamné a že měl had pravdu. Dokonce hadův příslib o tom, že se lidem otevrou oči a budou jako Bůh znát dobré a zlé (Gn 3,5), se jeví jako pravdivý (srov. Gn 3,7). Sám Hospodin Bůh v Gn 3,22 potvrzuje, že po okusení plodu „je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé.“ Není možné, že by biblický autor činil z Hospodina Boha lháře a had by byl v roli toho, kdo mluví pravdu. Klíč k porozumění je ve významu smrti v Gn 2,17. Smrt je v Gn 2,17 vnímána v biblickém pojetí, které je širší než běžné pojetí smrti pouze jako fyzického zániku těla. Smrt v biblickém pojetí spočívá především v odloučení od Boha a ve zničení vztahu s ním. V tomto smyslu muž a žena zemřeli ve chvíli, kdy narušili hříchem vztah důvěry s Hospodinem Bohem, i když k fyzickému zániku těla dochází až později. Fyzický zánik je projevem provázejícím narušení vztahu s Bohem. Ne každá existence je zároveň životem, neboť život je tam, kde je láska a společenství, tedy vztah k Bohu.⁷⁰ Život znamená společenství a podstatou smrti je nepřítomnost vztahů. Jelikož může být na jedné straně fyzicky živý člověk ve skutečnosti mrtev, na druhé straně zde musí být síla společenství s Bohem, které je silnější než fyzická smrt. O víře v životodárnou sílu společenství s Bohem mluví žalmista v Ž 73,26: „ač mé tělo i mé srdce chřadne, Bůh bude navěky skála mého srdce a můj podíl.“ A pokračuje slovy, která jsou výmluvná pro situaci muže a ženy v Gn 3: „hle, ti, kdo se tobě vzdálí, zhynou.“ (Ž 73,27). Gn 2,17 tedy vnímá smrt jako odloučení od Hospodina Boha vedoucí následně i k efektu fyzické smrti, byť se tak u muže a ženy z Gn 3 neděje bezprostředně po hříchu.

Skutečný spor v Gn 3 se nevede o plod stromu, ten je pouze zástupným problémem či předmětem zkoušky. V jádru jde o víru v Boha a jeho dobrotu, spolehlivost a čistotu při plnění Božích příkazů. V sázce je vztah člověka s Hospodinem Bohem, zpochybněný možností vyrovnat se mu v poznání, možností člověka zaujmout Boží místo a vzdát se dobrého vztahu s Bohem. Boží varování před smrtí v Gn 2,17 se týká smrti v nejhlubším

⁷⁰ RATZINGER, Joseph. *Eschatologie – Smrt a věčný život*. 3. vydání. Brno: Barrister & Principal, 2017, s. 57.

smyslu slova.⁷¹ Hadovo slovo o tom, že muž a žena jistě nezemřou (Gn 3,4) se týká buď smrti v užším smyslu (fyzické smrti) nebo smrti v širším slova smyslu jako je tomu v Gn 2,17. V každém případě se had ukazuje jako lhář (srov. J 8,44). Životním posláním člověka je být ve společenství s Bohem, proto jeho život závisí na dobrém vztahu vůči Hospodinu Bohu (Dt 30,18; 4, 26; 8,19; 30,20).

Gn 3,6a připomíná Gn 2,9a, kde se mluví o kvalitách stromů. Strom poznání dobrého a zlého je v Gn 3,6 navíc opisován novými pojmy, které mohou více osvětlit jeho povahu. Jde o „strom slibující vševedoucnost“ (podle ČEP). Tento překlad dává zapravdu výkladu, který vidí ve stromu poznání dobrého a zlého symbol vševedoucnosti. V hebr. textu stojí: הָעֵץ לְהַשְׁכִּיל. Sloveso לְהַשְׁכִּיל lze nalézt dále v Ž 36,4, v podobném negativním kontextu. Mluví se zde o vzpurném svévolníkovi, který nemá strach z Boha (Ž 36,2), namlouvá sám sobě, že nebude shledán vinným (Ž 36,3), přestal totiž לְהַשְׁכִּיל – „jednat rozumně“ (Ž 36,4). Popis svévolníka ze Ž 36 vystihuje i jednání muže a ženy v Gn 3. ČEP překládá sloveso לְהַשְׁכִּיל v Gn 3,6 jako *slibující vševedoucnost*, v Ž 36, 4 jako *jednat rozumně*. Gn 3,6 popisuje pokušení hříchu ve všech rovinách lidské zkušenosti: žena *vidí* (rovina smyslů), že jde o strom s plody, které jsou *dobré k jídlu* (tělesné potřeby), lákavý pro *oči* (smysly) a *slibující vševedoucnost* (mentální tužby). Žena zapomíná na vztah s Hospodinem Bohem a právě v porušení vztahu s ním je podstata hříchu. Žena si vzala z jeho *plodu* – מִפְּרִיָּו a jedla. Rabínská tradice vidí v plodu fík, zřejmě proto, že v Gn 3,7 je řeč o fíkových listech, které si lidé po hříchu spletli. Z toho důvodu platí fíkovník Arabům za strom obývaný démony (srov. Mk 11,13–14). Pozdější křesťanská západní tradice viděla v zakázaném plodu jablko.⁷² Žena, která měla být pomocnicí muže a stát při něm (srov. Gn 2,18–25; 3,12), se stala pomocnicí hada a zhoubou pro svého muže, když sama zhřešila a poté ke hříchu navedla také svého muže. Mužova aktivita se zde nijak nerozvádí, spíše je možné mluvit o mužově pasivitě (srov. Gn 3,6). Lidé se v tomto činu zřekli Božího vedení a rozhodli se pro vedení hadem.

Někteří němečtí filozofové a básníci období liberalismu na přelomu 18. a 19. stol. velebili první pád jako šťastný moment dějin, ve kterém se člověk probjoval ke svobodnému životu. Písmo však ukazuje, že pravá svoboda nespočívá v neposlušnosti

⁷¹ Paralelním textem k tomuto širšímu významu smrti je příběh o Saulovi, který zhřešil proti Hospodinu, a tím se od něho odloučil. Pro Samuela se tak stal Saul mrtvým, truchlil po něm, i když jeho fyzická smrt nastala až později (1S 15,34–16,1).

⁷² To zachycuje latinská slovní hříčka *malus, malum* – zlý, zlo, *mālus, mālum* – jablonoň, jablko.

a ve vzpouře proti Bohu, nýbrž ve společenství s ním. Rozhodnutí muže a ženy z Gn 3, které je produktem manipulace hada není projevem pravé lidské svobody, nýbrž naopak. Pád se ukazuje jako pokus vyrovnat se Hospodinu Bohu a nahradit jej. Zákaz okusení plodů ze stromu poznání dobrého a zlého nevyjadřuje Boží omezování lidské svobody, která přirozeně touží po poznání. Tento zákaz lze vnímat jako zákaz magie, tedy manipulativního jednání, které má za cíl získat moc a nadvládu nad věcmi, událostmi, tvory a lidmi s pomocí různých sil, prostředků a metod. K magickému jednání vede právě touha být jako Bůh, ukrytá v každém člověku, neboť je zde přirozeně jako stopa úkolu být Božím obrazem (Gn 1,26). Snaha být jako Bůh avšak bez Boha vede k vlastní záhubě. Hospodin Bůh svádění ženy hadem ani hřích ženy a muže neznemožnil, neboť respektuje svobodnou vůli tvorů.

Gn 3,7 popisuje důsledky hříchu – lidé poznali, že jsou nazí. Muž a žena byli nazí po celou dobu předtím, před hříchem však nebyl důvod cokoli skrývat, protože nebylo zlo (zrady, ani smrtelnosti) a vše bylo dobré a plné důvěry. Po hříchu je však potřeba se před druhým chránit, proto si lidé spletli fíkové listy (Gn 3,7). Podle M. Biče lidé ve spletení si fíkových listů hledali pomoc u démonů.⁷³ Kvůli hříchu se již člověk nemohl těšit z upřímné a nevinné blízkosti s Hospodinem Bohem, proto musely být intimní partie lidí zakryty, avšak ne nevhodným způsobem – fíkovými listy v podobě jakýchsi bederních pásů, jak to nejprve činí muž a žena (Gn 3,7), ale dostatečným způsobem, jak to učiní později Hospodin Bůh (Gn 3,21).

Boží procházení se – *חִתָּךְ* (hitp. *h-l-k*) znamená také *procházet se s někým* a *být s někým ve společenství*.⁷⁴ Zatímco Bůh přichází, aby byl s člověkem, člověk se před ním ukrývá. Tento výraz je použit také pro opis Boží aktivní přítomnosti ve svatyni nebo v táboře (Lv 26,12; Dt 23,14; 2S 7,6–7), čímž se opět ukazuje souvislost zahrady a pozdější svatyně. Lidské jednání od Gn 3,10 je projevem odloučení se od Hospodina Boha. Lidé se před Hospodinem Bohem ukrývají, protože mají strach, jak vysvětluje muž v Gn 3,10: bojí se Božího hlasu a cítí svou vinu. Až nyní má člověk strach z jeho hlasu (Gn 3,8), předtím neměl žádnou bázeň před Božím slovem (Gn 2,17). Strach, který mají lidé z Hospodina Boha je zcela odlišný od postoje zbožné bázně vůči němu (srov. Jk 2,19). Vztah bázně vůči Hospodinu neumožňuje spáchat hřích, který by vztah s ním narušil.

⁷³ BIČ, M. a kol. *Výklady ke SZ I*, s. 36.

⁷⁴ BIČ, M. a kol. *Výklady ke SZ I*, s. 36.

Boží otázka „kde jsi“ (Gn 3,9) připomíná Gn 4,9 a vyjadřuje Boží zájem o stav, ve kterém se člověk nachází, což potvrzuje odpověď muže v Gn 3,10. Hospodin Bůh chce zřejmě svými otázkami (Gn 3,11.13) přivést člověka k vyznání viny. Hospodin Bůh klade otázky pouze lidem, nikoli hadovi, nad kterým pouze pronese kletbu. Způsob komunikace vypovídá o vztahu, který je mezi komunikujícími. Hospodin Bůh projevuje svůj zájem o člověka, neboť jej oslovuje (Gn 3,9) a dává mu prostor k vyjádření (Gn 3,12–13). I po hříchu se Hospodin Bůh zajímá o člověka a neodmítá s ním přátelství. Namísto toho, aby muž projevil lítost, vyčítá Stvořiteli jeho dar – ženu a zároveň svaluje na ženu vinu za chybné jednání (Gn 3,12). Člověk si neuvědomuje odpovědnost za své špatné jednání a svaluje jej na Hospodina Boha. V mužově jednání lze vidět účinky hříchu. Hřích narušil vztahy, proto se muž staví proti Hospodinu Bohu i proti své ženě. Žena jedná stejně, svaluje vinu na hada, čímž nepřímo obviňuje Hospodina Boha, který jej stvořil (Gn 3,1).

Hospodin Bůh nepřijímá jejich alibi, vychází pravdivě z událostí a pořadí trestů sleduje pořadí viny. Alibi muže a ženy přitom mají reálný základ – žena skutečně svedla muže a muže i ženu podvedl had. Pohled muže a ženy je však nesprávný, jelikož svalují vinu jeden na druhého a nejsou schopni přijmout vlastní díl viny. Příběh Gn 3 výstižně zachycuje dynamiku hříchu: předchází mu pokušení (Gn 3,2–5), poté dychtění (Gn 3,6a), které se projeví navenek jako skutek (Gn 3,6b), následuje hanba (Gn 3,7–8) a ujišťování o vlastní nevině (Gn 3,9.13).

Hospodin Bůh viníkům uděluje trest, který je úměrný podílu a způsobu jejich viny (Gn 3,14–19). Nad hadem Hospodin Bůh pronáší pouze rozsudek (Gn 3,14). Od nejstarších výkladů se usuzovalo, že had před Božím trestem popisovaným v Gn 3,14 chodil vzpřímeně. Plazení hadů a jejich žraní prachu má člověku připomínat soud nad pokušitelem a jeho ponížení.⁷⁵ V Gn 3,14 Hospodin Bůh používá tradiční formulaci kletby: אָרְוֵר אֶתְּךָ – *budeš proklet*. Paralelním místem je Gn 4,11, kde Bůh pronáší kletbu nad Kainem, protože zavraždil svého bratra. Kletba je protikladem požehnání a znamená svolávání Božího soudu nad někým kvůli jeho výjimečně velkému hříchu. Prokleté provází nezdar a všemožné druhy neštěstí, proto je v biblickém pojetí prokletý člověk (nebo jiné stvoření) ztotožněn s člověkem nešťastným. Uskutečnění kleteb závisí na Boží vůli, proto fakt, že v Gn 3,14 pronáší kletbu přímo Hospodin Bůh zaručuje její uskutečnění. Je možné, že pisatel touto kletbou vysvětloval, proč had nemá nohy jako ostatní zvířata a je nucen se plazit v prachu.

⁷⁵ Žraní prachu sloužilo ve SZ jako obrazné vyjádření ponížení nepřátel (Ž 72,9; Iz 49,23; Mi 7,17).

Hospodin Bůh klade ve své řeči k hadovi (Gn 3,14–15) nepřátelství mezi hada a ženu a mezi potomstvo ženy a potomstvo hada (Gn 3,15). Toto nepřátelství ohrožuje potomstvo ženy, což je zřejmě důvodem ženiny bolesti spojené s jejím potomstvem (Gn 3,16). V hebr. textu je: בֵּינֶךָ – *mezi tebe*, oslovován je had, tedy jednotlivec, אִשָּׁה – *ženu*, opět se mluví o jednotlivci, avšak ve výrazech אֶרְעֶךָ – *tvé símě* a אֶרְעָהּ – *její símě* je možné myslet množné i jednotné číslo (Gn 3,15). Na druhou stranu mají výrazy stejné koncovky. Jednotné číslo hebr. zájmena אִתּוֹ, které je možné přeložit jako *ono* (*símě* podle ČEP) nebo jako *on* (*potomek* podle LXX) dodává Gn 3,15 mesiánský ráz. Pojmem nepřátelství se míní dlouhotrvající konflikt (srov. Ex 17,16; Nu 35,21–22; Ez 25,15). Ti, kteří se spojili proti Hospodinu Bohu budou nyní proti sobě. Nepřátelství v Gn 3,15 neznamena jen vrozený odpor člověka k hadům či nebezpečí, které člověku od hadů hrozí. Už nejstarší židovská tradice vykládala Gn 3,15 mesiánsky. Většina exegetů (sv. Jeroným, C. Westermann, W. H. Gispen atd.) překládala slovesa אֶרְעֶךָ a אֶרְעָהּ jako *šlapat, rozdrtit*.⁷⁶ Tento překlad podporuje i Ř 16,20: „Bůh pokoje brzo srazí satana pod vaše nohy.“ Jiné překlady (Targum, Vg) preferují slovesa překládat odlišně: potomstvo ženy *rozšlape* hlavu hada a had *čihá* na patu člověka. LXX nebo O. H. Steck navrhuji překládat tato slovesa výrazy *čihat, útočit*, čímž se boj prodlužuje na ohrožení bez konce a naděje. Imperfektum sloves v hebrejštině vyjadřuje neukončený opakovaný děj, čímž by slovesa poukazovala na opakované smrtící útoky mezi potomstvem hada a ženy. Proti tomu však stojí Gn 3,14, kde je již naznačena porážka hada. Hadovu porážku naznačují i výrazy *hlava a pata*. Had je zraněn na nejdůležitější části těla, zatímco člověk na té, která je nejvíce vzdálena od této nejdůležitější části. Had se tak stává symbolem zla, kterému lidstvo sice podlehl, avšak budoucnost skýtá naději na vítězství nad zlem.

Žena ani muž nejsou prokleti (Gn 3,16–19), jen had (Gn 3,14) a půda (Gn 3,17). Očekávání zaslíbeného potomka je poznamenáno utrpením (Gn 3,16). Podle M. Biče nejde v Gn 3,16 jen o tělesné obtíže těhotenství nebo porodní bolesti, ale především o duševní bolest vyplývající ze strachu kvůli ohrožení hříchem a smrtí, což potvrzuje i fakt, že základním významem hebr. ‘-c-b je duševní bolest.⁷⁷ Před hříchem bylo mužovo dominantní postavení ve vztahu muže a ženy v harmonicky fungujícím vztahu jednoty (Gn 2,23–24). Po hříchu se však mužova autorita proměnila ve vládnutí v negativním

⁷⁶ DUBOVSKÝ, P. a kol. *Komentár k SZ I*, s. 159.

⁷⁷ BIČ, M. a kol. *Výklady ke SZ I*, s. 38.

smyslu slova. Porodní bolesti ženy a její touha po muži popisované v Gn 3,16 ukazují na to, že není rovna Hospodinu Bohu, jelikož Boží dar života předává s námahou a její vlastní život je na Bohu zcela závislý.

Vzájemné naslouchání patří ke vztahu muže a ženy, muž měl však spíše uposlechnout Božího příkazu než navádění své ženy. Člověk, který měl pečlivě opatrovat zemi, způsobil zemi svým jednáním prokletí (Gn 3,17). Gn 3 ukazuje propojenost celého stvoření, když píše o tom, že lidský hřích měl dopad celou zem (Gn 3,17) a dotýká se i potomků muže a ženy (Gn 3,15). Požehnaná zem je zemí úrodnou (Gn 2,8–14; Dt 33,13–16), prokletá zem je zbavena úrodnosti. Biblický autor zde podává vysvětlení nevypočitatelnosti země. Muž zhřešil tím, že pojedl zakázaný plod ze stromu, proto je potrestán v oblasti zaopatřování potravy. Námaha, která provází obstarávání potravy, je připomínkou hříchu a bezstarostného přístupu k potravě v zahradě před hříchem.

Trest za hřích se projevuje v oblastech, které jsou pro viníky typické: žena je postižena ve své roli být matkou (Gn 3,16a), muž je zastižen ve své roli být živitelem (Gn 3,17–19). Samotná práce není trestem za hřích, jelikož práce byla součástí života člověka již před hříchem (Gn 2,15). Práce je však po hříchu změněna k horšímu tak, že člověku přináší trápení (Gn 3,19a). Hřích a jeho následky dopadají na muže a ženu společně. Hřích způsobil narušení vztahu mezi mužem a ženou a mezi nimi a Hospodinem Bohem. Tresty namířené proti viníkům ukazují, že viníci nejsou rovni Hospodinu Bohu, nýbrž naopak. Žena závisí na muži, který s námahou obdělává zem kvůli potravě. A muž závisí na své ženě, která mu v bolestech dává potomky. Život jednoho závisí na druhém a oba dva jsou závislí především na Hospodinu Bohu.

Kvůli lidské pýše připomíná Hospodin Bůh člověku, že je prach (Gn 3,19). Mnoho komentátorů vidí v Gn 3,19 potvrzení hrozby smrti oznámené v Gn 2,17. To popírají komentátoři jako je J. Skinner a C. Westermann, kteří naopak vidí souvislost mezi Gn 3,19 a 2,7.⁷⁸ Smrt pak není v Gn 3,19 trestem za hřích, ale přirozeným návratem člověka do země, z níž byl vzat (Gn 2,7), tedy pouze limitem namáhavé lidské práce. I přes jistou blízkost Gn 2,7 a 3,19 chybí v Gn 3,19 prvek dechu života, díky němuž se stal člověk živou bytostí (Gn 2,7). Výrok trestu navíc obsahuje změnu ohledně lidského stravování (Gn 3,17–19), který spolu s vyhnáním ze zahrady od stromu života (Gn 3,22–23) ukazuje, že člověk již nemohl profitovat ze stromu života a být tak živ navěky (Gn 3,22b). Tyto

⁷⁸ WENHAM, G. J. *Genesis 1–15*, s. 83.

skutečnosti podporují výklad, který vidí v Gn 3,19 potvrzení varování před smrtí z Gn 2,17.

Reakcí muže na slova o smrti je naděje života, kterou má v ženě a jejím potomstvu (Gn 3,15). Tuto naději vkládá do jejího jména חַוְוָה – *Eva*. Jméno v židovské mentalitě vyjadřuje povahu nositele jména nebo očekávání, které do nositele jména vkládá ten, jenž mu jméno uděluje (Gn 4,25; 5,29; 10,25; 11,9; 16,11; 1S 25,25).⁷⁹ Tak je tomu i s pojmenováním Evy v Gn 3,20. Jméno חַוְוָה (*Chawwah*) – *Eva* je velice podobné aramejskému slovu ܫܘܘܘܘܐ (*chiwya*) – *had*, proto už raní židovští komentátoři navrhovali, že muž myslel při pojmenování své ženy právě na její zradu s hadem. Podle A. J. Williamse je etymologie spojující ženu s hadem v Gn 3,20 nepravděpodobná.⁸⁰ Jméno *Eva* vyjadřuje podle Gn 3,20b ženino poslání být matkou, které se projeví už v Gn 4,1. Ve jménu *Eva* také zaznívá naděje v Boží milosrdenství, které i přes hřích a jeho trest – smrt, se zaměřuje na *Evu* – *Živu* a její potomky – *živé* (Gn 3,20).

Boží milosrdenství se projevuje i v Gn 3,21, Hospodin Bůh nahrazuje fíkové listy koženým oděvem. Dává lidem כְּתֹנִית – *tuniky*, které zakrývají celé tělo na rozdíl od nedostatečného pásu z listí, který si předtím vytvořili lidé (Gn 3,7). Výklad M. Biče, který vidí ve fíkovníku strom démonů, tvrdí, že Hospodin Bůh tímto gestem přerušuje spjatost člověka s démonickými silami.⁸¹ Tento oděv je z kůže, v pozadí je představa zástupné zvířecí oběti. Kvůli tunice, která sloužila jako kněžský oděv a narážce na zvířecí oběť je Gn 3,21 aluzí na kněžskou činnost.

Podle Božích slov se stal člověk po okusení plodu ze stromu poznání jako $\text{כָּאִתְּךָ מִכָּל הַיּוֹם}$ – *jeden z nás*, což může označovat Hospodina a anděly. Člověk je jim však podobný pouze v tom, že „zná dobré i zlé“ (Gn 3,22). Výraz וְגַם – *také* v Gn 3,22 naznačuje, že člověk ze stromu života dosud nejedl. Vyhnáním od stromu života Hospodin Bůh zamezuje tomu, aby člověk zůstal ve svém tragickém stavu natrvalo. Jde především o důsledek lidského jednání. Hospodin Bůh dal člověku na výběr, mohl jíst ze všech

⁷⁹ Ve starověkém světě byl rozšířen názor, že jméno souvisí s osudem jeho nositele, což vyjadřovala fráze: *nomen est omen* (jméno je osud). Jelikož jméno je tak úzce spojeno s jeho nositelem – vyjadřuje informace o něm a dává možnost jejího nositele přivolat (nebo odvolat), bývá předmětem magických rituálů. Z toho důvodu je někdy jméno skrýváno (Gn 32,30; Sd 13,18).

⁸⁰ WENHAM, G. J. *Genesis 1–15*, s. 84.

⁸¹ BIČ, M. a kol. *Výklady ke SZ I*, s. 39.

stromů v zahradě i ze stromu života a žít tak navěky (Gn 2,16–17). Člověk však zvolil smrt (srov. Gn 3,22), o níž byl zpraven, že bude trestem za hřích (Gn 2,17).

V Gn 2,15 dostal člověk za úkol obdělávat a střežit zahradu, Gn 3,23 však popisuje jeho vyhnání ze zahrady, neboť svého úkolu nedostál. Člověk se od Hospodina Boha odloučil sám svým hříchem. Namísto člověka mají zahradu v Edenu střežit cherubové (Gn 3,24). Cherubové byli na Blízkém Východě zobrazováni jako bytosti s prvky zvířecími i lidskými. Akkadský výraz *karibu/ karubi* označoval bytosti střežící vchod do svatyně; původní význam však byl *zprostředkovatel modliteb*.⁸² Jedná se o nebeské strážce posvátných míst i člověka. V Izraeli přikrývali schránu úmluvy (Ex 25,18–20.22; 37,7–9; 1Kr 8,7; 1Pa 28,18), zdobili oponu, stěny chrámu a střežili velesvatyni (Ex 26,31; 1Kr 6,23–29.32.35). Nad schránou mezi dvěma cheruby mluvil Mojžíš s Hospodinem (Nu 7,89), který trůní/ sídlí nad cheruby (1S 4,4; 2S 6,2; 2Kr 19,15; Iz 37,16), dokonce na nich usedá a létá (2S 22,11; Ž 18,11). Cherubové vystupují také ve viděních v Ez 1; 10; 28; 41. Cherubové jsou umístěni מְקֻדָּם – *na východě* zahrady zřejmě proto, že zde byl vchod do zahrady podobně jako u svatostánku a chrámu, do kterých se vcházelo z východní strany.⁸³

V hebr. textu je v Gn 3,24 vazba לְהַט הַחֶרֶב הַמְתַּהַפֵּקֶת – *plápolání meče kmitajícího se*.⁸⁴ Téměř na všech místech SZ, kde je sloveso s týchž kořenem (*l-h-t*) jde o plamen, který stravuje a ničí. Slovo ⁸⁵הַחֶרֶב – *meč* je opatřen zvláštním přívlastkem הַמְתַּהַפֵּקֶת – *kmitající se, obracející se, otáčející se*. Jde o vlastnost zbraně, která bojuje za svého majitele vlastní silou. Skrze prvky, kterými jsou cherubové, jejich zbraně a úkol střežit cestu ke stromu života (Gn 3,24), nechce biblický text vyjádřit, že je cesta ke stromu života navždy uzavřena, nýbrž že je nyní pod Božím dozorem.

Prvky, které obsahuje příběh Gn 2–3, poukazují na to, že zahrada v Edenu je popisována jako prototyp stavu společenství člověka s Hospodinem Bohem. Ať už jde o předměty jako zlato, drahé kameny, vonné látky (Gn 2,11–12), tuniky z kůže (Gn 3,21) nebo se jedná o umístění vchodu zahrady na východě (Gn 3,24), její řeky (Gn 2,10–14) či postavy cherubů (Gn 3,24). Nejdůležitějším prvkem, který ukazuje zahradu v Edenu jako prostor Boží blízkosti, je samotná přítomnost Hospodina Boha v zahradě.

⁸² HELLER, J. – M. PRUDKÝ. *Obtížné oddíly*, s. 27.

⁸³ WENHAM, G. J. *Genesis 1–15*, s. 86.

⁸⁴ HELLER, J. – M. PRUDKÝ. *Obtížné oddíly*, s. 27.

⁸⁵ Výraz חֶרֶב (*ha chereb*) – *meč* je podobně znějící jako slovo כְּרוּב – *cherubín*.

3. Obraz povolání stvoření v Písmu svatém SZ i NZ

3.1. Stvoření ve SZ

Stvoření se ve SZ věnuje především Gn 1–2, v celém SZ je však možné nalézt přesvědčení, že celý svět je Božím stvořením. Bůh Izraele je zároveň Bohem celého světa, který je výlučně jeho dílem (Gn 1,1; Iz 40,21).

Některá místa SZ přímo naráží na popis stvoření světa v Gn 1 či Gn 2. Ex 20,11 a 31,17 zmiňují postup stvoření z Gn 1,1–2,4a, když mluví o tom, že Bůh stvořil svět v šesti dnech a sedmého dne odpočinul. Gn 5,1 hovoří o stvoření člověka „k podobě Boží.“ Stejně tak Gn 9,6 připomíná, že Bůh učinil člověka, „aby byl obrazem Božím.“ V Tób 8,6 evokuje Tobiáš příběh o stvoření člověka v Gn 2, když vyznává svou víru v Boha Izraele, Stvořitele Adama a Evy, která byla pomocnicí Adama a dále dodává, že „z obou vzešlo lidské potomstvo.“

SZ vyjadřuje na mnoha místech víru, že Hospodin je Stvořitelem nebe a země (Júd 13,18; Ezd 5,11; 2Kr 19,15; 2Pa 2,11; Jr 32,17), tedy celého světa (2Mak 1,24; 7,23; 13,14; Tób 10,14). On je tvůrcem hor i větru (Am 4,13), moře i pevniny (Jon 1,9), člověka (Dt 4,32; Júd 8,14) i zvířat (Jr 27,5). Nic se neděje bez toho, aniž by to Bůh působil, ani nebesa nevydávají samy od sebe déšť (Jr 14,22). Nikdo jiný než Hospodin není Stvořitelem veškerenstva (Jr 10,11; 1Pa 16,26). Jedno z nejobsáhlejších vyznání je v Neh 9,6: „Ty, Hospodine, jsi ten jediný, ty jsi učinil nebe, nebesa nebes a všechen jejich zástup, zemi i vše, co je na ní, moře i vše, co je v nich. Sám to všechno zachovááš při životě a nebeské zástupy se ti klanějí.“ Hospodin nejen že stvořil kdysi na počátku svět, on jej neustále tvoří a stará se o něj. Hospodin se tak liší od deistického vnímání Boha, jenž stvořil svět a poté ho ponechal svému osudu.

Sz přesvědčení, že Hospodin není pouze národním Bohem, nýbrž i Bohem celého světa – jeho stvoření, vyjadřují tituly jako: Bůh nebe a země (Gn 24,3), Bůh či Pán nebes,⁸⁶ nebeský Bůh nebo Pán⁸⁷ a nebeský král či král nebes.⁸⁸ S titulem Boha či Pána nebes je spjatý obraz Hospodina, který je v nebi,⁸⁹ odkud hledí (Pl 3,50) a slyší ty, kteří

⁸⁶ Gn 24,7; Da 2,18–19.37.44; 5,23; 2Pa 36,23; Ezd 1,2; 5,12; 6,9–10; 7,12.21.23; Neh 1,4–5; 2,4.20.

⁸⁷ Tób 7,13.17; 8,15; 10,11; Júd 5,8; 6,19; 11,17.

⁸⁸ Tób 13,9.13.17.

⁸⁹ Dt 26,15; Iz 63,15; Iz 63,19; Pl 3,41; Tób 5,17; Da 2,28; Mt 5,34; 6,1.9; 7,11; 12,50; Mt 16,17; Mk 11,25; Ef 6,9.

se k němu modlí.⁹⁰ Země je v rámci tohoto obrazu podnožím Hospodinových nohou (Iz 66,1). Nebeská klenba prostírající se nad zemí jako veliký zvon či stan je ve SZ představována jako Boží trůn. Tento obraz vypovídá o Boží svrchovanosti. Obrazná řeč zobrazující Hospodina jako toho, který se nachází na nejvyšším místě a z jehož pohledu se jeví všichni malí, chce sdělit, že Hospodin je opravdu tím Nejvyšším a jeho stvoření je před ním zcela nepatrné. Přesto se ze svého nebeského sídla zajímá a stará o člověka. Proti představě Hospodina, který je v nebi stojí 1Kr 8,27; 2Pa 2,5 a 2Pa 6,18, podle nichž Boha nemohou pojmout nebesa, natož zem či chrámy vystavěné lidskýma rukama. Toto přesvědčení jen zdánlivě protirečí obrazu Boha v nebi. Ve skutečnosti je možné tato dvě tvrzení skloubit, neboť obě dvě mají stejnou výpověď, že Hospodin je svrchovaný a jediný Bůh, i když k tomu používají odlišných vyjadřovacích prostředků.

V Písmu se vyskytuje časté označení Bůh či Hospodin zástupů⁹¹ vyjadřující skutečnost, že Hospodin je Stvořitelem i vládcem zástupů. Ojedinělé je označení Hospodina jako Boha duchů veškerého tvorstva (Nu 16,22; 27,16) vyjadřující, že jediné v Boží moci je život všech tvorů. V jeho moci je zároveň způsob, jakým se životy všech tvorů vyvíjí (Da 5,23). Hospodin je Panovníkem nebe i země, Králem všeho stvoření (Júd 9,12) a Pánem veškerého tvorstva (Jr 32,27), jen jemu proto patří nebesa i země (Gn 14,19.22; Dt 10,14), tedy celý svět.

Stvořitelická činnost je ve SZ popisována mnoha způsoby, např. skrze antropomorfní obrazy jako je Boží ruka nebo paže napínající nebesa a vnímání stvoření jakožto díla Božích rukou. Vedle toho je zde i duchovnější popis stvoření Božím slovem nebo Boží silou či Boží moudrostí/ rozumem. Jer kombinuje oba dva tyto typy popisu stvoření, když mluví o tom, že Hospodin stvořil svět svou silou, mocí, moudrostí i vztaženou paží a nebesa napjal svým rozumem (Jr 10,12; 32,17; 51,15). Podobně vyobrazuje stvořitelickou činnost i Za, když říká, že Hospodin „rozprostřel nebesa a položil základy země“ a navíc přidává, že „vytvořil člověku ducha v jeho nitru“ (Za 12,1).

Zcela výjimečný je náhled na stvořitelickou činnost jako na proces, jemuž nic nepředcházelo. Objevuje se v 2Mak, kde stojí, že Bůh stvořil svět i lidský rod „ne z toho, co bylo“ (2Mak 7,28). Je zde rozdíl oproti popisu stvořitelické činnosti v Gn 1–2, kde utváření světa jako životního prostoru plného řádu předchází chaos, který i přesto, že v něm není prostor pro život, je „něčím“, nikoli pouhé „nic.“ Stvoření z ničeho vypovídá o svrchovanosti a všemohoucnosti Boha, který nepotřeboval nic k tomu, aby něco stvořil.

⁹⁰ 1Kr 8,30.32.34–36.39.43.45.49; 2Pa 6,21.23.25.27.30.33.35.39; 7,14; Neh 9,27.28.

⁹¹ 1S 1,3; 15,2; 2S 5,10; 1Kr 18,15; 2Kr 3,14; Jr 5,14; Iz 1,9; 3,1; Oz 12,6; Am 4,13.

Samotné stvoření je ve SZ líčeno především ve vztahu ke Stvořiteli. Zajímavé je nahlížení na nebe a zemi jako na svědky (Dt 4,26; 30,19; 31,28), neboť jsou tichými pozorovateli a posluchači všeho, co se na světě děje (Dt 32,1). Boží stvoření světa má pro všechny tvory a jejich vztah vůči Bohu jisté důsledky. Celé stvoření má Boha chválit (Tób 8,5), což platí speciálně pro člověka, který patří Bohu, neboť on ho učinil (Dt 32,6). Stvoření všech jedním Bohem se má odrážet i v rovině mezilidských vztahů. Všichni lidé, jelikož mají původ v jediném Bohu Otci, jsou mezi sebou propojeni bratrským poutem, a proto se k sobě mají chovat s láskou a úctou (Mal 2,10).

3.1.1. Žalmy

V Ž je Hospodin vyznáván jako ten, jenž učinil nebesa i zemi (Ž 115,15; 121,2; 124,8; 134,3), moře i souš (Ž 95,5; 146,6), jih i sever (Ž 89,13), ucho i oko (Ž 94,9) a všechny lidi (Ž 89,48). Hospodin je Stvořitelem veškerenstva, a proto mu vše patří (Ž 89,12). Také je líčen jako ten, který trůní v nebesích (Ž 2,4; 11,4; 115,3; 123,1), odkud k lidem mluví (Ž 20,7) a dívá se na to, jak jednají (Ž 11,4; 14,2; 33,13; 53,3). Tyto obrazy vypovídají o Bohu jako o mocném i starostlivém Stvořiteli. Nikomu jinému než Bohu nenáleží mandát býti Stvořitelem světa (Ž 96,5). Žalmista si uvědomuje, že člověk nemá schopnost učinit sám sebe (Ž 100,3). Nebesa, měsíc, hvězdy i zvěř jsou dílem Božích rukou (Ž 8,4.8–9), jeho ruce učinily člověka (Ž 119,73). Žalmista zde užívá antropomorfismu, aby vyjádřil bezprostřednost Hospodinovy stvořitelenské činnosti a zároveň přiblížil lidskému chápání tajemnou skutečnost stvoření. V Ž je užíván také popis stvoření, v němž figuruje Boží slovo (Ž 33,6; 148,5) nebo životodárný Boží duch/ dech (Ž 33,6; 104,30). To koresponduje s popisem stvoření v Gn 1–2, stejně tak jako přesvědčení, že je veškeré stvoření učiněno moudře a účelně (Ž 104,24; 104,19).

Stvořitel jedná dobrotivě a milosrdně se vším, co učinil (Ž 65,3; 145,9). Samotné bytí stvoření je aktem Boží lásky (Ž 136,5–9), která se dále projevuje péčí, s níž se Bůh o vše stará (Ž 23; 136,25). Tato Boží láska vůči stvoření je motivem k tomu, aby stvoření jednalo vůči Hospodinu s vděčností a chválilo jej (Ž 69,35; 89,6; 145,21; 148). Stvoření jakožto Boží dílo vypovídá o svém tvůrci – o jeho slávě (Ž 19,2; 97,6), spravedlnosti (Ž 50,6; 97,6) a milosrdenství (Ž 33,5; 119,64). Celý svět, jenž je Hospodinem pevně založen (Ž 96,10) se chvěje radostí z Hospodina (Ž 96,11–13).

Zvlášť působivý obraz vztahu Hospodina a jeho stvoření podává Ž 104. Hospodin v něm vystupuje jako mocný Stvořitel, jenž rozepjal nebesa jako stanovou plachtu a ze světla si učinil plášť (Ž 104,2), temnota proto před ním musí ustoupit. Létá ve větru na

voze z mračen (Ž 104,3) a vítr i oheň má za své sluhy (Ž 104,4). Veškeré nebezpečné přírodní jevy jsou mu takto podrobeny.

Ž 104 navazuje na zprávu o stvoření v Gn 1. V Ž 104,2 je jako první stvoření zmíněno světlo, které je prvním stvořením vzniklým skrze Boží slovo v Gn 1,3. Poté je v Ž 104,2 řeč o nebi stejně tak jako v Gn 1,6. A podobně jako v Gn 1,2 je i v Ž 104,6 zmínka o propastné tůni. Ž 104 vykresluje svět jako Gn 1 podle starověké představy světa, v níž byl nad nebem, které bylo jakousi stanovou plachtou, nebeský oceán, jenž kdysi splýval se spodními vodami v nesmírné pravodstvo, které Hospodin rozdělil klenbou (Gn 1,6), proto žalmista umísťuje Hospodina mezi vody (Ž 104,3). Ozvěnou starověkého obrazu světa je i Ž 104,5, který mluví o tom, že Hospodin upevnil zem pilíři. Podle běžného starověkého názoru je země upevněna na pilířích (či jiných základech) a obklopena oceánem. Svět je na mnoha dalších místech SZ, nejen v Gn 1 a Ž 104, ilustrován podle tehdejší představy světa. Ve sz textu se však tohoto dobového obrazu světa používá s různými odchylkami a nedůslednostmi, což je dokladem toho, že mnohých dobových obrazů je užíváno jen jako ilustrací k vyjádření určité náboženské zvěsti, nikoli k vykreslení uceleného světového názoru. Pevnost a stálost nebeské klenby, země i člověka je znamením jistoty Božího řádu a svědectvím Boží lásky. Obraz světa v Ž 104 jako stálého a dobře vytvořeného Božího díla, plného řádu a harmonie vypovídá o Boží velikosti, moudrosti a lásce.

Stvořitelská činnost je líčena jako seslání a dar ducha, který dává i obnovuje život (Ž 104,30; srov. Gn 2,7) a také jako stvoření skrze Boží slovo (srov. Gn 1). Vody i hory jsou poslušny Božích rozkazů, kterými Bůh určuje živlům hranice (Ž 104,7–10). Boží rozkazy poslouchají i nebeská tělesa (Ž 104,19; srov. Gn 1,14). Veškeré stvoření je učiněno s moudrostí (Ž 104,24; srov. Př 8), neboť Hospodin určil všemu meze a řád a zvířatům i lidem vymezil prostor i čas k jejich životu (Ž 104,20–23). Hospodin je ten, jenž působí den i noc (Ž 104,17–24). Tato myšlenka je patrná i v Gn 1. Jiného zdroje veškerého jsoucna mimo Hospodina není. On je tím, „který zahaluje nebe mračny, který připravuje zemi deště, který dává na horách růst travě“ (Ž 147,8). Hospodin napájí vodou hory, zem i stromy a dává potravu všem zvířatům i lidem (Ž 104,11–16.27–28), dokonce i leviatanovi, který je také Božím stvořením (Ž 104,26). Žalmista ilustruje v Ž 104,28 Boží láskyplnou péči vůči stvoření, když se obrací k Hospodinu se slovy: „rozdáváš jim a oni si berou, otevřeš ruku a nasytí se dobrým.“ Úkolem stvoření je proto chválit Hospodina za vše, co učinil (Ž 104,35). Rozjímání o Božím stvoření přináší člověku radost (Ž 104,34). Jediné, co kazí harmonii Božího díla je hřích, proto je vysloveno přání,

kéž Hospodin odstraní zatvrzelé svévolníky a obnoví hříchem porušené společenství se stvořením.

Jedinečnou zvěst o vztahu Hospodina vůči člověku předkládá Ž 8. Mezi všemi tvory je člověk zvláštním předmětem Boží lásky. Na člověka Hospodin pamatuje, jeho se ujímá (Ž 8,5) a pouze jeho vyvýšil nad veškerým stvořením, když mu vše svěřil do péče (Ž 8,7–9). Hospodin jej obdaroval slávou a důstojností a jen málo omezil, že mu není roven (Ž 8,6).

3.1.2. Jób

Jób vnímá sám sebe jako výtvar Božích rukou (Jb 10,3,8). Hospodin jej učinil v mateřském lůně a vyvedl z něj (Jb 10,18; 31,15). Způsob, jakým Bůh učinil člověka v těle matky, je popisován podivuhodným obrazem: mužské símě je jako mléko vylité do mateřského lůna coby nádoby, v níž se sráží jako sýr (Jb 10,10), který poté Hospodin oblékne kůží, masem a proplete šlachami a kostmi (Jb 10,11; srov. Ž 139,13–16; Kaz 11,5). Boží milosrdenství spočívá v jeho daru i ochraně života (Jb 10,12). Hospodin daroval život všem tvorům (Jb 37,7), on život dává i bere (Jb 12,10; 27,8). Podle Jb 10,9 byl člověk učiněn jako hlína a navrací se v prach. Jb 10,9 je aluzí na popis stvoření člověka v Gn 2,7 a Boží řeč v Gn 3,19. Stvoření člověka Božím duchem či dechem vdechnutý v chřípí člověka (Jb 27,3; 26,4; 33,4) opět připomíná Gn 2,7. Na Gn 3 zřejmě naráží Jb 26,13 zmiňující v rámci řeči o Boží moci útočného hada, jenž byl Hospodinem proklet.

Antropomorfní obrazy jako je roztažení severu nad pustotou a zavěšení země nad nicotou (Jb 26,7) vypovídají o Stvořitelově svrchované moci nad stvořením. Konkrétními obrazy je Hospodin popisován jako ten, jenž je původcem všech přírodních jevů (Jb 26,8–12; 36,27–32; 37,6,9): on roztahuje nebesa (Jb 9,8), svým dechem vyvolává led a blesky rozhání mraky (Jb 37,10–11). On těmto přírodním živlům vymezil cestu i cíl (Jb 28,25–26). Celá příroda, poslušna Božích rozkazů, je řízena Boží vůlí. Samo stvoření ví, že je Božím dílem a o této pravdě je schopno člověka poučit (Jb 12,7–9). Stvoření je tak prostředkem k poznání Boha jako Stvořitele veškerenstva. Zdrojem pravdy a moudrosti však není sama příroda nebo rozumný a vynalézavý člověk, ale jedině Hospodin (Jb 28).

V Jb 38 se Hospodin zjevuje jako Stvořitel, když Jóba staví před tajemství svého stvoření. Boží stvoření na jedné straně vypovídá o svém Tvůrci, na druhé straně se však od něho zásadně liší. Omezenost stvoření kontrastuje s všemohoucností Stvořitele. Pouze člověk, který si uvědomí svou pravdivou situaci před Bohem, tedy skutečnost, že je

křehkým tvorem před mocným Stvořitelem, může mít s Bohem upřímný vztah, k němuž byl povolán. Upřímný vztah s člověkem je záměrem, který sleduje Bůh ve své řeči k Jóbovi.

Nikdo z lidí nebyl u toho, když Hospodin založil zemi a stanovil její rozměry (Jb 38,4–5). Obraz země stojící na podstavcích (Jb 38,6) a vod, které se valí ze země (Jb 38,8) je ozvěnou dobového obrazu světa. Hospodin všemu určil pevné hranice (38,8–12), moři vytyčil meze pouhým slovem (Jb 38,8.10–11; srov. Gn 1,9). Liší se tak od babylonského Marduka, jenž bojoval s nepřátelským mořským živlem na život a na smrt, přičemž potřeboval pomoc od ostatních bohů. Hospodin oproti tomu klade moři v cestu jako nepřekročitelnou hráz jen písek (Jr 5,22) a usměrňuje ho pouze svým slovem (Jb 38,8.10–11; srov. Gn 1,9). Starověký svět měl moře s jeho tvory za životu nebezpečný živel (Jb 7,12). V podání Jb 38,8–11 však ztrácí moře svou děsivost, neboť je pro Hospodina jako nemluvně, které halí do plenek z mraků. Moře, které nezaplavuje celý svět, ale je ve svých mezích, je svědectvím o Boží péči (Jb 26,12). Dalším důvodem k obdivu je každodenní východ jitřenky (Jb 38,12), pohled na světlo nového dne zjevuje Boží krásu. Kazem stvoření jsou pouze hříšníci.

Hospodin jediný vše stvořil, určil a vymezil (Jb 38,8–12), proto je veškeré stvoření před ním odhalené (Jb 22,14; 26,5–6; 38,16–17). Hospodin si hraje se souhvězdími (Jb 38,31–32), ustanovil nebeský řád (Jb 38,33) a rozkazuje oblakům a bleskům (Jb 38,34–35). Všechny tyto obrazy vyjevují Boží absolutní moc a zároveň omezenost stvoření. Následujícími obrazy je vyjádřena Boží láska vůči jeho tvorům. On napájí deštěm pustá místa, dává vyrůst trávě (Jb 38,27) a zvířata krmí jako svá mláďata (Jb 38,39–41). Veškeré přírodní síly a jevy, na nichž závisí lidský život, jsou podřízeny Hospodinu. To on dává déšť i kroupy, které se mohou stát nástroji Božího hněvu (Jb 38,23). Zmínku o dozírání hvězd nad zemí (Jb 38,33) je třeba vnímat ve světle Gn 1,14 – nebeská tělesa nestvořil Bůh proto, aby se jim člověk klaněl, ale aby jej přiváděla k Bohu a připomínala mu bohoslužebné časy.

Hospodin opatruje všechny tvory, krmí je (Jb 38,39–41; 39,1) a dává jim domov (Jb 39,1.5–6). V Jb 39–40 se líčí krása a podivuhodnost Božího stvoření (Jb 39,4.19–24.28–30; 40,16–18; 41,4–26). Jb 39,13–17 naopak hovoří o nerozumnosti některých tvorů, za kterou stojí patrně Hospodin, neboť na něm závisí, jestli je někdo obdařen rozumem (Jb 38,36; 39,17). Tvorům dává sílu, obratnost i odvahu (Jb 39,19–23) – každému to, co potřebuje k životu. Člověka učinil moudřejším než zvířata (Jb 35,11), přesto člověku nepatří mandát býti neomezeným pánem tvorstva, vše totiž náleží jedině Hospodinu (Jb

41,3). Všechno Bůh stvořil moudře a účelně – o tom svědčí např. chod přírody, v níž se mláďata narodí, vyrostou a poté se osamostatní (Jb 39,4). Dokonce i netvor behemot je Božím stvořením (Jb 40,15) a i o něj se Bůh stará (Jb 40,15.20). Jedině z Hospodina má tento děsivý tvor respekt, neboť pouze on je schopný jej zkrotit (Jb 40,24–28.30–32; 41,1–2), ba co víc, on si s ním hraje (Jb 40,29).

3.1.3. Kazatel

Člověk je povinen pamatovat na svého Stvořitele (Kaz 12,1.6) a mít vůči němu postoj vděčnosti, neboť vše je od Boha (Kaz 2,24). Všechno učinil krásně a v pravý čas (Kaz 3,11). Smyslem veškerého lidského bytí je společenství s Bohem (srov. Kaz 12,1.13), což dosvědčuje touha po věčnosti Bohem vložená člověku do nitra (Kaz 3,11). Výraz „duch“ v Kaz 12,7, který „se vrátí k Bohu“ podle M. Biče označuje podstatu člověka, nikoli ducha Božího, i když byl Bohem člověku vdechnut (srov. Gn 2,7).⁹² Člověk se nakonec navrácí k Bohu jako ke svému Stvořiteli i Soudci (Kaz 12,7.14).

3.1.4. Přísloví

V Př 8 o sobě vydává svědectví personifikovaná moudrost. Hovoří o tom, že je od počátků, byla zrozena dříve než byly stvořeny propastné tůně, vody (Př 8,23–24; srov. Gn 1,2), hory (Př 8,25) a zem (Př 8,26). Bůh si při stvoření přibírá vlastní moudrost ke svému dílu. Tím je řečeno, že stvoření má moudrý smysl a není jen výsledkem náhody.

Boží dílo stvoření je popisováno konkrétními obrazy na způsob lidského konání, když je řeč o tom, že Hospodin upevňoval nebesa (Př 8,27), zavěšoval mraky (Př 8,28), vymezoval hranice obzoru nad propastnou tůň (Př 8,27; srov. Gn 1,2) a moři, aby nepřesahovalo břeh (Př 8,29; srov. Gn 1,9). Moudrost byla při stvoření Božím potěšením, radostně si hrála vedle něho (Př 8,23–30). Tato výpověď podobně jako výrok, že Hospodin „moudrostí založil zemi, nebesa upevnil rozumností“ (Př 3,19) chce sdělit, že moudrost je jen u Hospodina a že fungování stvoření je v Boží moudré správě. Bez Hospodina by bylo vše nejisté a chaotické, nebesa by se hroutila na neupevněnou zem a moře by pohlcovalo souš. Moudrost není emanací, výronem božství do tohoto světa, ani vlastností či neosobní silou, ale je vykonavatelkou radostného Božího díla. Celý vesmír, který je dokonale uspořádanou soustavou, je Boží radostnou hrou.

⁹² BIČ, Miloš. *Výklady ke Starému zákonu III*. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 745.

Na této moudrosti je lidem dopřána účast. Odpovědí člověka na tento Boží příklon je radostné přijetí Boha a jeho oslavení vlastním životem. Pro člověka, který má účast na moudrosti, není stvoření mlčícím jevem, ale svým původem a určením je dílem, které Bůh obdařil svou moudrostí hovořící k člověku. Boží stvoření člověka poučuje a promlouvá k němu o Bohu. Člověk oslovený Božím slovem pak může chápat moudrost, která k němu mluví ve stvoření. Moudrost lze přijmout pouze ve společenství s Bohem, nikoli bez Boha – jak je možné vidět ve vyprávění o hříchu v Gn 3. Adam a Eva toužili po poznání, aby byli jako Bůh, avšak bez něj, nikoli ve společenství s ním, a tak ztratili život v plnosti a zvolili vlastní smrt.

Podle Př 16,4 Hospodin vše stvořil za určitým účelem. Tento výrok je potřeba chápat v tom smyslu, že veškeré stvoření a jeho dění se ubírá cestou podle Boží vůle, neboť on vše řídí (Př 16).

3.1.5. Sírachovec

V Sír je vyznáván Hospodin jako ten, který je věčně živý, proto jedině on může darovat život jiným (Sír 18,1). To je také důvodem toho, že se s ním nemůže žádný tvor srovnávat (Sír 18,4). Boží skutky a díla jsou pro všechny jeho tvory nepochopitelné (Sír 18,4.7). Sír naráží na Gn 1, když mluví o tom, že Hospodin je Stvořitelem veškerenstva (Sír 16,30; 24,8; 43,33) nebo když zmiňuje to, že veškerá stvořitelská díla byla učiněna Božím slovem (Sír 42,15), které zastavilo a nahromadilo vody (Sír 39,17; srov. Gn 1,9). Všechno se i nadále děje na jeho rozkaz (Sír 39,18.31).

Boží díla jsou tak rozsáhlá, že člověk z nich vidí jen malou část (Sír 42,22; 43,27.32). Celé stvoření svou krásou a podivuhodností, svědčí o Boží velikosti (Sír 43). Nebe zjevuje Boží slávu (Sír 43,1), proto pohled na nebe v člověku vyvolává pocit úžasu. Stejně tak obdivuhodné je slunce, které poslouchá Hospodina na slovo (Sír 43,2.5). Slunce se svou spalující silou svědčí o Stvořitelově síle. Měsíc „je znamením, pomocí něhož se stanoví svátky“ (Sír 43,7; srov. Gn 1,14). Měsíc je obdivován pro svůj měnící se vzhled a užitečnost, neboť je zářícím majákem na nebi pro všechny tvory (Sír 43,8). Opěvovány jsou i třpytící se hvězdy pro svou nádheru (Sír 43,9) a poslušnost Božích příkazů (Sír 43,10). Stejně tak duha svědčí svou krásou o moci Hospodina, jenž ji napjal na nebi (Sír 43,11–12). Na jeho rozkaz vzniká sníh, on sesílá blesky, svou mocí vytváří mraky a dle jeho vůle vane vítr (Sír 43,13–16). Hospodin z nebe sype jíní a vločky sněhu, které uvádějí v úžas tvory (Sír 43,18–19). On vytváří mlhu a rosu, aby přinesla zemi osvěžení

(Sír 43,22). Děsivé moře s jeho netvory vzniklo Božím rozhodnutím (Sír 43,23–26). Celý svět tak svědčí o Bohu, jenž je neskonale větší než všechna jeho díla (Sír 43,28).

Sír 17,1 a 33,10 zpravuje o stvoření člověka podle Gn 2,7, když hovoří o tom, že Hospodin stvořil člověka ze země, do které jej zas navrácí (srov. Gn 3,19). Stvořitel neučinil nic neúplného, proto se vše vyskytuje v páru (Sír 42,24) a každý podle svého druhu přilne k sobě rovnému (Sír 13,16), stejně tak jako muž k ženě v Gn 2,18–23. Hospodin stvořil člověka jako svobodnou bytost (srov. Sír 7,21; 15,14), skrze hřích však člověk ztrácí svou svobodu, proto svatopisec v Sír 21,2 varuje: „před hříchem utíkej jako před hadem.“ Je možné, že svatopisec v Sír 21,2 myslel na postavu hada pokušitele a situaci prvního hříchu (Gn 3). V Sír 25,24 je jistě připomínán hřích z Gn 3, neboť se zde mluví o tom, že „začal od ženy, a proto všichni umíráme.“ Ženou je zde myšlena Eva, která zhřešila jako první (Gn 3,6) a smrt je zde vnímána jako důsledek prvního hříchu, jenž zasáhl všechny lidi (Gn 2,17; 3,23–24). Podobnou myšlenku rozvíjí i Sír 14,17: Boží slova varující před smrtí (srov. Gn 2,17) se naplnila po hříchu Adama a Evy (Gn 3,6), a tak se tvorstvo stvořené ze země do země zase navrácí (Sír 16,30).

Z Boží stvořitelské moci se nic nevymyká (Sír 11,16; 31,13). Nic ve stvoření není bezúčelné (Sír 16,26–27; 39,21; 42,23). Ničivé přírodní jevy a negativní skutečnosti ve světě slouží Hospodu jako prostředek k potrestání hříchu (Sír 39,28–30). Hospodin stvořil nespočet skutečností určených pro potěšení člověka a k jeho prospěchu, např. léčivé byliny (Sír 11,3; 23,20; 31,27; 38,4.12; 39,33–34), což je svědectvím o Boží lásce (Sír 16,16.29).

Sír 1 podobně jako Př 8 mluví o moudrosti jako o prvotině všeho stvoření. Byla stvořena z Božích úst jeho rozkazem (Sír 24,3.8) a nikdy nepomine (Sír 24,9). Je součástí stvoření (Sír 1,4.9) a prostředkem k poznání Boha (srov. Př 8). Moudrost v Sír 24,4–5 stejně tak jako Hospodin v Jb 38,16–24 prošla podivuhodná místa stvoření a jako Hospodin i ona vládne stvoření (Sír 24,6).

3.1.6. Kniha moudrosti

Podle Mdr 11,17 Bůh stvořil svět z beztvaré hmoty. Beztvarou hmotou se zde pravděpodobně míní chaos (srov. Gn 1,2), aniž by se dále řešilo, odkud se tento chaos vzal. Důležité je především to, že teprve Božím zásahem vzniká svět s podmínkami vhodnými k životu. Hospodin vložil do stvoření řád a účelnost (Mdr 1,7), čímž proměnil chaos v uspořádaný kosmos. Mdr popisuje stvoření jako činnost, která se děje skrze Boží slovo (Mdr 9,1) nebo s pomocí jeho ducha (Mdr 1,7; 12,1). Bůh stvořil člověka tak, že

mu vdechl duši a vložil do něj životodárný dech (Mdr 15,11), a proto jedině Bůh, který je dárce života, má moc nad životem i smrtí (Mdr 16,13). Řád vložený do stvoření se projevuje také v lidském úkolu vládnout nad živočichy (Mdr 9,2; srov. Gn 1,26.28; 2,19–20). Mdr 7,1 připomíná stvoření prvního člověka učiněného ze země – Adama. Biblický autor vnímá sám sebe i všechny lidi jako potomky Adama. Všichni lidé jsou tak propojeni bratrským poutem.

Celý svět je před Bohem nepatrný jako „prášek na misce vah“ nebo „kapka ranní rosy“ (Mdr 11,22). Svatopisec se v úžasu obrací na Boha, když říká: „A jak by mohlo cokoli trvat, kdybys ty to nechtěl, anebo být zachováno, kdybys to nepovolal k bytí?“ (Mdr 11,25). Celý svět vznikl Božím rozhodnutím a vše trvá jen díky Bohu, který chce, aby to bylo (Mdr 1,14). V Mdr 11,25b se nachází tvrzení, že by nic nemohlo být, kdyby to Bůh *nepovolal k bytí* (ČEP) – *μη κληθὲν ὑπὸ σοῦ διατηρήθη* (LXX). Sloveso *καλεῖν* – *povolat, zavolat*, které text obsahuje, se váže k Božímú daru bytí. Ve světle Mdr 11,25b je tak možné vnímat prvotní Boží povolání vůči stvoření jako poslání být. To potvrzuje i Mdr 1,14, když říká, že Bůh: „stvořil všechno, aby to bylo.“ Mdr 11,25a rozvádí důvod tohoto Božího povolání k bytí – Bůh si přeje, aby jeho stvoření bylo. Tato myšlenka je ještě více rozvinuta v Mdr 11,24, kde se svatopisec zabývá motivem stvořitelské činnosti a osvětluje, že Bůh vše stvořil ze své lásky. Boží láska spočívá ve vůli darovat život v plnosti, proto Bůh stvořil „člověka k neporušitelnosti a učinil ho obrazem vlastní nepomíjivosti“ (Mdr 2,23). Smysl stvoření k obrazu a podobě Boží (Gn 1,26–27) je podle Mdr 2,23 v životě v plnosti, jak jej má ve své podstatě pouze Bůh – ten, který je věčně živý (Tób 13,1; Sír 18,1). Člověk měl mít podle Božího plánu život v plnosti, nepodléhat porušenosti ani pomíjivosti a být tak navždy ve společenství s Bohem.

Bůh smrt neučinil a netěší se z toho, když hynou živí (Mdr 1,13), d'áblou zavidí však vešla do světa smrt (Mdr 2,24). Smrt je zde vnímána jako následek hříchu, o němž vypráví Gn 3. V hadu z Gn 3 spatřuje Mdr 2,24 d'ábla a navíc dodává, že motivem jeho podlého jednání byla závist. Smrtící jed z Mdr 1,14 může být také narážkou na postavu hada z Gn 3. I když je stvoření smrtelné (Mdr 7,1; 15,17), je zde naděje, že smrt nebude mít poslední slovo (Mdr 1,14). Svatopisec vyznává, že duše spravedlivých jsou „v Boží ruce a trýzeň smrti se jich nedotkne“ (Mdr 3,1), neboť ti, kteří jsou podle svého určení v Božím společenství „mají plnou naději na nesmrtelnost“ (Mdr 3,4). V Mdr 5,15 je přímo řečeno, že spravedliví „žijí navěky“.

Mdr podobně jako Př 8 zná koncept moudrosti přítomné při stvoření (Mdr 9,9). Moudrost je „strůjkně všeho“ (Mdr 7,21) i pravé poznání. Člověk si nemůže opravdové

poznání vyzískat násilím, bez ohledu na Boha a bez jeho pomoci, jak to učinili Adam a Eva v příběhu z Gn 3. Moudrost se projevuje v jednání člověka (Mdr 7,22–23) a činí tak člověka „nezkaleným zrcadlem Božího působení a obrazem jeho dobrotivosti“ (Mdr 7,26). Moudrost se tak ve světle Mdr 7,26 jeví jako cesta k naplnění lidského povolání být Božím obrazem (srov. Gn 1,26–27). Je možné, že okusení plodu ze stromu poznání v Gn 3 bylo zkratkou k uskutečnění tohoto poslání. Právě poznání však nelze získat jinak než tak, že mu jej Bůh dá jako milostivý dar (Mdr 8,21).

Mdr 13 pojednává o stvoření jako o prostředku poznání Boha a varuje před ztotožněním Stvořitele s jeho stvořením. Velikost a krása tvorů vypovídá o daleko větší velikosti a nádheře Stvořitele, který je toho všeho původcem (Mdr 13,3–5).

3.1.7. Izajáš

Iz zvěstuje svrchovanost Hospodina, k jehož vlastnostem patří býti Stvořitelem celého světa (Iz 37,16; 40,28, 42,5; 45,12) a odhaluje nicotnost babylonského náboženství (Iz 41,24), které identifikuje stvoření se Stvořitelem. V Babylonii Izraelský lid jasně formuloval svou víru ve Stvořitele. Téma stvoření v Iz obsahuje polemický rys vůči babylonskému náboženství. Iz ilustruje Boží stvoření na základě starověké představy o světě a s použitím antropomorfních detailů, když hovoří o tom, že Hospodin položil základy země a upevnil ji na pilířích (Iz 40,21; 45,18; 51,13.16), vlastníma rukama roztáhl nebesa (Iz 40,22; 42,5; 48,13; 45,12; 51,13) jako závoj a napjal je jako stan k obývání (Iz 40,22). Tyto obrazy podtrhují suverenitu Hospodina, neboť podle pohanských představ byla pravomoc božstva omezena pouze na svatyni nebo na zem vyznavačů, kdežto Iz ukazuje, že celý svět je Božím stánkem. Hospodin sídlí nad obzorem země (Iz 40,22), proto nepotřebuje chrám zbudovaný lidskýma rukama (Iz 65,1–2; srov. 1Kr 8,27; 2Pa 2,5 a 2Pa 6,18). Ze svého nebeského sídla „v plném počtu vyvádí zástupy hvězd a všechny volá jménem; má obrovskou sílu a úžasnou moc, nechybí mu ani jedna“ (Iz 40,26). Jména nebeských těles byla v Babylonii jmény uctívaných božstev, avšak Iz vysvětluje, že jsou to pouze jména, jimiž jsou jednotlivá tělesa Hospodinem povolávána do služby. Hospodin vládne nejen nad nebeským zástupem hvězd, on je „Bohem celé země“ (Iz 54, 5), a proto je celé stvoření poslušno jeho rozkazů (Iz 45,12; 48,13). V prorokově popisu stvoření figuruje Boží dech či duch (Iz 42,5; 57,16; srov. Gn 2,7). V Boží moci je život všech tvorů (Iz 11,4; 66,9). On stvořil všechny lidi (Iz 17,7; 27,11; 45,12), člověka „vytvořil v životě matky“ (Iz 44, 2).

Vyvedení Božího lidu z egyptského otroctví je vnímáno jako Boží nejvlastnější stvořitelství čin, proto je popisováno jako stvoření a Hospodin označován jako Stvořitel Izraele (Iz 43,15). Hospodin vyvedl svůj lid z nicoty do života stejně tak jako celý svět (2Mak 7,28). Skrze své slovo povolal stvoření k bytí (Gn 1) a podobně tvoří svůj lid, když na něj volá jménem a tím jej vykupuje (Iz 43,1). Povolání jménem zde má význam vlastnického práva, ale i milostivého příklonu k povolánému. Boží láska vůči jeho lidu se projevuje i v uvedení do zaslíbené země, která podle slovníku A. Novotného ukazuje na obnovený ráj.⁹³ Iz rozvíjí koncept Božího povolání vůči jeho lidu (Iz 43,1), když tvrdí, že Hospodin povolal svůj lid k životu ve slávě (Iz 43,7). Boží lid však své povolání nenaplnil, neboť byl Hospodinu podobně jako Adam s Evou (Gn 3) nevěrný. Hospodin i přesto chrání ty, kteří v něho doufají (Iz 26,3; 46,4) a ze své milosti tvoří spásu a spravedlnost (Iz 45,8). Celý svět má chválit Boha zvláště pro jeho spásný zásah ve prospěch jeho lidu (Iz 42,10–13; 44,23; 49,13). Vykoupením Izraele z hříchu bude totiž obnoveno celé stvoření zatížené lidským hříchem. S Izraelem, který se navrácí ke svému Bohem určenému poslání, se navrácí celé stvoření k řádu, jenž mu určil Bůh. SZ včetně Iz nechápe přírodu jako němou kulisu lidského dramatu. Celé stvoření je zapojeno do společenství s člověkem a Bohem, tato víra tak chrání před kosmickou osamělostí, již propadá člověk moderního věku.

V Iz 65,17 a 66,22 mluví prorok o Božím příslibu nového stvoření, v rámci něhož se bude radovat Jeruzalém – Boží obec ve společenství s Hospodinem (Iz 65,18–19; 62,5). Nové stvoření bude obnoveným světem, v němž není žádného zla (Iz 65,19; srov. Jr 7,34; 16,9; 25,10), tedy ani smrti (Iz 65,20). Zmizí hřích Adama a Evy s jeho následky, které postihly jejich potomky (Iz 65,23). Všechny životní oblasti budou prodchnuty bezpečím a jistotou. A především bude obnoven hříchem narušený vztah člověka s Hospodinem (Iz 65,24), který pozitivně zasáhne celé stvoření, v němž zavládne mír popisovaný Iz jako pokojné soužití všech tvorů (Iz 11,6–8; 65,25). O hadu se naplní Boží slovo z Gn 3,14, potravou mu bude pouze prach a tak již nebude škodit člověku (Iz 65,25, srov. Gn 3,15). Žádný tvor nebude páchat zlo, neboť všichni budou naplněni Božím poznáním (Iz 11,9), které se nutně projevuje v jednání. Nevěrné čeká trvalý stav utrpení (Iz 66,24) na rozdíl od Božích věrných, kteří mohou očekávat věčný život s Hospodinem (Iz 66,22–23).

⁹³ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. 3. vydání. Praha: Kalich, 1992, heslo: Stvoření.

3.2. Stvoření v NZ

3.2.1. Synoptická evangelia

Ježíš Kristus pokračuje ve sz tradici, když nazývá Boha Otce Pánem nebe i země (Mt 11,25; L 10,21). Častým Božím nz titulem je nebeský Otec.⁹⁴ Z Boží stvořitelské moci se nic nevymyká a je naprosto neomezená (Mk 3,9; 13,19; L 3,8; 11,40). Země je podle Ježíšových slov podnožím Hospodinových nohou (Mt 5,35; srov. Iz 66,1). Ježíš Kristus dále cituje Gn 1,27 a 2,24, když hovoří o stvoření muže a ženy, které Bůh určil k tomu, aby žili ve vztahu jednoty. Vysvětluje, že spojení muže a ženy samotným Bohem je důvodem nerozlučitelnosti manželského svazku, který je Bohem chtěnou institucí (Mt 19,4–9; Mk 10,2–12).

Ježíš vnímá Boha jako starostlivého Stvořitele, který pečuje o veškeré tvory – živí havrany (L 12,24) a nádherně obléká lilie i trávu (L 12,27–28). V Božích očích je přitom člověk tím nejcennějším tvorem (L 12,24.28). Boží starostlivá láska vůči člověku je zárukou toho, že bude o jeho hmotné zajištění postaráno, proto se má člověk starat především o pravý život, který je jediné ve společenství s Bohem. Navíc je zbytečné mít starosti ohledně životního zaopatření, neboť to základní – samotný život si člověk nemůže zajistit ani prodloužit (L 12,25–26), jelikož pouze Bůh má moc nad životem a smrtí. Ježíš těmito slovy nechce ospravedlňovat lenost, ale chce varovat před úzkostným strachem z budoucnosti. Realisticky zaměřený člověk ví, že v nevyhnutelné smrti zvadne a zajde jako polní tráva (srov. Ž 37,2; 90,5; 102,12), nemá se tedy zaměřovat na pozemské skutečnosti, které jsou nejisté, ale má vložit svou naději v Boha a jeho dar věčného života při vzkříšení na konci časů. Životní styl člověka má být utvářen jeho vztahem k Bohu, který má být pro člověka na prvním místě (L 12,31).

3.2.2. Evangelium podle Jana

Svatopisec vypráví v Prologu (J 1,1–18) o bytí Slova u Boha ještě před stvořením světa, a tak zjevuje čtenáři, kým je Ježíš Kristus ve své podstatě. „Evangelista k tomu pravděpodobně použil písně o Boží moudrosti, kterou znal ze své obce a kterou pomocí vysvětlujících dodatků interpretoval v kristologickém smyslu.“⁹⁵ Tento hymnus či píseň má dvě části, v první (J 1,1–13) se opěvuje všeobecný význam Slova pro celé stvoření,

⁹⁴ Mt 5,45.48; 6,14.26.32; 15,13; 18,10.14.19.35; 23,9.

⁹⁵ PORSCH, Felix. *Evangelium sv. Jana*. Malý Stuttgartský komentář, NZ 4. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 22.

druhá část (J 1,14–18) obsahuje vyznání jako odpověď na vtělení Slova. Tímto způsobem se propojuje skutečnost stvoření a spásy, vše totiž prostupuje moc Božího Slova.

Kristova podstata plyne z jeho jedinečného vztahu k Bohu Otci. Slovo, které se stalo člověkem, je věčné a bylo u Boha při stvoření, což vypovídá o tom, že je svou podstatou sám Bůh, a proto může zprostředkovat pravé zjevení o Bohu. Bůh se chtěl sdělit způsobem, který odpovídá lidskému chápání, proto se stal člověkem. Veškeré sz výpovědi o Bohu vyjádřené pomocí antropomorfismu lze ve světle Božího vtělení vnímat jako předobraz tohoto vtělení. Také veškeré biblické výpovědi o tom, že Boha je možné poznat z jeho stvoření, mají v události Božího vtělení novou perspektivu. Vtělení Ježíše Krista je tak možné vnímat jako vrchol zjevení Boha v jeho stvoření i v celých dějinách spásy.

Celý svět je stvořený skrze Boží Slovo – Ježíše Krista (J 1,3). Základní sz výpovědi je, že Bůh působí především svým slovem ve stvoření a v dějinách jako stvořitel a jako ten, kdo vyvolává změny. S touto výpovědí se lze setkat nejzřetelněji v první zprávě o stvoření (Gn 1,1–2,4a), na kterou svatopisec vědomě naráží. Jan záměrně vychází ze sz textu a překračuje jej, což je patrné např. při porovnání Gn 1,1 a J 1,1. Jan používá sz terminologii, aby vyjádřil skutečnost bytí Božího slova před stvořením světa. Velmi blízké Prologu jsou i představy o božské Moudrosti, o níž se v Př 8,22–23 říká, že byla u Boha jako počátek jeho cesty, dříve než cokoli konal, ustanovena od počátku. Tyto představy evangelista překonává, neboť navzdory nadřazenosti, zůstává moudrost Božím tvorem, zatímco Boží Slovo je u Jana rovné Bohu.

3.2.3. Skutky apoštolů

Ve Sk je zvěstován Bůh jako Stvořitel celého světa (Sk 4,24; 14,15). On jediný je živý Bůh, zcela tak přesahuje smrtelné lidi i neživá božstva. Pavel ve své řeči vprostřed shromáždění na Areopagu představuje Boha nejprve jako Stvořitele (Sk 17,24). Děje se tak proto, že býti Stvořitelem je základní Boží vlastností (srov. Jb 38) a také z toho důvodu, že koncept světa jako Božího stvoření byl společný pohanům i křesťanům. Ze skutečnosti Boha coby původce i udržovatele bytí všech tvorů vyplývá Boží nezávislost vůči stvoření a zároveň závislost stvoření na něm (Sk 17,25–28). Ve Sk 17,25–28 Pavel rozšiřuje svou výpověď o stvoření, aby zjevil povolání člověka být ve společenství s Bohem. Mluví o tom, že Bůh se zjevuje skrze stvoření, „aby jej lidé hledali“ (Sk 17,27). Hledání Boha má v biblickém pojetí význam spolehnutí se na něj celou svou existencí (Dt 4,29; Am 5,6; Ž 14,2; 24,6; 27,8; Iz 45,19; 55,6). Ve světle Sk 17,27 a sz pojetí hledání

Boha lze říci, že člověk byl Bohem povolán k tomu být s ním ve vztahu důvěry a lásky. Sk 14,17 poznamenává, že déšť, úroda, pokrm i radost pochází od Boha a jde o oblasti, v nichž se Bůh zjevuje člověku i celému stvoření ve své dobrotě.

3.2.4. Novozákonní listy

2K 4,6 zmiňuje stvoření světa skrze Boží slovo a Žd 11,13 dodává, že skutečnost založení světů Božím slovem je možnou poznat jedině skrze víru. O stvoření skrze Boží slovo hovoří i 2P 3,5, podle něhož byly nebesa i země „vyvolány slovem Božím z vody a před vodou chráněny“ (srov. Gn 1,2). 2P 3,7 popisuje stvořitelenskou činnosti nikoli jako jednorázovou skutečnost, ale jako neustále trvající děj, neboť Bůh svým slovem i nadále všechno udržuje při životě (2P 3,7). Ř 4,17 navazuje na sz koncept stvoření z ničeho, když hovoří o Bohu, „který dává život mrtvým a povolává v bytí to, co není“ (srov. 2Mak 7,28).

V Ř mluví Pavel o stvoření coby prostředku, skrze který se Bůh každému člověku odhaluje, každý tedy může dospět k poznání Boha (Ř 1,20). Toto téma bylo rozvíjeno i ve SZ, např. v Jb 12,7–9, Mdr 13 a navazuje na něj i NZ ve Sk 17 a 14. Pavel říká, že neviditelnou Boží moc a božství lze poznat, když lidé přemýšlejí o Božím díle (Ř 1,20). Poznání Boha má vést ke vděčnému a uctivému vztahu s ním (Ř 1,21.25). Ř 1 varuje před ztotožněním Stvořitele a jeho stvoření, které dalece převyšuje (Ř 1,23–25). Samo stvoření je však vnímáno zcela pozitivně (1Tm 4,4, srov. Gn 1,31).

Některá místa nz listů přímo narážejí na Gn 1–3. Žd 4,3 je aluzí na Boží odpočínutí z Gn 2,2–3, přičemž dodává, že toto odpočínutí trvá od stvoření světa a věřící v něm spočívají. V 1Tm 2,12–15 je zmíněno stvoření Adama jako prvního a hřích Evy, kterého se dopustila ona jako první (Gn 3,6) coby podnět k tomu, aby se žena nechala vést mužem a jednala pokorně. V Pavlově podání je celé stvoření spolu s člověkem vzájemně propojeno. Zmiňuje Adamovu vinu, která je v jeho očích stěžejní na rozdíl od 1Tm 2,12–15, kde je vnímán hřích Evy jako hlavní a Adamova vina není ani zmíněna. V Ř 8,20 Pavel říká, že celé „tvorstvo bylo vydáno marnosti – ne vlastní vinou, nýbrž tím, kdo je marnosti vydal“ (Ř 8,20). Tím, kvůli kterému bylo stvoření zasaženo marností, je Adam stavěný do protikladu k novému Adamovi – Kristu. Následkem Adamova hříchu byla smrt (srov. Gn 2,17), která skrze Adama a jeho vinu zasáhla všechny tvory (1K 15,21–22). Pavel zde vnímá smrt všech tvorů jako následek Adamova hříchu (srov. Gn 2,17; 3) a zachycuje tak propojenost všech tvorů. Naproti tomu Kristus přináší celému stvoření život (1K 15,22), skrze něho a jeho spasitelský čin nastane vzkříšení a smrt bude

definitivně poražena (1K 15,26). Celé tvorstvo tak má v Kristu naději, že bude vysvobozeno ze zániku (Ř 8,20–25).

Žd 12,27 formuluje myšlenku budoucí proměny celého stvoření. Hovoří o kosmických převratech, které jsou Božím zásahem zavádějícím nový řád stvoření (srov. Am 8,9; 1K 1,8). Na mnoha místech NZ lze najít slova o tom, že nebe a země pominou (Mt 5,18; 24,35; Mk 13,31; L 16,17; 21,33; Žd 1,11). 2P 3,7 dokonce zmiňuje, že nebe a země budou zničeny ohněm a dále dodává, že podle Božího slibu lze očekávat „nové nebe a novou zemi, ve kterých přebývá spravedlnost“ (2P 3,13; srov. Iz 65,17; 66,22).

Podle Ef 1,4–5 Bůh ještě před stvořením světa vyvolil křesťany, aby byli svatí a aby se stali skrze Ježíše Krista Božími dětmi (srov. 1P 1,20). Také 1J nazývá křesťany Božími dětmi. Tento obraz vypovídá o niterném společenství Boha a člověka, které je hlavním tématem 1J. 1J spolu s Ef 1,4–5 a 1K 1,9 se tak stává hlavním svědectvím povolání člověka Bohem ke společenství s ním.

V Kristu obnovené lidství označované jako „nové stvoření“ (2K 5,17; Ef 2,10; Ga 6,15), je popisováno obdobně jako v Gn 1. Vše bylo stvořeno Božím rozhodnutím a jeho slovem (Gn 1) a stejně tak se stává člověk novým stvořením skrze zrození z Božího rozhodnutí slovem pravdy (Jk 1,18). Stejně tak jako bylo na počátku vše stvořeno v Kristu (Ko 1,16; Žd 1,2), tak je i nové stvoření učiněno v Kristu (Ko 1,16; srov. Žd 1,2). Osobní vztah s Kristem je naplněním povolání člověka být ve společenství s Bohem. Obnovení vztahu člověka s Bohem má za následek obnovení celého stvoření, které je podle Božího záměru přivedeno pod vládu jediné hlavy, Krista (Ef 1,10), a tak je naplněno také povolání celého stvoření. Adamovi svěřil Bůh poslání spravovat moudře celé stvoření (Gn 1,26). On však svého úkolu nedostal, neboť kvůli jeho hříchu celé stvoření zasáhlo prokletí (Gn 3,17; 1K 15,21–22). Nový Adam – Kristus (1K 15,21; Ř 5,12) obnovil hříchem narušený vztah Boha a celého stvoření (2K 5,18–19; Ko 1,20). Jedině v Kristu je možné stát se novým stvořením, tedy člověkem obnoveným „podle obrazu svého Stvořitele“ (Ko 3,10). Tento nový člověk je totiž ve spojení s Kristem, který je dokonalým obrazem Boha neviditelného (Ko 1,15). Podle Ko 3,10 tedy člověk nového lidství uskutečňuje své povolání být Božím obrazem (Gn 1,26), k němuž byli stvořeni všichni lidé (Jk 3,9).

Vnitřní obnově člověka bude odpovídat celková obnova člověka na konci časů, kdy pomíjivé a smrtelné tělo oblékne tělo nepodléhající pomíjivosti a smrti (1K 15,53–54; Ř 8,23). Tato zvěst poukazuje na uskutečnění Božího záměru stvoření člověka k Božímu obrazu (srov. Mdr 2,23). Tímto Božím záměrem je trvalé společenství s člověkem, což

předpokládá podíl člověka na životě věčném, kterým je sám Bůh (1J 5,20). Život věčný je proto přislíbený těm, kteří vytrvají ve společenství s Bohem (1J 2,25; 3,15; 5,11.13). A nejen člověk, ale celé stvoření trpělivě očekává nový život v plnosti bez porušení a smrti (Ř 8,19–25).

4. Obraz stvoření v knize Zjevení

4.1. Literární druh, dějinný kontext a autorův cíl

Podle H. Giesena je Zj prorockou knihou, neboť Jan podobně jako sz proroci je zaměřen především na přítomnou situaci svých adresátů.⁹⁶ W. J. Harrington tvrdí, že jde o „zjevovatelskou literaturu, která má vlastnosti apokalypsy.“⁹⁷ V mnohém se Zj shoduje s apokalytickými prvky ve SZ i se soudobou apokalyptickou literaturou. Hlavní linií apokalyptického myšlení je přesvědčení, že Bůh daruje svému lidu spásu. Tato spása je záchranou ze zlého stavu světa a děje se v rámci brzkého konce světa, který nastane Božím zásahem. Po konci světa čeká celé stvoření nový čas charakterizovaný jako Boží vláda v plnosti nad celým stvořením. Dalším typickým rysem je symbolická řeč, která je přístupná jen poučeným osobám. V těchto (a mnohých jiných) rysech se Zj shoduje s apokalyptickou literaturou, proto je možné říci, že Zj jednoznačně patří do žánru apokalyptiky.

Dějinná situace, která se zrcadlí v Zj, je dobou útlaku, proto biblický autor opakuje čtenářům stále novými obrazy, že kdo se osvědčí v tísní až do martyria, toho čeká konečná spása. Text Zj vyjevuje, že záměrem autora je posílit víru adresátů, což dělá za pomoci výkladu přítomné situace křesťanů a popisu budoucnosti. Zj klade důraz na to, že o přítomnosti a budoucnosti rozhoduje především vztah k Bohu. Spása, které se v plnosti dočkají křesťané až na konci světa, je jim již nyní počátečně darována. Jan sdílí s ostatními nz autory přesvědčení, že s Kristem již nyní začala budoucnost. V Zj jsou přítomnost a budoucnost zcela propojeny. Dar spásy mohou křesťané ztratit, když odpadnou od pravé víry. Cílem Zj je zabránit tomuto odpadu, proto Jan předkládá, jak bídne dopadnou ti, kteří se od Boha odloučí a dává naději utlačovaným křesťanům skrze popis budoucího věčného společenství s Bohem, kde nemá útlak, ani žádné jiné zlo místo.

⁹⁶ GIESEN, Heinz. *Knih Zjevení apoštola Jana*. Malý Stuttgartský komentář. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 18–19.

⁹⁷ HARRINGTON, Wilfrid J. OP. *Knih Zjevení*. Sacra Pagina. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, s. 22.

4.2. Stvoření v Zj

V Zj dominuje pojetí Boha jako všemohoucího vládce světa vyjadřované obrazy Boha a Beránka sedícího na trůně (Zj 3,21; 15,7). Bůh je v Zj označován jako ten, „který sedí na trůnu“ (Zj 4,9–10; 5,1.7.13; 6,16 atd.). Obraz Božího a Beránkova trůnu je v kontrastu k obrazu trůnu protibožských mocností (Zj 2,13; 16,10), jejichž moc je pouze klamná, neboť nad nimi už v přítomném čase zvítězil Spasitel skrze svůj kříž. Jejich definitivní porážka však bude zřetelná až Bůh odstraní veškeré zlo.

S obrazem všemohoucího Boha souvisí představení Boha jako Stvořitele světa. Jan používá klasický popis Stvořitele a stvořitelské činnosti běžný v Písmu, když popisuje Boha jako toho, „který stvořil nebesa, moře a všecko, co je v nich“ (Zj 10,6), nebo jako toho, který „učinil nebe, zemi, moře i prameny vod“ (Zj 14,7). V Zj je však možné spatřit jistý posun v popisu stvoření, když Jan zvěstuje, že vše povstalo Boží vůlí (Zj 4,11). SZ a v návaznosti na něj i NZ ve většině případů popisuje Stvořitele a jeho dílo klasicky s pomocí slov jako „stvořil“ nebo „učinil“ (Zj 10,6; 14,7) anebo s pomocí antropomorfních obrazů. Zj 4,11 nejprve hovoří o tom, že Bůh stvořil vše, poté se však od tohoto většinového popisu posouvá k líčení Božího stvoření, o kterém Jan výslovně píše, že povstalo Boží *vůli* – *θέλημα*. Jedině Bůh je Stvořitelem a „Pánem země“ (Zj 4,11).

V Zj označuje Kristus sám sebe jako „počátek stvoření Božího“ (Zj 3,14). Vydává tak o sobě svědectví, že existoval před stvořením, aktivně se na něm podílel a je jeho dokonalým vzorem (srov. J 1,1–18; Ko 1,15–18).

Označení Boha jako „ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος“ (Zj 1,4.8; 4,8; 11,17) je možné doslovně přeložit jako: „ten jsoucí a ten byl a ten přicházející“ (překlad H. Giesena). Toto označení Boha podobně jako jméno zjevené samotným Hospodinem v Ex 3,14 hovoří o Boží existenci pro jeho lid. Bůh je vnímán jako ten, jenž přichází vstříc člověku, aby byl s ním a pomohl mu vždy v jeho soužení (Zj 1,4.7–8).

Kristus je v Zj označován jako ἀρνίον – Beránek (Zj 5,6.8.12–13 atd.). Na pozadí tohoto označení je představa eschatologického Božího lidu, který je vykoupen krví velikonočního beránka. Tak jako beránci svou krví zjednali před vyjitím z Egypta izraelskému lidu smíření, tak odstranil Kristus – Beránek svou krví hříchy lidí a tak z nich učinil Boží lid. V Zj klade biblický autor důraz na Kristovu oběť, která vykoupila Boží lid (Zj 5,9). Vykoupení je obnovením hříchem narušeného vztahu člověka s Bohem, proto jej mohou přijmout jedině ti, kteří na Boží lásku odpovídají svým věrným postojem vůči Bohu. Vykoupení se týká nejen člověka, ale skrze něho i celého stvoření.

Zj 4–5 zjevuje Boha a Beránka jako ty, kteří mají vládu nad celým stvořením pevně v rukou. Nebe, které je pevně uzavřenou nebeskou klenbou, se otevřelo, aby bylo možné spatřit Boha v jeho slávě (Zj 4,1). Boží trůn v nebi obklopují nebeské bytosti, které se Bohu neustále klanějí – tímto obrazem Jan zjevuje Boží vznešenost. Blesky, hromobití i moře jiskřící jako křišťál zdůrazňují nekonečnou převahu Boha nad jeho stvořením. Nejen nebeské bytosti (Zj 5,8.14; 11,16–18; 19,4), ale i Boží lid a „všechno stvoření na nebi, na zemi, pod zemí i v moři, všecko, co v nich jest“ vzdává božskou úctu Bohu i Beránkovi (Zj 5,13; 19,1–3). Dokonce i bezbožní lidé se musí sklonit před Bohem a vzdát mu čest (Zj 11,11–13; 14,7). Beránek je v Zj 5 veleben pro své spasitelské dílo, a tak je v Zj 4–5 propojeno Boží stvořitelské i spasitelské dílo. Dílo vykoupení bude završeno ve stvoření nového nebe a nové země (Zj 21,1).

Již uskutečněné vítězství Boha nad zlem je zárukou toho, že i křesťané zvítězí nad zlem. Jan křesťany pobízí, aby vytrvali i v situaci soužení ve věrném vztahu vůči Bohu. Jedině ve společenství s Bohem je totiž možné zvítězit nad zlem, které adresáti zažívají. Vytrvání ve vztahu s Bohem popisuje proto Jan jako vítězství (Zj 2,7). Uvádí, že vítězům je umožněn přístup ke stromu života (Zj 22,14; srov. Gn 3,24), ze kterého mohou jíst (Zj 2,7.10.22,2; srov. Gn 2,9; 3,22; Ez 47,12) i k branám nebeského Jeruzaléma (Zj 22,14). Nevěrným je oproti tomu odňat podíl na stromu života i místo ve svatém městě (Zj 22,19). Vítězům patří vítězný vavřík (Zj 3,11) či „vítězný věnec života“ (Zj 2,10) a jejich jméno bude zapsáno v knize života (Zj 3,5; 21,27). O knize života neboli o božském seznamu lidí určených k životu se zmiňuje již SZ (Ex 32,32–33; Ž 69,29; Iz 4,3; Mal 3,16). Podle Zj jde o knihu zabitého Beránka, v níž jsou nebo nejsou zapsána jména lidí již od stvoření světa (Zj 13,8; 17,8). Tím chce Jan říci především to, že spása je Božím milostivým darem. Zároveň se však ke spáse musí člověk přičinit, a proto Jan varuje, že jméno člověka může být následkem jeho nevěrnosti z knihy života vymazáno (Zj 3,5), což znamená zemřít (srov. Ž 69,29). Podle Zj 20,15 ten, kdo vytrvá ve věrném vztahu vůči Bohu, zůstane zapsán v knize života, a tak neskončí v hořícím jezeře. Pojem „hořící jezero“ je totožný s pojmem „druhá smrt“, která těm, kteří zvítězí, neuškodí (Zj 2,11). Je třeba se bát jediné této druhé smrti, nikoli tělesné smrti (srov. Mt 10,28), neboť druhá smrt je konečnou a definitivní smrtí. O vítězích je dále řečeno, že je Bůh učiní stálým sloupem v Božím chrámě se jménem Boha, jeho nového jména i jména jeho města, nového Jeruzaléma (Zj 3,12) a že spolu s Kristem usednou na trůn (Zj 3,21).

Všechny obrazy chtějí vypovědět, že ty, kteří zůstanou ve společenství s Bohem, čeká s Bohem život věčný. Zůstat ve společenství s tím, který je věčně živý (Zj 1,18; 4,9–10;

10,6; 15,7) a který jediný má moc nad životem i smrtí (Zj 1,18), nutně znamená mít podíl na jeho věčném životě (srov. Zj 2,10–11).

Pohromy, které líčí Zj 6,1–9,21, směřují proti bezbožným. Zdá se, že křesťané jsou z těchto pohrom Boží milostí vyňati, a dokonce i některá část přírody (Zj 7,2–3).⁹⁸ Východ je symbolem spásy (srov. Gn 2,8; Ez 43,2), proto „od východu slunce“ přichází anděl s pečetidlem živého Boha (Zj 7,2), aby jím označil všechny, kdo patří Bohu (Zj 7,3; srov. Ez 9,4–6). Pečeť je pro Jana zřejmě označením vyjadřující křestní událost. Naproti tomu jsou přívrženci šelmy označeni vlastnickým znamením (Zj 13,16). Počet „sto čtyřiačtyřicet tisíc označených“ pečeti (Zj 7,4) symbolicky vyjadřuje početnost (Zj 7,9) a úplnost Božího lidu.⁹⁹ Bůh je v pohromách posilou Božího lidu a Beránek tento lid vede k životodárným pramenům (Zj 7,15–16; 21,6), což vypovídá o niterném společenství Božího lidu s Bohem a Beránkem.

Oddíly Zj 8,1–11,19 a 16,1–19,21 vyjevují, jak Boží soud postihuje ty, kteří se stali nepřáteli Boha a jeho lidu. Katastrofy připomínají egyptské rány z Ex 7–10, což potvrzuje myšlenku, že adresáty pohrom jsou nepřátelé Boha a jeho lidu.

Pohromami jsou myšleny přírodní katastrofy (Zj 8,7–13), různá trápení způsobená démony (Zj 9,1–21) i Božími anděly (Zj 16). Působení démonů šířící zkázu se zcela odehrává v hranicích dané Boží mocí (Zj 9,15). „Boží moc vůči stvoření je tak velká, že může nasadit do své služby dokonce i démony.“¹⁰⁰ Úděl těch, kteří se neobrátní a zůstanou ve stavu odloučení od Boha, kontrastuje s údělem těch, kteří vytrvají ve věrnosti vůči Bohu (Zj 11,10–13). Na rozdíl od nevěrných má Boží lid podíl na věčné spáse. Spása spočívá ve věčném společenství s Bohem, k němuž je Boží lid povolán (Zj 19,7–9). Veškeré nepřátele Boha a jeho lidu – šelmu, falešného proroka, ďábla a nakonec smrt stihne ohnivě jezero hořící sírou neboli druhá smrt (Zj 19,20; 20,10.14). Tyto pojmy jsou totéž jako obraz pekelného ohně (Mt 5,22; 18,9; Mk 9,43) nebo věčného ohně, který je připraven pro ďábla a jeho stoupence (Mt 25,41). Všechny tyto pojmy označují trvalý stav odloučení od Boha.

⁹⁸ V Zj 7,2–3 vystupují andělé jako strážci přírody – tato jejich funkce je v apokalyptické literatuře běžně známa.

⁹⁹ Jde o numerický symbolismus součinu symbolických čísel 12 x 12 x 1000. Číslo 12 je symbolem Božího lidu a číslo 1000 symbolem množství.

¹⁰⁰ GIESEN, H. *Knihy Zjevení*, s. 74.

4.2.1. Nové stvoření (Zj 21,1–22,5)

Skoncování s veškerým zlem je podmínkou vytvoření nového stvoření, ve kterém již Boží lid nebude ohrožovat žádné zlo. Ve své vizi Jan spatřuje „nové nebe a novou zemi“ (Zj 21,1; srov. Iz 65,17; 66,22). Jedná se o zcela nové Boží stvoření (Zj 21,5), neboť předešlé stvoření úplně pominulo (Zj 21,1). Nové stvoření není zrušením předešlého stvoření, což by znamenalo pohrdání stvořením, které je ve své podstatě dobré. Nejde o to navrátit porušený svět k jeho domnělé původní dokonalosti, ale proměnit jej zásadním způsobem. Jde o obnovu starého stvoření, které propadlo zlu, jeho záchranu z porušenosti a ze stavu sebezničení, do kterého bylo uvrženo vlivem lidského hříchu. Jan zvěstuje celkovou obnovu stvořeného světa jakožto vyústění vykoupení lidstva. V tomto pojetí se odráží biblický pohled, podle něhož je mezi celkovým stavem stvoření a lidstva úzké pouto (srov. Gn 2–3; Ř 8,18–23).

Nové stvoření tvoří rámec pro nový Jeruzalém (Zj 5,3; 21,2). Toto svaté město (Zj 11,2; srov. Ez 40,1–47,12; 48,30–35) sestupuje od Boha (Zj 3,12; 21,2.10), což vypovídá o božském původu města. Nový Jeruzalém je „jako nevěsta ozdobená pro svého ženicha“ (Zj 21,2). Město i nevěsta jsou identické obrazy, jelikož oba dva symbolizují eschatologické společenství vykoupených s Bohem. Nový stav je popisován jako přebývání Boha uprostřed lidí, kteří jsou jeho lidem a on jejich Bohem, který je s nimi (Zj 21,3). Popis vypovídá o těsném společenství Boha a jeho lidu. Nové stvoření zahrnuje ty, kteří se již za pozemského života stali novým stvořením (srov. 2K 5,17; Ga 6,15), tedy ty, kteří svlékli starého člověka a oblékli člověka nového (srov. Ko 3,5–10), který je charakterizován svým obnoveným vztahem vůči Bohu. Ti, kteří se odloučili od Boha, nebudou součástí nového stvoření; ty čeká stav definitivního zavržení od Boha. Ti, kteří naopak vytrvají ve věrném vztahu s Bohem až do konce, zdědí nový Boží svět popisovaný v Zj 21,1–22,5. Tím největším Božím darem je Boží synovství (Zj 21,7). Pojem synovství podobně jako popis v Zj 21,3 vypovídá opět o těsném společenství křesťanů s Bohem.

Nový Jeruzalém coby nevěstu staví Jan do kontrastu k Babylonu – nevěstce (Zj 17,1–3) propadlé Božímu hněvu. Oproti Babylonu je nový Jeruzalém stavem niterného společenství definitivně zachráněných křesťanů s Bohem (srov. Zj 19,7–9; srov. Ez 40). Nový Jeruzalém na rozdíl od nečistého Babylona září Boží slávou (srov. Ez 43,2; Iz 60,1–2), kterou Jan přirovnává k jasu nejdražšího drahokamu a průzračnosti křišťálu (Zj 21,11). Prvek křišťálové průzračnosti, který je při popisu vzhledu města několikrát použit (Zj 21,11.18.21), zřejmě vykresluje Boží přítomnost a absenci zla ve městě. Dvanáct bran je rozmístěno po třech na všechny světové strany, což budí dojem, že město je ve středu

celého světa. Jejich označení jmény dvanácti izraelských kmenů a hradby postavené na dvanácti základních kamenech se jmény dvanácti Beránkových apoštolů, svědčí o tom, že nový Jeruzalém je Božím lidem. Číslo 12, mnohokrát se objevující v popise svatého města (srov. Zj 12; 21,12.14.16.20.21), je symbolem tohoto lidu (srov. Zj 7,1–8; 14,1–5).

Anděl měřící město odhaluje, že město tvoří čtverec, který je znakem dokonalosti. Dokonalý tvar svatého města i jeho míra vypovídá o tom, že nový Jeruzalém je obcí spásy v eschatologické dokonalosti. Drahý a vzácný materiál města (Zj 21,18–21)¹⁰¹ pravděpodobně zjevuje velkolepost společenství Boha a jeho lidu. Dvanáct drahokamů (Zj 21,19–20) připomíná náprsník velekněze (Ex 28,17–20; 39,10–13), což naznačuje církevní význam města. Je možné, že drahé kameny ze Zj 21,18–21 naráží na Boha, o němž Jan v Zj 4,3 tvrdí, že vypadal „jako jaspis a karneol a kolem trůnu duha jako smaragdová.“ Zj 4,3 se v popisu Boha vyhýbá antropomorfním detailům a předává dojem oslnující záře, která naznačuje Boží přítomnost. Pokud je mezi Zj 4,3 a Zj 21,18–21 souvislost, vzácné materiály v Zj 21,18–21 lze chápat jako náznak Boží přítomnosti, která je kvalitou svatého města. Tento výklad potvrzuje následující text.

Chrám, který slouží jako místo k setkávání s Bohem, není v novém Jeruzalémě potřeba, neboť v něm Bůh přebývá uprostřed lidí zcela bezprostředně. Chrámem je samotný Bůh a Beránek (Zj 21,22) a sloupovím křesťané (Zj 3,12). Tento obraz ukazuje na těsné spojení Boha s křesťany. Zář slávy Boha a světlo Beránka jsou zdrojem veškerého světla v novém městě, proto v něm není potřeba slunce, ani měsíce a není v něm tmy (Zj 21,23–26). Svatost města vylučuje všechno a všechny nesvaté (Zj 17,4; 21,8; 22,15).

Jan popisuje nový Jeruzalém s pomocí obrazů jako je živá voda a strom života (Zj 22,1–2.14.17.19), které figurují ve vyprávění o zahradě v Edenu (Gn 2,8–14) a v různých prorockých viděních (Ez 47,1–12; Jl 4,18; Za 14,8). Životodárné řeky i strom života jsou zde podobně jako tomu bylo ve SZ symbolem věčného života. Skutečnost, že věčný život pochází jedině od Boha, je v Gn 2 vyjádřena obrazem řeky pramenící v Boží zahradě, u Ez, Jl a Za obrazem řeky tekoucí z Božího chrámu. Stejnou výpověď má obraz živé vody, která pramení u trůnu Boha a Beránka (Zj 22,1). Podle Zj 22,1–5 je Bůh zdrojem veškerého života a všech dober vykoupené obce. Skutečnost, že nový Jeruzalém je místem panství Boha a Beránka, ilustruje obraz Božího a Beránkova trůnu (Zj 22,1.3). I když jsou křesťané Božími služebníky (Zj 22,3), jejich těsné společenství s Bohem se

¹⁰¹ Jde o jaspis, zlato, safír, chalcedon, smaragd, sardonyx, karneol, chrysolit, beryl, topas, chrysopras, hyacint, ametyst a perly.

projevuje v tom, že s ním budou kralovat (Zj 22,5). Je jim také přislíbeno, že budou hledět na tvář Boha, který bude jejich světlem a ponesou jeho jméno na čele (Zj 22,4–5).¹⁰²

Tento stav nastane podle Božího zaslíbení již brzy (Zj 22,10) spolu s brzkým příchodem Krista (Zj 22,7.12), proto je potřeba modlit se: „Amen, přijď, Pane Ježíši!“ (Zj 22,20). Modlitba Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ odkazuje na aramejskou formuli *maranatha* a vyjadřuje zde přání věřící obce žít co nejdříve ve věčném společenství s Bohem v novém Jeruzalémě.

¹⁰² Tento eschatologický stav křesťanů připomíná Áronské požehnání z Nu 6,24–27: „Hospodin tě požehná a ochrání tě, Hospodin rozjasní nad tebou svou tvář a bude ti milostiv, Hospodin obrátí k tobě svou tvář a obdaří tě pokojem. Tak vloží mé jméno na Izraelce a já jim požehnám.“

5. Biblicko – systematický pohled na témata, která vyšla z předchozích rozborů – porovnání textů

5.1. Porovnání tématu stvoření v Gn 1,1–2,4a a Zj

Nejprve je třeba konstatovat, že celý oddíl Gn 1,1–2,4a pojednává o Boží stvořitelské činnosti na rozdíl od Zj, kde není stvoření hlavním tématem knihy. Gn 1,1–2,4a představuje Boha coby Stvořitele světa formou oslavného hymnu. Ve Zj je Bůh jako Stvořitel představen obdobně, skrze formulace oslavující Boží stvořitelskou činnost. V Zj je popsána stvořitelská činnost jako stvoření (Zj 10,6) nebo učinění (Zj 14,7). První zpráva o stvoření (Gn 1,1–2,4a) popisuje stvořitelskou činnost především jako akt Božího slova, skrze které je vše stvořeno. O stvoření skrze Boží slovo není v Zj výslovné zmínky. Implicitní odkaz na stvoření skrze Boží slovo lze vidět v Zj 3,14, kde je Kristus popisován jako „počátek stvoření Božího“ (Zj 3,14) a to v případě, pokud se Zj 3,14 vnímá v souvislosti s J 1,1–3, kde je Ježíš Kristus zjevován jako Slovo, které bylo na počátku u Boha, a skrze které bylo vše stvořeno. Řeč o Bohu, který stvořil na počátku celý svět (Gn 1,1) vyjevuje svrchovanost jediného Boha Stvořitele, který na rozdíl od božstev známých z mytologií, předchází existenci stvoření. V Zj 3,14 se Kristus připojuje ke Stvořitelově přítomnosti na samém počátku všeho a zjevuje tak svou božskou podstatu.

V Zj 4,11 si lze povšimnout jemného rozdílu při popisu stvořitelské činnosti, když se připisuje veškeré stvoření Boží vůli. Boží činnost v Gn 1,1–2,4a, ať už jde o mluvení, nazývání, oddělování atd., lze shrnout jako projev Boží vůle. Hlavním smyslem Zj 4,11 je vyjádřit, že bytí celého stvoření má příčinu v tom, že to Bůh chtěl. Stejný smysl má i celkové teologické poselství Gn 1,1–2,4a: celé stvoření povstalo z Božího rozhodnutí, které se projevuje v jeho slově i činu. Texty o stvoření v Zj a Gn 1,1–2,4a vyjadřují stejnou myšlenku, i když ji zachycují pomocí odlišných pojmů a obrazů.

Jako vrchol stvoření je v Gn 1,1–2,4a vnímán člověk kvůli jeho povolání ke společenství s Bohem (Gn 1,26–27). V tomto bodě se Gn 1,1–2,4a shoduje s Zj, neboť klíčovým tématem Zj je právě niterný vztah s Bohem.

Oddíl Gn 1,1–2,4a zvěstuje Boží transcendenci vůči stvoření. V Zj je Bůh s pomocí obrazu trůnu (Zj 3,21; 15,7) nebo prostřednictvím označení jako jsou *ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου* – *ten, který sedí na trůně* (Zj 4,9–10; 5,1.7.13; 6,16; 7,10.15) nebo *ὁ παντοκράτωρ* – *ten, který všemu vládne* (Zj 1,8; 4,8) představen jako všemohoucí vládce. V Zj je však

oproti Gn zjevuje božská podstata Ježíše Krista, z níž vyplývá také jeho všemohoucí moc (Zj 3,21; 15,7).

Zj rozvíjí téma stvoření vzdávající Bohu chválu (Zj 5,8.13–14; 11,11–13.16–18; 14,7; 19,1–4), které je v Gn 1,1–2,4a implicitně přítomné. Celý oddíl je totiž oslavným hymnem na Boha, který je veleben skrze dílo stvoření. Na druhou stranu lze podotknout, že se chvála na Stvořitele děje výslovně skrze lidského autora Gn 1,1–2,4a.

5.2. Porovnání tématu stvoření v Zj a Gn 2,4b–3,24

Hlavními body, v nichž se oddíl Gn 2,4b–25 shoduje s tématy o stvoření v Zj, jsou: nahlížení Boha coby Stvořitele a blízký vztah Boha vůči člověku. Gn 2,4b–25 zobrazuje zahradu jako původní stav harmonického společenství člověka s Bohem. Oddíl Gn 3,1–24 vysvětluje, jak hřích narušil toto společenství a zasáhl celé stvoření. Zj líčí, jak se projevuje zlo proniklé do světa (Gn 3,6–24). O vítězství nad zlem rozhoduje v Zj podobně jako v Gn 3,15 Bůh, i když se protibožské mocnosti a hříšníci snaží prosadit zlo.

Zaslíbení adresované věrným, kteří budou „jíst ze stromu života v Božím ráji“ (Zj 2,7) přímo naráží na zahradu v Edenu. Zj navazuje na příběh o hříchu v Gn 3, když hovoří o tom, že strom života, který byl člověku po hříchu zneprístupněn (srov. Gn 3,22.24), bude opět dostupný věrným, kteří z něj budou moci jíst (Zj 2,7; 22,2.14). Ti, kteří se podobně jako první lidé odloučí od Boha svým hříchem, budou jako oni (Gn 3,23–24) vyloučeni z podílu na stromu života (Zj 22,19), tedy z účasti na trvalém společenství s Bohem. V Gn 3 i v Zj vystupuje Bůh jako ten, který má absolutní moc nad životem a trestá hřích.

Boží zahrada byla umístěna na východě (Gn 2,8), což je zřejmě důvodem, proč v Zj 7,2 přichází spása od východu. Životodárné prameny, k nimž Bůh zavede své věrné (Zj 7,17; 21,6) evokují životodárné řeky pramenící v zahradě v Edenu (Gn 2,10–14) a symbolizují věčný život s Bohem. Prvky, kterými je zlato, vonná pryskyřice a kámen karneol z Gn 2,11–12 se nacházejí i v Zj. Prvky jaspisu, karneolu a smaragdu naznačují ve Zj 4,1–3 Boží přítomnost a slávu, v Zj 3,4 zdobí zlato a drahokamy bytosti, které jsou součástí Božího dvora a v Zj 21,2.18–21 kráší svaté město. Naproti tomu zmiňuje Zj 17,4 prvky zlata, drahokamů a perel jako ozdoby bezbožného Babylona. Budoucí stav vykoupeného Božího lidu popisovaný v Zj obrazy z Gn 2,8–25 ukazuje souvislost mezi budoucím stavem vykoupených a původním stavem lidí před hříchem. Tato souvislost spočívá v tom, že oba dva stavy lze charakterizovat jako hříchem nenarušené společenství

lidí s Bohem. Tomuto tvrzení nahrává skutečnost, že Zj při narážkách na zahradu v Edenu zmiňuje i svaté město (Zj 21,2–22,5.19). Zahrada v Edenu stejně tak jako Nový Jeruzalém pochází od Boha (Gn 2,8; Zj 3,12; 21,2.10) a je místem, v němž přebývá Bůh spolu s člověkem (Gn 2,8–25; Zj 21,3). Popis v Gn 2,10–14 umísťuje Boží zahradu do centra celého světa. Svaté město budí v Zj 21,13 dojem, že se nachází ve středu celého světa. Jak uprostřed zahrady, tak i uprostřed svatého města je strom života (Gn 2,9; Zj 22,2). Popis nového Jeruzaléma, který používá obrazy z Gn 2,8–3,24 zjevuje spjatost mezi Boží zahradou a Božím městem. Boží zahrada (Gn 2,8–25) i Boží město jsou stavem Boží životodárné blízkosti s člověkem, kterou neruší hřích. Budoucí stav vykoupených však dalece převyšuje původní stav člověka před hříchem (Gn 2,8–25), neboť je hříchem nenarušitelný.

Hřích lze v Gn 3 popsat jako vědomé odloučení se od Hospodina Boha, před kterým varuje i Zj. V Gn 3 došlo ke hříchu vlivem svedení hada, na které naráží Zj 12,9 a 20,2, kde je tento „dávny had“ ztotožněn s drakem, ďáblem a satanem. Jak v Gn 2–3, tak v Zj je smrt nejvyšší formou trestu za hřích (Zj 19,20; 20,10.14). V Gn 2,17 a 3,6–24 je smrt vnímána coby následek narušení vztahu s Bohem vedoucí k odloučení od Boha. Stejně je pojímá smrt v Zj 19,20; 20,10.14, kde pojmy jako ohnivé jezero nebo druhá smrt označují stav definitivního zavržení, který je následkem odloučení se od Boha v hříchu.

Naděje na vítězství nad zlem, kterou dává Bůh lidem po hříchu (Gn 3,15), dochází naplnění v Ježiši Kristu v evangeliích, což Zj potvrzuje (Zj 5). Kristus se tak vyjevuje jako Mesiáš přislíbený již v Gn 3,15.

5.3. Nové stvoření jako naplnění starého stvoření

I když se v Gn 1,1 a 2,1.4 používá pojmů „nebe a země“ ve stejném smyslu jako v Zj 21,1, tedy pro vyjádření celku světa, Zj 21,1–22,5 mluví o zcela odlišném světě než Gn 1–3. Jan tuto jinou skutečnost označuje jako „nové nebe a nová země“ (Zj 21,1). Přesto má nové stvoření se starým stvořením, jak lze nazvat svět popisovaný v Gn 1–3,¹⁰³ zásadní společný rys. V novém stvoření se člověk podobně jako ve starém stvoření ještě před hříchem nachází v bezprostředním a životodárném společenství s Bohem.

Mezi starým a novým stvořením je však také zásadní rozdíl. I když je staré stvoření ve své podstatě velmi dobré (Gn 1,31), nachází se v něm zlo, které proniklo do stvoření skrze

¹⁰³ Jan označuje svět předcházející novému stvoření jako „první nebe a první země“ (Zj 21,1).

hřích prvních lidí (Gn 3). Nové stvoření je stavem obnoveného společenství člověka s Bohem, které způsobí obnovu celku stvořeného světa. Toto obnovení spočívá v Boží přítomnosti, která pronikne zcela nové stvoření tak, že odstraní hřích i veškeré zlo (Zj 21,1–22,5.14–15). Staré stvoření prokleté kvůli lidskému hříchu (Gn 3,17) bude osvobozeno od svého prokletí (Zj 22,3). Poslání vládnout stvoření, které bylo Bohem vytyčeno člověku (Gn 1,26), se v plnosti naplní v rámci nového stvoření, v němž se budou věrní podílet na Boží vládě nad novým světem (Zj 2,26–27; 3,21; 5,10; 20,6; 22,5). Co se týče povolání člověka ke společenství s Bohem, jeví se nové stvoření jako uskutečnění tohoto lidského povolání. Popis nového stvoření vyjadřuje niternou blízkost Boha s jeho lidem, kterou již nemůže narušit nic zlého. Jde o trvalé společenství člověka s Bohem. Nové stvoření tak dalece převyšuje stvoření popisované v Gn 1–3.

Závěr

V průběhu práce bylo osvětleno, že biblické pojetí Božího povolání zahrnuje význam daru bytí, jména, určitého poslání i vyhlášení za osobní vlastnictví. Ve všech těchto významech, především však k životu, je povoláno celé stvoření. Popis stvoření člověka v Gn 1,26–27 a v Gn 2,7 (spolu s celým kontextem Gn 1–3) zjevuje, že Stvořitel povolal člověka k bytí, aby žil ve společenství s ním. S tím souzní skutečnost lidu povolaného samotným Bohem ke společenství s ním, která je popisována jako zásadní bod sz i nz zvěsti. Proroci, Bohem povolání ke službě, zvěstovali Boží záměr společenství s jeho lidem, Izraelem. Izajáš rozšířil Boží povolání ke společenství s ním na celé lidstvo. Stejně tak NZ toto povolání vztahuje nejen na křesťany, ale i na pohany. Již v příbězích o stvoření (Gn 1–2) i ve vyprávění o pádu (Gn 3) projevuje Bůh lásku a zájem o společenství s celým stvořením, zvláště s lidmi.

Hlavním smyslem první zprávy o stvoření (Gn 1,1–2,4a) je výpověď, že celý svět je stvořením jediného pravého Boha. Tento Bůh je zcela odlišný od falešných božstev pohanských mýtů a zcela se liší od stvoření. Bůh je vůči němu absolutně transcendentní. Stvoření povolává v bytí svým slovem, nijak se ho přitom nedotýká. Boží příkazy, které se rázem uskutečňují vyjadřují Boží vůli, aby stvoření bylo a zjevují Boha jako mocného Stvořitele, kterého na slovo poslouchá celé stvoření.

Vedle základního povolání k bytí, má všechno tvorstvo i svůj účel v promyšleném celku stvoření. Stvoření je povoláno k určité úloze vůči celku stvoření i vůči Stvořiteli. Bůh přetváří svět z jeho chaotického stavu v živý harmonický celek naplněný Božím řádem. Vše stvořené Bohem jako dobré, účelné a poslušné jeho rozkazů je samotným Bohem vnímáno jako velmi dobré.

Stvoření je možné vnímat jako projev Boží životodárné lásky. Zvláštním předmětem Boží lásky je člověk. V rámci rytmického popisu šestidenní stvořitelé činnosti vyniká část popisující stvoření člověka, která vypovídá o výjimečně osobitěm vztahu Stvořitele k člověku. Pouze člověk je stvořen k Božím obrazu. Exegeze objasnila, že význam stvoření k Božím obrazu spočívá v lidském povolání být ve společenství s Bohem. Niterné společenství s Bohem je základem, díky němuž může člověk chápat své jednání jako obraz Božího počínání, i když limitovaný svými možnostmi. Nejen popisovaný způsob a cíl stvoření člověka, ale i Boží požehnání pronesené k lidem a jeho slova o pokrmu pro člověka vypovídají o osobitěm vztahu Boha vůči člověku.

Sedmý den, k němuž stvořitelská činnost spěla, je spočínutím stvoření v Bohu a užíváním plodu práce v pokojném soužití Boha s celým stvořením. V tomto odpočínutí se vyjevuje, že celé stvoření je Bohem povoláno ke společenství s ním.

Ve druhé zprávě o stvoření (Gn 2,4b–25) je Hospodin Bůh představen jako Stvořitel blízký člověku. Pouze k člověku se Hospodin Bůh při stvoření sklání a vdechuje mu život. I když je stvořen jako prach, tedy křehký tvor, je zároveň výjimečný kvůli lásce, kterou vůči němu Hospodin Bůh projevuje. Činí z něj jediného živého tvora, jehož existenci je možné definovat jako rytmickou komunikaci s Hospodinem Bohem. V oddíle Gn 2–3 je život pojímán jako společenství s Hospodinem Bohem. Smrt je naproti tomu následkem odloučení se od Hospodina Boha.

Prostor zahrady v Edenu je symbolem životodárného společenství s Bohem, jak ukazují prvky popisující tuto zahradu. Člověk je Bohem povolán k tomu, aby v tomto společenství přebýval a pečoval o něj. Člověk však tohoto svého povolání nedostál, neboť hříchem narušil vztah s Hospodinem Bohem a odloučil se od něho. Bůh hřích prvních lidí neznemožnil, neboť respektuje svobodu člověka. Svoboda a respekt je totiž podmínkou společenství lásky, které je cílem Božího jednání s člověkem. Hříchem narušené společenství člověka s Bohem zasáhlo negativně: stav celého stvoření, vztah člověka ke stvoření i mezi lidmi navzájem. V Gn 2–3 je propojen vztah člověka vůči Bohu se stavem celku stvořeného světa. Spolupráce člověka s Bohem je nutnou podmínkou úrodnosti země a narušení společenství s Hospodinem Bohem, tedy hřích je příčinou prokletí země.

Jelikož život člověka závisí na blízkém vztahu s Hospodinem Bohem, odloučení se od něho pro něj znamená smrt. Hospodin Bůh ani v situaci lidského hříchu nezanevřel na člověka. Boží jednání s lidmi po hříchu vyjevuje, že Hospodin Bůh i nadále stojí o společenství s člověkem, a proto mu dává naději na vítězství nad zlem.

Oba příběhy stvoření (Gn 1–2) nejprve sdělují, že je to Bůh, který celé stvoření povolává především k bytí, a pak i k roli jednotlivých stvoření vůči celku stvoření i vůči Stvořiteli. Oddíl Gn 1–3 zároveň dává poznat společenství se Stvořitelem jako povolání, ke kterému bylo stvoření a zvláště člověk Bohem povolán.

V ostatních knihách SZ i v NZ je přítomna víra v Boha jako Stvořitele a světa coby Božího stvoření. Pro zachycení tohoto přesvědčení je v Písmu užito různých obrazů a vyjádření. Bohu je připisováno stvoření celého světa nebo jsou vypsány Bohem stvořené skutečnosti jednotlivě. Bůh je označován obecně jako Stvořitel či tvůrce nebo titulován ojedinělými jmény jako např. Bůh duchů veškerého tvorstva (Nu 16,22; 27,16). V každém z případů zmínky o Bohu a jeho stvořitelské činnosti jde o to vyjádřit, že Bůh

je Stvořitelem celého světa. Ať už je Bůh situován do nebe nebo je nebe naopak popisováno jako místo, které nedokáže pojmout Boha, biblický text vypovídá o Boží svrchované moci nad stvořením.

Stvořitelská činnost je opisována s pomocí antropomorfismů, starověké představy světa nebo také duchovnějším způsobem, v němž figuruje Boží síla či rozhodnutí atp. Ať už jde o stvoření z chaosu či o koncept stvoření z ničeho (2Mak 7,28, Ř 4,17), veškerá biblická místa popisující Boží stvořitelskou činnost chtějí sdělit, že jediný Bůh je Stvořitelem světa. Stvoření není jednorázovou záležitostí, nýbrž se neustále děje, neboť Stvořitel v každém okamžiku rozvíjí život všech tvorů.

Samotné stvoření je v Písmu popisováno ve vztahu ke Stvořiteli, na němž je závislé jako na původci a udržovateli svého bytí. Bůh je pojímán jako dobrotivý a starostlivý Stvořitel pečující o všechny tvory. Z Boží stvořitelské moci ani z jeho láskyplné péče se nic nevymyká. Motivem stvoření je Boží láska, kterou chová ke všem svým tvorům a která se zaměřuje především na člověka povoláného žít v trvalém společenství s Bohem. Skutečnost, že vše je stvořené Bohem, nemá vést pouze k postoji závislosti lidí na Bohu, ale má se projevit ve vztahu vděčnosti a lásky lidí vůči Bohu, kterým naplňují své povolání být ve společenství s Bohem.

Prorok Izajáš zvěstuje Boží příslib nového stvoření, které je vykresleno jako pokojné soužití všech tvorů, jehož znamením je nový Jeruzalém, tedy Boží lid v trvalém společenství s Bohem. Tento příslib se naplňuje v Ježíši Kristu. Spása Ježíše Krista spočívá v obnovení společenství člověka s Bohem, které bylo narušeno hříchem. NZ ukazuje vedle božské přirozenosti Ježíše Krista i jeho klíčovou roli při spáse celého stvoření. On je tím, kvůli němuž a skrze něhož je vše stvořeno a především cílem, k němuž vše spěje.

Témata o stvoření v Zj představují Boha jako mocného Stvořitele, který vše řídí. Proto vše vede k naplnění povolání, které vytyčil člověku i celému stvoření. Ty, kteří podle svého povolání být ve společenství s Bohem vytrvají ve věrném vztahu vůči Bohu, čeká stav věčného života s Bohem popisovaný jako účast na novém stvoření. Zj však podobně jako Gn 3 zachycuje tvrdošjnou vzpouru části tvorů, která se staví proti Bohu i jeho lidu. Ty, kteří se neobrátní k Bohu ani v pohromách, čeká trvalý stav definitivního zavržení. Tito zavržení nebudou součástí nového stvoření, neboť nové stvoření je zcela naplněné Boží přítomností, a tak v něm není místo pro žádné zlo. Součástí nového stvoření je nový Jeruzalém, který je trvalým stavem niterného společenství lidu s Bohem.

Komparace Gn 1–3 s tématy o stvoření v Zj umožnila vnímat nové stvoření jako naplnění původního lidského poslání být v niterném vztahu s Bohem. Nové stvoření, které tvoří rámeček pro nový Jeruzalém, je dokonalým společenstvím eschatologického Božího lidu s Bohem. Zj záměrně popisuje nové stvoření skrze prvky zahrady v Edenu, aby se ukázala souvislost mezi původním stavem lidí před hříchem a budoucím stavem vykoupeného Božího lidu. Oba dva stavy lze totiž charakterizovat jako hříchem nenarušené společenství lidí s Bohem. Nové stvoření však zcela přesahuje staré stvoření popisované v Gn 1–3. Původní stav stvoření, o kterém vypráví Gn 1–2 není rajským počátkem, ke kterému je nutno se navrátit. Jelikož je hříchem narušitelný (jak ukazuje Gn 3) na rozdíl od budoucího stavu nového stvoření, které je věčně bez hříchu. Původní stav stvoření v sobě skrýval potenciál k naplnění lidského povolání být v trvalém společenství s Bohem. Příběh o hříchu v Gn 3 však ukázal lidské selhání vůči svému povolání být ve společenství s Bohem. Člověk toto své povolání naplňuje, když na Boží lásku odpovídá postojem oddané a věrné lásky vůči němu. A naopak se zpronevěřuje svému určení, když se odlučuje od Boha. Oba dva postoje – postoj věrnosti vůči Bohu i odpadu od Boha vykresluje Zj. Ty, kteří neodpadli od Boha a zůstali s Beránkem, Jan nazývá povolányými, vyvolenými a věrnými (Zj 17,14). Společenství člověka s Bohem, který má jako jediný život v plnosti (Zj 1,18; 4,9–10; 10,6; 15,7), nutně znamená mít život věčný. Toto společenství je možné již nyní zakoušet, avšak s paruzií Krista bude dovršeno a uskutečněno ve své plnosti. Budoucí nové stvoření je obnoveným společenstvím eschatologického Božího lidu s Bohem. Obnovení tohoto společenství spočívá v definitivním zavržení veškerého zla a v Boží přítomnosti, která je kvalitou nového Jeruzaléma. Skrze obnovený vztah člověka s Bohem bude obnoveno i celé stvoření. Teprve nové stvoření se tak vyjevuje jako naplnění povolání člověka ke společenství s Bohem.

Seznam použitých zkratek

Seznam zkratek biblických knih

Starý zákon

Knihy kanonické

Gn – První kniha Mojžíšova (Genesis)

Ex – Druhá kniha Mojžíšova (Exodus)

Lv – Třetí kniha Mojžíšova (Levitikus)

Nu – Čtvrtá kniha Mojžíšova (Numeri)

Dt – Pátá kniha Mojžíšova (Deuteronomium)

Joz – Jozue

Sd – Soudců

1S – První Samuelova

2S – Druhá Samuelova

1Kr – První královská

2Kr – Druhá královská

1Pa – První paralipomenon

2Pa – Druhá paralipomenon

Ezd – Ezdráš

Neh – Nehemjáš

Jb – Jób

Ž – Žalmy

Př – Přísloví

Kaz – Kazatel

Iz – Izajáš

Jr – Jeremjáš

Pl – Pláč

Ez – Ezechiel

Da – Daniel

Oz – Ozeáš

Jl – Joel

Am – Ámos

Jon – Jonáš

Za – Zacharjáš

Mal – Malachiáš

Knihy deuterokanonické

Tób – Tóbit – Tóbijáš

Júd – Júdit

Mdr – Kniha moudrosti

Sír – Sírachovec

2Mak – Druhá makabejská

Nový zákon

Mt – Matouš

Mk – Marek

L – Lukáš

J – Jan

Sk – Skutky apoštolů

Ř – Římanům

1K – První list Korintským

2K – Druhý list Korintským

Ga – Galatským

Ef – Efezským

F – Filipským

Ko – Koloským

1Te – První list Tesalonickým

2Te – Druhý list Tesalonickým

1Tm – První list Timoteovi

2Tm – Druhý list Timoteovi

Žd – Židům

Jk – List Jakubův

1P – První list Petrův

2P – Druhý list Petrův

1J – První list Janův

Ju – List Judův

Zj – Zjevení Janovo

Ostatní zkratky v textu

atd. – a tak dále

atp. – a tak podobně

ČEP – český ekumenický překlad

hebr. – hebrejský

LXX – Septuaginta

např. – například

NZ – Nový zákon

nz – novozákonní

s. – strana

srov. – srovnej

stol. – století

SZ – Starý zákon

sz – starozákonní

tzv. – tak zvaně

v. – verš

Vg – Vulgata

vv. – verše

Seznam literatury

Prameny

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. 16. vydání. Praha: Česká biblická společnost, 2008.

ELLIGER Karl, RUDOLPH, Wilhelm (edd.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* 5. vydání. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Jeruzalémská Bible. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

NESTLE-ALAND. *Novum testamentum graece.* 27. revidované vydání. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

RAHLFS, Alfred (ed.). *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Sekundární literatura

BIČ, Miloš a kol. *Výklady ke Starému zákonu I.* 1. vydání. Praha: Kalich, 199.

BIČ, Miloš. *Výklady ke Starému zákonu III.* 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.

BIČ, Miloš. *Výklady ke Starému zákonu IV.* 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.

BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I.* 1. vydání. Praha: Kalich, 1986.

DUBOVSKÝ, Peter a kol. *Komentár k Starému zákonu I.* 1. vydání. Trnava: Dobrá kniha, 2008.

GIESEN, Heinz. *Kniha Zjevení apoštola Jana.* Malý Stuttgartský komentář. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.

HARRINGTON, Wilfrid J. OP. *Kniha Zjevení.* Sacra Pagina. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012.

HELLER, Jan – Martin PRUDKÝ. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových.* 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

KLIESCH, Klaus. *Skutky apoštolů.* Malý Stuttgartský komentář, NZ 5. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.

LURKER, Manfred. *Slovník biblických obrazů a symbolů.* 1. vydání. Praha: Vyšehrad, spol, s. r. o., 1999.

MULLER, Paul–Gerhard. *Evangelium sv. Lukáše.* Malý Stuttgartský komentář, NZ 3. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.

NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. 3. vydání. Praha: Kalich, 1992.

PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. 4. vydání. Praha: Kalich, 2006.

PORSCH, Felix. *Evangelium sv. Jana*. Malý Stuttgartský komentář, NZ 4. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.

RATZINGER, Joseph. *Eschatologie – Smrt a věčný život*. 3. vydání. Brno: Barrister & Principal, 2017.

VĚTROVEC, Pavel. *Hospodinův Zákon v pěti knihách Mojžíšových*. 1. vydání. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016.

WENHAM, Gordon J. *Genesis 1–15*. Word biblical commentary, vol. 1. Waco, (Texas): Word Books, 1987.