

Genesis 1,1-2,4a

1. Stvoření

1.1. *Idea stvoření ve Starém Orientu*

Idea, že svět a člověk jsou dílo boha stvořitele, byla ve Starém Orientě velmi rozšířená. Kosmogonie Mezopotámie a Syro-Palestiny, na rozdíl od kosmogonií Egypta, jsou charakteristické bojem boha stvořitele proti chaosu. Nejznámější je babylónský epos *Enuma eliš*, který je spolu s *Eposem o Gilgamešovi* nejvýznamnějším výtvorem akkadského náboženství.

Enuma eliš (Tam nahoře...) jsou první slova a zároveň název babylónského eposu o stvoření, který pochází přibližně z XII.-XI. století př. Kr. (názory kolísají mezi XVIII.-VII. století př. Kr.). Text *Enuma Eliš* je výsledkem práce asyrolů posledních sto let. Četné fragmenty, nejstarší z X. století př. Kr., pocházejí z různých lokalit roztroušených po celém území Mezopotámie, především z Ninive (knihovna panovníka Aššurbanipala), Aššuru, Kiše a z pahorku Sultantepe, který se nachází jihovýchodně od tureckého města Urfa.

Epos o Gilgamešovi je epická báseň o hrdinovi Gilgamešovi, která se zachovala v akkadštině na 12 hliněných tabulkách. Byla objevena v knihovně krále Aššurbanipala (668-625 př. Kr.), ale její text je reprodukcí originálu z druhého tisíciletí př. Kr. Mluví o životních problémech člověka a jeho osudu, o touze po nesmrtelnosti, ale i o tvrdé skutečnosti smrti, o lásce, přátelství a pod. Jedenáctá tabulka obsahuje popis velké pohromy známé pod názvem *babylónské vyprávnění o potopě světa*.

Epos o Atrachasisovi pochází z období kolem roku 1700 př. Kr., ale zakládá se na pramenech, které pochází ze Sumeru a jsou ještě starší. Podává se zde babylónská verze o potopě světa, při které se zachránil pouze hlavní hrdina eposu Atrachasis a jeho rodina.

Epos *Enuma eliš* popisuje počátky světa s úmyslem vyzvednout boha Marduka do popředí zájmu. Mluví se zde o existenci prvotního vodstva, které bylo reprezentováno Apsúem (sladké vody) a Tiámat (moře), přičemž ta je chápána jako žena i jako oboupohlavní bytost zároveň. Ze smíšení sladkých a slaných vod vznikly další božské páry a z nich se narodil bůh nebes Anu, který zplodil Ea, boha moudrosti a magie. Když se pokolení mladých bohů chovalo nepřístojně, rodičům to začalo vadit a Apsú je chtěl zničit. Bůh Ea byl však rychlejší, zabil Apsúa a Tiámat tak ovdověla. Od té doby existoval Apsú dál jako nehybná podstata, mýtický podzemní sladkovodní oceán, v němž žil Ea, který zplodil Marduka. Tiámat mezitím usilovala o pomstu a zatáhla do ní Eaova nevlastního bratra a svého milence Kingua, kterému svěřila tabulky osudu a zplodila s ním pokolení netvorů. Marduk byl v té době již dospělý a na přání bohů se jako jediný postavil proti Tiámat. Dělá to však pod podmínkou, že předtím bude ostatními bohy uznán za nejvyššího boha. Vyzbrojen sítí, lukem, šípy a sedmi větry se vydal do boje. Do jejího otevřeného chřtánu vrhl zlý vítr, prostřelil ji šípem a pak ji rozpůlil na dvě části, z horní učinil nebe s hvězdami a planetami, ze spodní zemi. Šestý zpěv potom líčí Ea, jak tvoří na Mardukův podnět člověka z krve Kingua, který byl obviněn ze vzpoury a zabit. Člověk byl přitom stvořen proto, aby za bohy vykonával těžkou práci. Marduk byl okamžitě v očích ostatních bohů vyvýšen, byl mu postaven chrám a místo jeho původních deseti posvátných jmen mu bylo propůjčeno jmen padesát. Jako poslední mu bylo dáno jméno Pán zemí, které až dosud patřilo Enlilovi.

V kananejském panteonu měl bůh *El* přívlastek *stvořitel země*. Některé texty z Ugaritu nazývají bohyni Atirat, nevěstu Elovu, *stvořitelkou bohů* (KTU 1,10 III 5).

Existuje mnoho krátkých popisů stvoření člověka. Ve starobabylónské verzi *Eposu o Atrachasisovi* se říká, že moudrá *Mami* bylo mateřské lůno, které stvořilo prvního člověka *Lullu*, aby nesl jařmo božské služby. V sumerském kosmogonickém vyprávění nalezeném v Assuru bohové říkají, že zabijí jiné bohy a z jejich krve stvoří lidstvo, jehož údělem bude služba bohům.

Egyptská kosmogonie nabízí jiný myšlenkový okruh. V kosmogonii města *Heliopolis* Atum, který se narodil z prapůvodní vody Nun, plodí vzduch a vláhu tím, že spolkl vlastní semeno a nechal ho zrát ve svém těle. Voda a vláha vytváří božskou dvojici, která plodí zemi a nebe (tato zpráva o stvoření pochází přibližně z roku 2350 př. Kr.). Podle teologie města *Memfis*, bůh Ptah dává život bohům a životním silám svým srdcem a jazykem. Člověk je považován za dílo boha-berana Chnuma, který ho vymodeloval na hrncířském kruhu. Tento bůh z ostrova Elefantiny je sice zobrazován, jak tvoří na hrncířském kruhu člověka, ale neexistuje žádný zvláštní mýtus, který by tuto událost popisoval.

Heliopolis (= Město slunce) se nacházelo v Egyptě, na severovýchodě od Káhiry. Bylo to svaté město slunečního božstva a duchovní centrum Egypta, které bylo velmi známé v Palestině. Několikrát se o něm zmiňuje Bible (Gn 41,45.50; 46,20; Jer 43,13 nazývá město *Bet Šemeš* [= dům slunce]).

Memfis bylo město v Egyptě, postavené na břehu Nilu, 28 km na jih od Káhiry. Je několikrát zmiňované v Bibli (Iz 19,13; Oz 9,6; Jer 2,16; 44,1; 46,14.19; Ez 30,13).

I když se v případě Chnuma a Marduka zdá, že tito bohové jsou schopni vytvořit věci pouhou vlastní silou boha stvořitele ("productio rei ex nihilo sui et subjecti"), sami bohové jsou závislí, co se týká jejich počátku, na počáteční materii, která je základem všeho toho, co existuje.

1.2. Stvoření v Bibli

Ve SZ jsou čtyři zprávy o stvoření: dvě se nachází v Genezi (1,1-2,4a; 2,4b-25), třetí v knize Přísloví (8,22-31) a čtvrtou lze vydedukovat z narážek a poznámek proroků a poetických knih. Historie stvoření, která otvírá knihu Genesis, se však liší od všech podobných zpráv, které nalezneme ve Starém Orientu. Nezajímá se o nebeskou říši a slova, kterými se popisuje pravěký chaos, nejsou vůbec charakteristická pro toto vyprávění (srov. např. epos *Enuma eliš*, kde bůh Marduk formuje kosmos z chaosu). Zpráva pojednává pouze o tom, co leží pod nebeskou říší. Vyprávění je hutné, slavnostní a důstojné.

Existuje dost důkazů o tom, že v Izraeli existovaly i jiné kosmologie, než pouze ta, která se nachází v Genesi. Náznaky lze roztroušeně nalézt v prorockých, poetických a mudroslovných textech Bible, které dosvědčují lidovou víru, že počáteční vodní síly byly podřízeny Bohu. Tyto mýtické bytosti mají různá jména: *moře, řeka, Leviatan, Rahab a drak, mořský netvor* (Ex 7,9; Iz 27,1; 51,9; Jer 51,34; Job 7,12; Žalm 91,13). Neexistuje shoda v tom, jaký je konečný osud těchto bytostí. Jedna verše říká, že byly úplně zničeny Bohem, jiná, že byly podřízeny jeho moci. Tyto mýty o bitvě, která se strhla na počátku věků, se však objevují v Bibli pouze zlomkovitě. To, že je lze nalézt v literárních kompozicích starověkého Izraele, však jasně ukazuje na fakt, že byly velmi rozšířeny po dlouhou dobu a že musely být pro lidi velmi atraktivní. V Bibli se však dochovaly pouze jako nejasná vyprávění a barvitě metafory, které lze nalézt především v poezii. Těmito bytostem nejsou nikdy dány božské vlastnosti a nikde není náznak toho, že by jejich boj proti Bohu mohl být nějakým způsobem výzvou jeho svrchované moci (v Gn 1 je výslovně řečeno, že *draci, mořští netvoři* byli stvořeni).

Leviatan je jméno mýtického hada, který žil v oceánech a ztělesňoval zlé síly, nepřátelské JHWH (Iz 27,1; Žalm 74,14; 104,26; Job 3,8; 40,25). Autor Job 40,25-41,26 ho popisuje a při svém popisu se inspiroval krokodýlem.

Rahab je další z mýtických postav, které ztělesňují zlo, podobná babylónské *Tiamat*. Její jméno připomíná zuřivost. Je zmiňována spolu s *mořem* (Job 26,12) a s *drakem* (Iz 51,9). JHWH ji rozpůlil podobně jako draka (Žalm 89,11; Iz 51,9; srov. také *Enuma eliš*) a rozdupal její pomocníky (Job 9,13).

Nejstarší vyprávění v Bibli, ve kterém Bůh tvoří svět, je vyprávění v Gn 2,4b-24. Poušť bez vody a bez stromů, počáteční stav země, se zdá být výchozím bodem pro stvořitelství Boží dílo. To spočívá v zavlažení země, vysazení zahrady a vytvoření zvířat a lidí (vytvoření člověka a zvířat z prachu země nalezneme také u egyptského boha Chnuma). Autor si pozorně všímá stvoření ženy, kterou Bůh staví (Gn 2,22; v hebrejštině je užito sloveso, které znamená *stavět, vystavět, vybudovat*) z Adamova žebra. I když se zde nemůže mluvit o stvoření v pravém smyslu slova ("ex nihilo" z *ničeho*), lze si všimnout, že autor vyprávění přisuzuje Bohu úplnou nadvládu nad hmotou. Stvoření také není něco, k čemu by byl Bůh nucen, ale je to naprosto svobodný akt. Tento akt stvoření není popisován kvůli sobě samému, ale jako první projev spasitelné Boží vůle (Zdá se, že Iz 29,16; 45,9; 64,7 a Jer 18,1-6 jsou snad narážkou na Gn 2,7). Prorok Jeremiáš je však jediný (kromě Gn 2), který mluví o tom, že JHWH je tvůrce světa (Jer 27,5 [použito je však sloveso *dělat* a ne *stvořit*]; srov. 31,35; 38,16). Souhlasně s Gn 8,22 i Jer 31,36 zdůrazňuje především stabilitu řádu, který stvořil JHWH. Idea, že historie je také Božím dílem připravovaným odedávna, byla formulována Izaiášem (Iz 22,11; 37,26) při příležitosti Sancheribovy (704-681) invaze (obléhal v roce 701 př. Kr. Jeruzalém). Definice Boha jako *Bůh nejvyšší* (Gn 14,19.22), kterého autor identifikuje s JHWH, *stvořitelem nebe a země* (není zde použito sloveso *stvořit*, ale sloveso s významem *koupit, získat*), odráží staré pojetí božstva, které tvoří a které bylo známo mezi Kananejci. Po babylónském zajetí nauka o stvoření světa představuje základní element v náboženském myšlení Izraele.

Některé poetické texty, které se inspirovaly obrazy a údaji převzatými z babylónské a kananejské mytologie, popisují stvoření světa jako bitvu Boha proti prapůvodnímu oceánu, který je

chápan jako netvor nahánějící hrůzu a mající jméno *Leviatan* nebo *Rahab* (viz výše). Podobně jako v *Enuma eliš* Marduk rozsekl na dva kusy mořského netvora Tiamat, aby z jedné části udělal nebeský oceán a uzavřel ho na závoru (*Enuma eliš* 4,7-8), tak také JHWH rozděljuje moře (Žalm 74,13; Iz 51,9) a krotí jeho nezkrotnost závory a bránami (Job 38,10). Mudroslovná literatura vidí ve stvoření světa architektonické dílo. JHWH všechno řídí svou moudrostí, která je představována jako osoba, a určuje všem částem světa jejich přesné místo, dimenze a pevnost (Přís 3,19; 8,22-31; Mdr 7,21; 9,9; Sir 24,1-6). Kniha Job přirovnává stvoření země ke stavbě budovy (Job 38,4-7; je to první Hospodinova odpověď Jobovi). JHWH kontroluje terén, stanovuje rozměry a pokládá základy. Paralelně k tomu brzdí neklidné moře, které se valí z nitra země a určuje mu pevné hranice, které nemůže překročit (Job 38,8-11; stejná myšlenka se nachází v Přís 8,29; Žalm 104,6-9 a Jer 5,22).

Gn 1,1-2,4a je majestátním otevřením jak hebrejské tak i křesťanské Bible. Hned na začátku jsou uvedeni dva hlavní protagonisté biblické historie, Bůh Stvořitel a člověk, jeho stvoření. Vyprávěním o stvoření je vymezen jejich vzájemný vztah i vztah člověka ke stvořenému světu, který ho obklopuje. Bůh staví svět z počátečního chaosu v šesti fázích, které jsou logicky poskládány mezi sebou. Od květin na poli ke hvězdám na nebi, všechno je Boží dílo. To, co překvapuje na rozdíl od vyprávění v Gn 2, je, že pouhé jeho slovo stačí k tomu, aby existovalo světlo, moře, země a zeleň (vegetace). Starověký Orient připisoval slovu, především slovu požehnání nebo zlořečení, velkou účinnost.

V Izraeli však Boží slovo, slyšené v Dekalogu a ve výročí proroků, vyjadřovalo Boží svobodnou, svrchovanou a účinnou vůli pro spásu svého lidu. Boží slovo v Gn 1 je sám zákon stvoření: jednou pronesené se stává příčinou kosmického neměnného a trvalého řádu. Střídání dne a noci začíná a nebude nikdy přerušeno (Gn 1,3), země bude pořád produkovat vegetaci, zeleň (Gn 1,11), slunce a měsíc obíhají po přesných a neměnných drahách (Gn 1,16-18) atd. Je zajímavé, že Bůh sice určitý počet věcí *tvorí* svým slovem, ale "dělá" nebeskou klenbu, slunce, měsíc a hvězdy, zemská zvířata, dobytek a zemské plazy (Gn 1,7.16.25).

Srov. rozdíl mezi slovesy *stvořit*, které zdůrazňuje podivuhodný a transcendentní charakter Božího jednání, a *dělat*, *udělat*, které je možné použít i o člověku.

Idea, že svět byl stvořen pouhým slovem, se nachází v Žalmech (Žalm 33,6-9; 104,7; 147,4.15-19; 148,5 vyjadřuje myšlenku, že boží slovo je na počátku všech přírodních zákonů) a v Deutero-Izaiáš, ale je zde rozdíl. Zatímco v Gn 1 je stvořitelské slovo statické, zde je velmi dynamické. Prorok chce zdůraznit moc JHWH, který pouhým slovem ovládá kosmické síly nebo je vrací na své místo (Iz 40,26; 44,27; 48,13; 50,2). Chce také vyhnancům ukázat, že JHWH je schopný zázračně rehabilitovat svůj lid. Celý svět stvořil JHWH, je to pevný bod, o kterém se nediskutuje (Iz 40,26 a 45,7.12.18). Rovněž temnota a zlo jsou podřízeny jeho stvořitelské moci (Iz 45,7). I vyvolení Izraele je prorokem považováno za stvořitelský akt (Iz 43,1.7.15; 54,5). Boží moc se realizuje také v zázraku spásy, která je Izraeli přislíbená (Iz 41,20; 45,8; 48,7).

Izrael vyjadřoval svůj obdiv k velikosti stvoření v hymnech (Žal 8; 19,1-7; 104) a v doxologiích (Am 4,13; 5,8; 9,5-6; srov. *jeho jméno (je) JHWH*, popřípadě *jeho jméno (je) JHWH, Bůh zástupů*). Adresoval svoji modlitbu JHWH, stvořiteli nebe a země (Jer 32,17; Ne 9,6 [v obou případech je však užito sloveso *udělat*, *učinit* a ne *stvořit*]; Jud 9,12 [je zde použito slovo *stvořitel*, *tvůrce*]; Est 4,17c [podle LXX; ve Vg je to 13,10] však znovu používá sloveso *udělat*, *učinit*). O stvoření se mluví také v mnoha žalmech (Žalm 24,1-2; 33,6; 89,12-13; 93,1; 95,5; 119,90). V polemice proti idolatrii se pravý Bůh, JHWH, odlišuje svým stvořením od ostatních falešných bohů (Iz 40,18-28; Jer 10,11-16; 51,15-19; Žalm 115,3-8; Dan 14,5; Mdr 13,1-9; 15,11).

Ve druhé zprávě o stvoření (Gn 2,4b-24) není zmínka o *teogonii* (je to soustava starověkých náboženských mýtů a antropomorfních představ o původu a rodokmenu bohů v primitivních polyteistických náboženstvích). Stvořitel, *JHWH Bůh*, se nenarodil z nějaké počáteční matérie, ale vždycky existoval. Deutero-Izaiáš vyjadřuje tuto víru touto a nebo podobnou formulí: *Já, JHWH, jsem první, já sám jsem s posledními* (Iz 41,4; 44,6; 48,12). Gn 1,1 tím, že klade stvořitelský Boží akt jako počátek nebe a země, vyjadřuje stejnou ideu. Text Přís 8,22.26 je ještě zřejmější, když mluví o existenci Boží moudrosti před tím, než byl stvořen materiální svět a dokonce prapůvodní oceán, který je pro Gn 1,2 východiskem (srov. také Žalm 90,2). Ten však, kdo věří, že hmota ne vždycky

existovala, není logicky povinen považovat stvoření za "productio rei ex nihilo" vytvoření světa z ničeho. Toto pojetí se nachází výslovně pouze ve 2Mak 7,28: *Zapřísahám tě, dítě, pohlédni na nebe i na zemi a na všechny věci, které jsou v nich, a věz, že je Bůh neučinil z existujících věcí; takový je i počátek lidského pokolení.* Gn 1,1-2,4a zdůrazňuje, že věci stvořené Bohem jsou dobré a Gn 2,4b-24 popisuje blaženost prvního člověka. Hřích však ničí řád a vody potopy přeměňují krásný svět v neuspořádaný chaos (Gn 3,1-24; 6,5-8,22). Podle některých poexilních textů současný svět jednou zahyne (Iz 51,6; Žalm 102,26-29), aby vytvořil místo pro nová nebesa a novou zemi, které JHWH stvoří (Iz 65,17; 66,22).

2. Geneze 1,1-2,4a

2.1. Struktura

Gn 1,1-2,4a má jasnou strukturu s úvodem (1,1) a závěrem (2,4a), který se znovu odvolává na v. 1 (srov. stejná slova: *stvořit* [zde v pasivním tvaru *být stvořen*], *země, nebe*). Autor vidí svět v aktuální podobě a z něho zpětně rekonstruuje jeho vznik. Po tom, co vyvolává představu chaosu (v. 2), který je v protikladu k organizovanému světu, je stvořitelské dílo popsáno pomocí zvláštního druhu dvojverší (v odborné literatuře se pro něj používá název *distichon* nebo *distich*): *oddělování věcí* (vv. 3-13) a *ozdobení a osídlení* souše (vv. 14-31), kde čtyřem Božím činnostem čtvrtého až šestého dne odpovídají čtyři Boží činnosti v prvních třech dnech.

Den	Dílo	Oddělení
I.	1	světlo-tma
II.	2	horní vody-dolní vody, klenba
III.	3	země-moře
	4	vegetace
IV.	5	slunce-měsíc-hvězdy
V.	6	ryby-ptáci
VI.	7	zvířata
	8	člověk ovocné stromy
VII.		<i>den odpočinku</i>

Toto schéma ukazuje, že Boží dílo spěje ke svému vrcholu, kterým je stvoření člověka (vv. 26-28) a sedmý den odpočinku (2,1-3).

Zajímavý je pohled na vztah Gn 1,1-2 a 2,1-3 z hlediska počtu hebrejských slov, který tak zdůrazňuje jejich vzájemnou vazbu. První verš jich má 7 (7 x 1), druhý 14 (7 x 2) a první tři verše druhé kapitoly mají 35 (7 x 5) slov. Číslo 7 překvapivě převládá v celém tomto úvodním vyprávění i co se týká počtu klíčových slov nebo důležitých frází: Např. *Bůh* je zmíněn 35x (7 x 5), *země* se objevuje 21x (7 x 3), *nebe / klenba* rovněž 21x (7 x 3), fráze *a stalo se tak* se objevuje 7x (7 x 1) a *Bůh viděl, že je to dobré* rovněž 7x (7 x 1).

Každé dílo je popsáno podle stejného schématu a pomocí stejných slov:

- (1) ohlášení: *Bůh řekl* (Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29, dohromady 10x);
- (2) příkaz: *at' (je, se) ...* (8x [Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26] se zde objevuje imperativ ve třetí osobě a 1x v první osobě sg. [Gn 1,26]);
- (3) splnění: *a stalo se tak* (Gn 1,3 [v tomto verši není *a stalo se tak*, ale *a bylo světlo*]. 7.9.11.15.24.30, celkem 7x);
- (4) zmínka o stvořitelské činnosti a vyplnění rozkazu: *Bůh oddělil, učinil, stvořil, země vydala* (Gn 1,4.7.12.16.21.25.27, celkem 7x);
- (5) souhlas a schválení: *Bůh viděl, že je to dobré* (Gn 1,4.10.12.18.21.24.31, celkem 7x);
- (6) následující Boží slovo (nazvání a požehnání): *Bůh nazval, Bůh jim požehnal a řekl (Bůh nazval: Gn 1,5 [2x].8.10 [2x]; Bůh jim požehnal a řekl: Gn 1,22.28. Celkem se vyřčení Božího slova objevuje opět 7x);*
- (7) zmínka o dnech: *byl večer a bylo jitro, den ...* (Gn 1,5.8.13.19.23.31 [celkem 6x]; jestliže se připojí i Gn 2,2, která mluví o sedmém dnu slovy *Bůh dokončil sedmého dne*, tak je to znovu celkem 7x).

Z tohoto přehledu lze vypozařovat, že zatímco se 10x ohlašuje Boží slovo a 8x je citován Boží rozkaz, všechny důležité fráze jsou seskupeny po sedmi. Tato struktura vyprávění vyzdvihuje třetí a šestý den stvoření. V obou dnech se dvakrát ohlašuje Boží slovo *Bůh řekl* (Gn 1,9.11.24.26) a dvakrát následuje schválení *Bůh viděl, že je to dobré* (Gn 1,10.12.25.31), takže oba navzájem formálně odpovídají jeden druhému. Podobnost je však i v obsahu. Ve třetím dnu se mluví o stvoření *souše / země a zeleně*, zatímco šestý den byla stvořena zvířata žijící na souši a člověk, kterým Bůh dovolil jíst zelené rostliny. Podobně existuje vztah i mezi prvním a čtvrtým a druhým a pátým dnem.

První den zmiňuje stvoření světla, čtvrtý mluví o stvoření nebeských těles (*slunce, měsíc a hvězdy*), druhý den popisuje stvoření *klenby / nebe*, pátý mluví o nebeských *ptácích*.

První den	<i>světlo</i>	Čtvrtý den	<i>světelná tělesa</i>
Druhý den	<i>klenba / nebe</i>	Pátý den	<i>ptáci a ryby</i>
Třetí den	<i>souše / země</i> (rostliny)	Šestý den	<i>zvířata a člověk</i> (rostliny k jídlu)
	Sedmý den	<i>Sobota</i>	

Vyprávění má dva póly, *nebe* a *země* (Gn 1,1; 2,1), pohybuje se od *nebe* směrem k *země* a vrcholí stvořením *člověka*. Tento posun pólu je dobře vidět v následujícím schématu:

1. den	<i>nebe</i>	
2. den	<i>nebe</i>	
3. den		<i>země</i>
4. den	<i>nebe</i>	
5. den		<i>země</i>
6. den		<i>země</i>

Čtvrtý den stojí uprostřed týdne. Jeho koncentrická struktura ukazuje na to, že autor se velmi zajímal o události čtvrtého dne stvoření. *Slunce, měsíc a hvězdy* řídí období, dny a roky, mají tedy důležitou funkci v této zprávě o stvoření, která umísťuje celé stvořitelské dílo i Boží odpočinek do týdenního schématu. *Sedmý den* se však odlišuje od tohoto schématu. Znovu se zde objevují klíčová slova jako v Gn 1,1, ale v obráceném pořadí (*nebe a země, Bůh, stvořit*), mluví se o něm třikrát (Gn 2,2 [2x].3a) a pokaždé má daná věta sedm hebrejských slov. To všechno zdůrazňuje speciální charakter a význam tohoto dne.

2.2. Vztah mezi Gn 1 a staroorientálními mýty o stvoření

Mnozí se domnívají, že vyprávění o stvoření v Gn 1 je závislé na babylónském eposu *Enuma eliš* nebo alespoň na mezopotámské tradici. Všichni zastánci si však uvědomují, že záměr a mnoho detailů tohoto eposu je zcela odlišných od Gn 1. *Enuma eliš* se totiž koncentruje na oslavení boha Marduka a ospravedlňuje jeho svrchovanost v babylónském panteonu. Činnosti, kdy něco tvoří, je věnována pouze vedlejší pozornost. Důraz je kladen na vítězství nad Tiámat, zatímco v Gn 1 je Boží stvořitelská činnost centrálním tématem. Protože však Geneze znala nějakou formu mezopotámské historie o potopě, jsou tito zastánci přesvědčeni, že podobně musí existovat i nějaký vztah ve vyprávění o stvoření. Těžko se však dá tvrdit, že Gn 1 závisí na *Enuma eliš*. Bližší paralely lze najít s *Eposem o Atrachasisovi*. Přesto je však velmi nepravděpodobné, že by existovala přímá literární závislost mezi Gn 1 a tímto eposem.

Jiní jsou přesvědčeni, že souvislosti s Gn 1-2 mají být hledány v egyptské literatuře. Je však pochybné, zda paralely, které tito autoři citují, ukazují na závislost na egyptských pramenech. Na druhou stranu je nepravděpodobné, že by autoři Genese úplně ignorovali babylónskou a příbuznou mytologii, protože texty psané na klínových tabulkách byly velmi rozšířené. Spíše se zdá, že znali mnohá vyprávění o stvoření, která kolovala v té době na Blízkém východě, a Gn 1 byl židovský pohled postavený proti těmto kosmologiím. Nejednalo se však o pouhé odmytologizování, ale spíše o polemické odmítnutí takových mýtů.

Při srovnání těchto kosmologií a Gn 1 vystupuje pět oblastí, které se staví proti tradičnímu mytologickému pojetí: (1) v některých kosmogoniích jsou "tnn" *draci* protivníci, které si kanaánští bohové podmaňují, zatímco ve v. 21 jsou tito mořští netvoři stvořeni Bohem; (2) kosmogonie popisují bitvu mezi bohy, aby mohly být odděleny horní vody od spodních, ale vv. 6-10 mluví o oddělení vod pouhým slovem; (3) uctívání slunce, měsíce a hvězd bylo ve Starém orientě běžné, zatímco Gn 1 se vyhýbá obvyklým hebrejským slovům označujícím tato tělesa a mluví pouze o stvoření většího a menšího světla; (4) babylónská tradice vidí stvoření člověka, jenž má za úkol opatřovat bohům potravu a pracovat pro ně, jako dodatečný nápad bohů, zatímco pro Gn je stvoření člověka vrcholem celého vyprávění a sám Bůh mu opatřuje potravu; (5) Gn ukazuje Boha, který tvoří pouhým slovem a ne magickými projevy, jak je doloženo v Egyptě. Celé vyprávění tak představuje vědomou a záměrnou protimytologickou polemiku. To vše ukazuje na to, že autor Gn 1 si byl vědom jiných kosmologických vyprávění, ale nebyl na nich závislý a vědomě je odmítá.

Mimobiblické zprávy o stvoření jsou obvykle poetické, ale Gn 1 není typickou hebrejskou poezií. Na druhou stranu to není ani typicky hebrejská próza, protože se od ní odlišuje skladbou. Někteří mluví o poetickém dvouverší a tříverší, ale připouští, že mnoho materiálu je v próze. Je možné, že tyto poetické fragmenty ukazují na nějakou původnější formu vyprávění o stvoření.

2.3. Komentář

2.3.1. Verše 1-2

1,1 Slovem *na počátku* (*b^erešit*) se naznačuje, že celý svět se vším, co je v něm, má svůj počátek, ale zároveň i konec. Co bylo před ním, zůstane člověku nepostižitelné. Z tohoto počátku vychází zvěst o stvoření (Žalm 90,2; 102,26; Přís 8,22-31; Jan 1,1-3; Žid 1,10), cíl, k němuž vše směřuje, je v novém stvoření (Iz 65,17; 66,22; Zj 21,1).

Sloveso *stvořit* (*bara*) má základní význam v tomto vyprávění, a proto je důležité vnímat přesně jeho význam. Toto sloveso má oproti jiným slovesům určité zvláštnosti: (1) Kromě SZ není doloženo v jiných semitských jazycích. (2) Není známa jeho etymologie a každý pokus najít ji, zkrachoval. (3) V biblické literatuře se objevuje dost pozdě. Lze proto tvrdit, že bylo zavedeno jako teologický termín teprve v době babylónského vyhnanství. Je možné, že bylo použito nějaké staré slovo a sémanticky uzpůsobeno. (4) Podmětem je vždycky Bůh Izraele. Nikdy se nemluví o tom, že by cizí bohové nebo dokonce sám člověk něco stvořili. Tímto speciálním termínem se označuje pouze stvořitelská Boží aktivita, která je odlišná od jakékoliv aktivity člověka. Sloveso *stvořit* jako teologický termín jasně zdůrazňuje, že Boží tvoření se naprosto nedá srovnat s lidskou činností, která staví na již existující materii. (5) Sloveso *stvořit* neoznačuje žádnou činnost, která by mohla být popsána, ale vyjadřuje pouze, že na pouhý Boží rozkaz něco nového, co dříve neexistovalo, začalo existovat. (6) Je důležité, že toto sloveso není nikdy doprovázeno nějakým větným doplňkem, a proto nelze najít tvrzení, že Bůh stvořil něco něčím. (7) Text nikdy nepopisuje, z čeho Bůh tvoří. Jestliže se mluví o nějaké materii, musí se použít jiné sloveso (např. *udělat*; *utvořit*, *zformovat*; *stavět*, *vystavět*). (8) Velmi často je jmenován jako výsledek stvoření *člověk* a *neočekávaná novost* (např. Nm 16,30 [*stvořitelství čin, něco mimořádného*]; Iz 65,17 [*nová nebesa a nová země*]), mnohem méně často jsou zmiňováni *mořští netvoři* (Gn 1,21), *hory* (Am 4,13) a *zvířata* (Žalm 104,30).

Sloveso *stvořit* samo o sobě neznamená *stvoření z ničeho* (*creatio ex nihilo*), ale klade důraz na uměleckou svobodu a svrchovanou moc, a proto je používáno pouze ve spojení s Boží aktivitou. Přesto však vyjadřuje stejnou myšlenku jako *creatio ex nihilo*, totiž Boží snadnost, svobodu a naprostou suverenitu. Na to, že Bůh stvořil svět z ničeho, se dá usuzovat z jiných míst SZ, kde se mluví o stvoření pouhým Božím slovem a o Boží existenci před tím, než byl svět (Žl 148,5; Př 8,22-27). Interpretovat tímto způsobem Gn 1,1 je docela možné, ale přesný úmysl autora zůstává nejasný. Poprvé se zdá, že se o stvoření z ničeho mluví ve 2Mak 7,28 (*Zapřísahám tě, dítě, pohlédni na nebe i na zemi a na všechny věci, které jsou v nich, a věz, že je Bůh neučinil z existujících věcí; takový je i počátek lidského pokolení*; srov. Job 26,7 a Žid 11,3).

Bůh (*'elohim*): Procksch zdůrazňuje, že prvním podmětem Geneze a zároveň celé Bible je Bůh. Je to druhé nejčastěji se vyskytující podstatné jméno ve SZ (vyskytuje se 2603x ve SZ), které je odvozeno ze společného semitského slova *il*, kterým se označuje bůh. Hebrejštiny preferuje formu v plurálu, kterou následuje sloveso nebo další atributy v singuláru (když tento plurál znamená *bohové*, pak je sloveso nebo další atributy v plurálu; srov. např. Žalm 96,5). Někteří mluví o tzv. *pluralis excellentiae* nebo *maiestatis*. Domněnka, že toto hebrejské slovo je zbytek dřívějšího polyteizmu, je velmi nepravděpodobná. Je to normální slovo pro Boha, které má gramaticky formu plurálu, ale význam singuláru. Přesněji řečeno, je to obecné podstatné jméno, které může být použito o kterémkoliv božstvu. Není to osobní jméno, jako např. JHWH, El Šadaj, Marduk nebo Chenoš, je však často užíváno jako vlastní jméno. Použití tohoto jména pro Boha ukazuje, že je svrchovaným stvořitelem celého světa, ne pouze *osobním Bohem Izraele*. Užití jména JHWH by mohlo strhnout zvěst této kapitoly na úroveň pohanských mýtů, ve kterých jsou "stvořiteli" bohové vystupující pod určitým jménem. V jistotě a odvaze víry se zde říká, že Bůh je stvořitel. Je jenom jediný Bůh, jiný není. V tom je toto poselství jedinečné.

Nebe a zemi: Tato fráze byla exegety různě interpretována.

(1) Křesťané prvních staletí viděli ve slově *nebe* stvoření andělů, a ve slově *země* stvoření viditelného světa. Klement Alexandrijský (ca. 150-215?) mluví o tom, že Bůh stvořil na počátku nebe a zemi, věci pozemské a věci nebeské (*Eclogue propheticæ* III,1-3).

(2) Augustin (354-430), Tomáš Akvinský (ca. 1225-1274) a mnozí další katoličtí exegeté viděli v Gn 1,1 první stvoření, které bylo chaotické a po kterém následovalo druhé stvoření, které zdokonalilo a uspořádalo tuto prvotní látku (*Sum. Theol.*, I, q. 70, a. 1).

(3) Ve SZ, podobně jako v akadštině, ugaritštině a egyptštině, výraz *nebe a země* může označovat *celý svět*, *celý kosmos* (Gn 2,1.4; 14,19.22; 24,3; Ex 20,11; 31,17; Dt 3,24; 2Kr 19,15; 2Pa 2,11; Iz 37,16; 66,1; Jer 32,17; Žalm 89,12). Jde o tzv. *merizmus*, kterým se vyjadřuje celek, protože v biblické hebrejštině neexistuje jedno slovo, které by tuto skutečnost vyjádřilo. Teprve později se objevuje hebrejský výraz označující *svět*, *kosmos*, který však neexistuje v biblické hebrejštině. Ta k vyjádření této skutečnosti používá výraz *nebe a země*. Smysl celé věty je ten, že Bůh stvořil svět, a ne chaos. Celý první verš může tedy být přeložen *na počátku Bůh stvořil všechno*. Neříká se zde, jak svět začal existovat, ale jiné texty mluví o tom, že se tak stalo na Boží příkaz (Žalm 33,6.9). Čtvrtá kniha Ezdrášova výslovně říká, že první den Bůh pravil *Bud'te nebe a země* (4Ezdr 6,38: *Řekl jsem: "Hospodine, na počátku stvoření jsi vyřkl slovo. Prvního dne jsi pravil: 'Bud'te nebe a země!', a tvé slovo vykonalo dokonalé dílo."*).

- *Merizmus* je řečnická nebo básnická figura, kterou se vyjadřuje určitý celek pomocí dvou anebo více charakteristik, které jsou většinou protikladnými složkami (např. *nebe a země* = celé stvoření; *staří a mladí* = všichni).
- 4. kniha Ezdrášova je apokalyptický spis z konce I. století po Kr., který je cenným svědectvím o mesiášských nadějích v I. stol. po Kr. Vypráví o povolání Ezdráše a o jeho sedmi viděních týkajících se utrpení lidu, skončení starého a příchodu nového věku. Závěrem uvádí výstrahy a napomenutí.

Zvěst o tom, že *na počátku Bůh stvořil nebe a zemi*, má velmi konkrétní dopad na život člověka. Pohané věřili, že *nebe a země* jsou božstva, která jsou mocná, hrozná, tajuplná, štědrá i mstivá, před nimiž se třáslí a které se snažili ovládnout. Do tohoto strachu a nejistoty zní radostná zpráva, že *nebe a země* jsou stvořením laskavého Boha, který se o člověka a o všechno své stvoření nepřestává starat. Je to dobré dílo, nejsou to božstva nebo démonické mocnosti budící úzkost a strach (Gn 1,7.9.12.18.25.31). Gn 1,1 ukazuje na Boží plán: vytvořit dobré podmínky pro život a pro společenství mezi člověkem a Bohem.

1,2 Celý verš je rozdělen na tři části, každá z nich popisuje počáteční stav: (1) *a země byla pustá a prázdná*; (2) *a tma byla nad propastí* a (3) *a duch Boží se vznášel nad vodami*.

(1) *a země*: Spojka *a* a podstatné jméno *země* ukazují, že v. 2 je samostatná fráze, která se může vztahovat buď k v. 1 nebo, což je pravděpodobnější, k v. 3. Proto v. 2 popisuje stav *země* před prvním Božím příkazem ve v. 3. Zatím *země* není viditelná, to se stane až třetího dne bez toho, že by se nějak podstatně změnila (Gn 1,9-10). Žalm 104,6 tvrdí, že již předtím měla *hory*, i když byly přikryty *vodami* (Žl 104,6: *propast jako oděvem jsi přikryl, nad horami stály vody*). *Pustá a prázdná*: Tato dvě slova jsou příkladem *hendiadys* a znamenají *totální chaos*. Tento děsivý nepořádek je v protikladu k řádu, který charakterizuje dílo stvoření, když bylo dokončeno.

- *Hendiadys* je rétorická figura, kterou se na vyjádření a zdůraznění pojmu nebo myšlenky používají dvě přiřazená podstatná jména nebo slovesa. Místo gramaticky správné podřadné věty jsou tyto dva pojmy spojené spojkou *a*.

Pustá a prázdná je klasický český překlad dvou hebrejských slov *tohu wavohu*. První má význam *prázdnota*, *beztvarost*, *neuspořádanost*, *zmatek*, *chaos*. Je však těžké nalézt prvotní význam. *Vohu* znamená *prázdnota*. Proto lze celý výraz *tohu wavohu* přeložit jako *poušť a spoušť*, *beztvará a prázdná* a pod.

(2) *a tma byla nad propastí*: Tímto silným výrazem je vyjádřena stejná myšlenka jako pomocí *pustý a prázdný*. *Tma*, *temnota* je v Bibli často vyjádřením zla (Iz 5,20.30; 8,22; 9,1; Na 1,8; Žl 88,11-13; Job 10,20-22; 17,12-13; Pláč 3,2), smrti (1 Sam 2,9; Job 10,21), zapomenutí (Žl 88,13) a soudu (Ex 10,21). Jestliže světlo symbolizuje Boha, tak tma vyvolává představu něčeho, co je Bohu nepřátelské. Spása je popisována jako přinesení světla těm, kteří žijí ve tmě (Iz 9,1). I když člověk přes tmu nevidí, pro Boha je tma průhledná (Žl 139,12). Z některých textů však vyplývá, že se Bůh může ve chvíli zjevení zahalit temnotou (Dt 4,11; 5,23; Žl 18,12). Ve výrazu *a tma byla nad propastí*

je tedy dvojznačnost. Ukazuje na prvotní chaos, ale také může narážet na skrytou přítomnost Boha, který se chce zjevit.

Slovo, které je zde přeloženo jako *propast* má základní význam *hluboké vody* a jako takový se vyskytuje na mnoha místech Bible. Hluboké vody mohou ohrozit život člověka, jestliže do nich vstoupí (Ex 15,8.10), ale mohou také zajistit pokračování života v suchém klimatu Blízkého východu (Gn 49,25; Dt 8,7). Pouze na několika místech je toto slovo identifikováno s *pravěkým oceánem*, o kterém se předpokládalo, že obtéká základy země (Gn 1,2; 7,11; 8,2; 44,25), ale nikde se nenaráží na to, že by *hluboké vody* byly mocné a nezávislé na Bohu, který by musel bojovat o to, aby si je podrobil (srov. Žl 104,6; Př 8,27-28). Naopak jsou součástí jeho stvoření, které ho poslouchá. Text neříká nic o tom, jak tyto *hluboké vody* začaly existovat (Př 8,22-24 o nich mluví jako o Božím stvoření). V mnoha mytologiích, které spolu nijak nesouvisí, jsou *vody* primární element, pravděpodobně pro jejich amorfní povahu. Starověkým lidem se zdálo, že representují stav před tím, než byl chaos proměněn v řád a věci dostaly stabilní formu.

Slova *pustá a prázdná, tma a propast* chtějí především vyjádřit pustotu bez života a bezednou prázdnotu země, která se sama od sebe nemůže vyvinout a rozvinout. Nicota, prázdnota a chaotický nepořádek jsou pro stvoření neustálým nebezpečím, před kterým Bůh prozíravě chrání. Na tomto pozadí vyniká velikost a vznešenost stvořitelského díla.

(3) *a Boží vítr se vznášel nad vodami*: Mezi exegety jsou velké rozdíly v interpretaci této věty. Někteří ji chápou jako popis prapůvodního chaosu, a proto ji překládají *silný vítr vál nad vodním povrchem* (takto vnímá text i Tg a Abrahám ben Meir ibn Ezra [1089-1164]) Druzí preferují tradiční překlad *duch Boží se vznášel nad vodami* a jiní překládají *Boží vánek, vítr se vznášel nad vodami*.

Se vznášel: Takto je reálně vyjádřena mocná Boží přítomnost nad povrchem vod. Na některých místech Bible je *ruach* (*vítr, dech, duch*) zaměňováno se *slovem* Božím, které koná (Iz 11,4; 34,16; Žalm 147,18). Žalm 33,6 je dán přímo do souvislosti s Božím stvořitelským rozkazem: *Slovem JHWH byla učiněna nebesa a dechem jeho úst všechn jejich zástup*. Proto by mohl být *Boží vítr* nebo *duch* v paralelizmu ke stvořitelskému slovu v Gn 1,3-31, které je představeno jako stvořitelská a oživující síla. Na počátku se tedy *Boží vítr* vznášel jako pták a později začal skrze Boží slovo konat.

- *Paralelizmus* je opakování stejné myšlenky nebo jejího protikladu paralelním způsobem. Základem paralelizmu je formální, věcná nebo obsahová obdoba pojmů a myšlenek.

Nad vodami: Zmínka o *vodách* buď odkazuje na pravěký oceán, o kterém se věřilo, že obtéká základy země, nebo na *vody*, o kterých se bude mluvit v následujících verších (Gn 1,6.7.9.10), především ty, které pokrývají povrch země. Nedá se však zjistit, zda v myšlení Židů byly nějak reálně od sebe odděleny.

2.3.2. První den stvoření (1,3-5)

1,3-5 obsahují první den stvoření. Tyto verše obsahují všech sedm standardních formulací obsahujících popis každé fáze stvoření. (1) ohlášení: *Bůh řekl*; (2) příkaz: *ať je*; (3) splnění: *a bylo světlo*; (4) souhlas a schválení: *Bůh viděl, že světlo je dobré*; (5) zmínka o stvořitelské činnosti a vyplnění rozkazu: *Bůh oddělil (světlo od tmy)*; (6) následující Boží slovo: *Bůh nazval*; (7) zmínka o dnech: *den první*. Je to jediné místo, kde se všechny tyto standardní formulace objevují.

1,3 Bůh řekl: Tato krátká věta, která je prvním formálním prvkem ve struktuře tohoto vyprávění, se vyskytuje v této kapitole 10x (Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29). Ačkoli je ve SZ považováno za zcela normální, že Bůh mluví, zde má sloveso *říct, říkat* mnohem bohatší význam než obvykle. Je to božské slovo, které přivádí k existenci to, o čem mluví (Iz 41,4; 45,12; 48,13; Am 9,6; Žl 33,6; 148,5; Jan 1,1-3; Žid 11,3). V Písmu je Boží slovo charakteristické svoji tvořivostí a účinností, zde je však tato účinnost ještě mnohem víc zřetelnější. Výraz *Bůh řekl* znamená *Bůh vymyslel* nebo *Bůh rozhodl*. Ukazuje to na to, že Bůh je úplně nezávislý na svém stvoření a má absolutní suverenitu nad přírodou. Tím, že Bůh pouhým slovem povolává v život, liší se od všech ostatních pohanských bohů, kteří o svou vládu musí tvrdě bojovat s nepřátelskými mocnostmi. Liší se však i od boha filosofů, který je jakýmsi duchovním principem a nemá nic společného s tímto hmotným světem. Bůh však ani nesplývá s přírodou a s člověkem, jak hlásá *panteizmus* (filozofické

učení, podle kterého je Bůh neosobním principem a ztotožňuje se s vesmírem, se světem), stvoření není výronem jeho božství. Gn 1 svou zvěstí na jedné straně zdůrazňuje naprostou Boží svrchovanost a nesrovnatelnou jedinečnost, na druhou stranu však zároveň svědčí o jeho přátelství a příklonu ke stvoření, se kterým nepřestává hovořit. První i každý následující den začíná tímto stvořitelským slovem. Židovská komunita si byla vědoma toho, že Boží stvořitelské slovo bylo totéž slovo, které způsobilo vznik lidské historie a národů. Podobně jako slovo stvořilo svět, tak i slovo vytvořilo společenství Izraele. Bůh stvořil Izraele jako národ mezi okolními národy, podobně jako povolal k existenci *světlo* a omezil moc *tmy*.

"*Ať je světlo!*" *A bylo světlo*: Druhým formálním prvkem ve struktuře tohoto vyprávění je Boží rozkaz (příkaz) *ať je*. V použití *ať je*, které má v hebrejštině souhlásky *jhj*, vidí někteří narážku na osobní Boží jméno *JHWH*.

Světlo je první dílo Boha Stvořitele. Ukazuje na božský zásah ve světě, který je bez *světla* pouze *tma* a chaos. Ačkoli světlo samo o sobě není božské, je často používáno metaforicky ve významu *život* (Job 3,16; 33,30; Žalm 49,20; 56,14), *radost* (Iz 60,20; Job 30,26; Žl 97,11), *spravedlnost* (Oz 6,3; Mí 7,8; Sof 3,5), *spása* (Iz 9,1; Job 33,28; Žl 27,1; 97,11), *přikázání* (Přís 6,23) a *přítomnost Boha* (Ex 10,23; Žalm 104,2). Světlo je protikladem *tmy*. Přestože se zde nemluví o žádném světelném zdroji, mluví se o *světle*. Pojem světla, které je nezávislé na slunci, se objevuje znovu v Iz 30,26 a Job 38,19-20. Když se mluví o eschatologickém *dni JHWH*, bude to právě toto *světlo*, které bude zářit v onen den, a ne světlo nebeských těles, které již nebudou existovat (Iz 24,23; 60,2.3.19.20; Joel 3,3.4; Zach 14,7). Pojem světla nezávislého na slunci pravděpodobně vyplývá z jednoduchého pozorování, že obloha je osvětlená, i když je zamračeno, a že záře předchází východ slunce. Není tedy takovým problémem pochopit stvoření *světla* před nebeskými tělesy (Gn 1,14-19). Jejich stvoření čtvrtý den odpovídá stvoření *světla* první den v týdnu. Mnohem těžší je ale pochopit existenci *dne* a *nocí* (Gn 1,5) ještě před stvořením slunce pouze na základě chronologické interpretace této zprávy o stvoření. Důvodem, proč se mluví o nezávislosti *světla* na kosmických zdrojích, je nejenom odpor vůči pohanskému uctívání nebeských těles, kterým je upírána Božská důstojnost, ale i skutečnost, že vzhledem ke *tmě*, o které se mluví v předcházejícím verši a která představuje chaos, je *světlo* výrazem Boží vůle, aby ve stvořeném světě zavládl život. Bible zde chce zdůraznit, že k tomu, aby *světlo* vzniklo, stačí jedno jediné slovo. *Světlo* není odleskem božstva, nerodí se ze *tmy*, ale je znamením Boží lásky, moci a milosti.

A bylo světlo: Splnění Božího příkazu *a bylo světlo* je třetím formálním prvkem ve struktuře tohoto vyprávění. V celé kapitole se vyskytuje ještě 6x, ne však ve tvaru *a bylo světlo*, ale jako *a stalo se tak* (Gn 1,7.9.11.15.24.30). Naznačuje se tím úplné splnění Božího slova (srov. Žalm 33,6.9; 107,20). Při srovnání s ostatními starověkými kosmologiemi Blízkého východu, ve kterých se to hemží napětím, odporem a boji, je zde zdůrazněna hned od začátku plnost Boží moci.

1,4 Bůh viděl, že světlo je dobré: Výraz *světlo* má u sebe určitý člen, který zdůrazňuje, že se jedná o *světlo* darované *zemi*. Celá fráze je čtvrtým formálním prvkem této zprávy, kterou Bůh schvaluje a obdivuje svoje dílo (srov. Gn 1,10.12.18.21.25.31). Je to krátký hymnus na Boha Stvořitele, stvoření samo je svědkem toho, že Bůh je veliký a dobrý. *Světlo* a ne *tma* je potvrzeno jako dobré. Bůh je na straně *světla*. Skutečnost, že Boží dílo je dobré, má velké důsledky pro náboženský život Izraelitů. Svět je spojen s Boží dobrotou, a proto zde nemá místo pohanské pojetí prvotního zla a chaosu. Zlo bude vnímáno v rovině morální a ne v rovině mytologické.

Dobré: Na několika místech SZ je *krása* jako taková pokusem (srov. Gn 12,11; 39,6; 2Sam 13,1). Možná proto zde není použito adjektivum *krásný*. Hebrejské přídavné jméno označuje to, co je užitečné a co slouží. Překlad *dobry* je nejčastější, ale samo slovo má velký rozsah významů. Bůh je především ten, který je dobrý a jeho dobrota se odráží v jeho díle (Žalm 100,5; 106,1; 107,1; 118,1; 136,1).

Bůh oddělil světlo od tmy: Tento čin, který je pátým formálním prvkem této zprávy o stvoření, následuje po Božím schválení *Bůh viděl, že světlo je dobré*. Obvykle následuje po zmínce o stvořitelské činnosti, ale zde ji předchází. Židé byli přesvědčeni o neslučitelnosti *světla* a *tmy* (2Kor 6,14; srov. však dvojznačnost *tmy* ve verši 2), a proto se domnívali, že jsou od sebe odděleny jak prostorově, tak i časově (Job 26,10; 38,19). Sloveso *oddělit* ukazuje na jednu ze základních myšlenek v této kapitole: Bůh odděluje *světlo* od *tmy*, *dolní vody* od *horních vod*, *noc* od *dne* (Gn 1,6.7.14.18).

Na jiných místech SZ je oddělení téměř synonymum pro Boží vyvolení (Lv 20,24; Nm 8,14; Dt 4,41; 10,8; 1Kr 8,53). Očekává se, že Izrael bude rozlišovat čisté od nečistého, svaté od profánního (Lv 10,10; 20,25). V oddělení *světla* a *tmy* je pravděpodobně narážka na to, že Bůh upřednostňuje *světlo*. Je také možné, že *horní vody*, které přináší déšť, jsou považovány za důležitější než vody v mořích.

1,5 Bůh nazval: Věta *Bůh nazval* je šestým formálním prvkem zprávy o stvoření prvního dne. Tento verš obsahuje tzv. *chiasmus*: *nazval – světlo // tmu – nazval*, který ukazuje na to, že obě pojmenování patří k sobě. Sedmkrát je následujícím slovem buď pojmenování (Gn 1,5 [2x].8.10 [2x]) nebo požehnání (Gn 1,22.28), které následuje po aktu stvoření. Bůh dává jméno *nebesům, zemi, moři*, jako i *dnů* a *nocí*. Dát někomu nebo něčemu jméno znamená vyjádřit na něm suverenitu (Gn 2,20; 2Kr 23,34; 24,17; 2Pa 36,4; Žalm 147,4; Iz 40,26). I když o *tmě* není řečeno, že byla stvořená, dostává jméno. Je plně pod Boží mocí. Dny a noci představovaly pohanům údobí zasvěcená určitým božstvům, jak tomu dodnes nasvědčují jména dnů v některých jazycích (např. italské "giovedì" čtvrtek pochází z "Giove", což znamená *Zeus, Jupiter*). Ve zprávě o stvoření jsou zbaveny fascinující krásy i děsivé hrůzy.

- Podle kosmologického pojetí starověkého Blízkého východu to, co nemělo jméno, jako by neexistovalo. Jeden egyptský text popisuje dobu před stvořením jako čas, kdy *nic nebylo pojmenováno*, a podobně i *Enuma eliš* popisuje pravěký chaos jako dobu, kdy nebesům a zemi nebylo ještě dáno jméno.

A byl večer a bylo jitro, den první: Tato věta, která je zároveň sedmým formálním prvkem ve vyprávění o stvoření prvního dne, uzavírá každou zprávu o denní aktivitě (Gn 1,8.13.19.23.31; srov. 2,2). Hebrejské slovo, zde přeložené jako *večer*, znamená doslova *západ slunce* a slovo, zde přeložené jako *jitro*, znamená *rozbrěsk, svítání*, termíny, které jsou nepřiměřené, jestliže ještě nebylo stvořeno *slunce*. Tato dvě slova zde znamenají konec období *světla*, kdy byla přerušena Boží činnost, a znovuoobjevení se *světla*, kdy stvořitelský proces dále pokračoval. Pravděpodobně zmínka o *večeru* před *ránem* odráží židovské pojetí počítání dní, ve kterém nový den začíná soumrakem a ne svítáním. I když se dá z některých textů SZ vyvodit, že nový den začíná svítáním, méně problémů vyplývá z teorie, že den začíná soumrakem. Z tohoto pohledu *první den začíná temnotou* a končí po stvoření *světla* soumrakem, kterým zároveň začíná druhý den. To, co je zde podstatné, však není, zda den začíná tmou a končí světlem nebo naopak, ale to, že je čas rozdělen do dní. Také v mezopotámské a ugaritické literatuře je dobře doložen model šesti dnů, ve kterých jsou popsány podobné věci, který je potom následován změnou, která nastala sedmý den.

Den první: Nelze říct s jistotou, zda slovo *den* v tomto kontextu má základní význam 24 hodinové periody. Zmínka o *večeru* a o *ránu*, vypočítávání šesti dní a Boží odpočnutí *sedmého dne* ukazují, že je zde popisována týdenní Boží aktivita (srov. Ex 20,9; Dt 5,13-15). Žalm 90,4 zdůrazňuje, že v Božích očích se čas počítá naprosto jinak než v lidských. Je však nebezpečné snažit se uvést v soulad vědeckou teorii a biblické zjevení odvolávající se na takové texty. Spíše je třeba zkoumat literární povahu Gn 1 a ptát se, zda měl autor na mysli přesnou chronologii a vědecký výklad textu.

2.3.3. Druhý den stvoření (1,6-8)

1,6-8 obsahují druhý den stvoření. Jsou zde přítomné všechny standardní elementy kromě schválení *Bůh viděl, že je to dobré*. Důvodem je pravděpodobně to, že rozdělení vod bylo dokončeno až následující den (Gn 1,10).

1,6 Bůh řekl: "Ať je klenba!": Funkce *klenby* je definována následujícími slovy *ať odděluje vody od vod*, to znamená, že *klenba* odděluje vodu na obloze od vody moří a řek. Ve v. 8 je nazývána *nebem*. *Klenba* se nachází mezi zemským povrchem a mraky. Jaké má podle SZ vlastnosti není moc jasné. Etymologicky je *klenba* odvozena od slovesa, které znamená *dupat*, ale také *roztáhnout*. Mimo Gn 1 se podstatné jméno *klenba* vyskytuje velmi řídce (Ez 1,22.23.25.26; 10,1; Žalm 19,2; 150,1; Dn 12,3). Ez 1,22 a Dn 12,3 popisují *klenbu* jako něco zářivého. To může napovídat, že se na ni pohlíželo jako na skleněnou kupoli nad zemí, ale protože se tento popis nachází především v poetických textech, je možné, že se jedná pouze o obrazy. Gn 1 se však nezajímá o to, jak definovat přesný charakter *klenby*, ale vyhláší Boží moc nad vodami. Podle biblického pojetí je *klenba* viditelným znamením Boží moci a moudrosti, dějištěm Božích soudů a spásných činů a

neotřesitelným ujištěním o Boží svrchovanosti a ochraně (Iz 40,22; 42,5; 44,24; 45,18; Jer 10,10-12; 51,15-16; Žalm 8,4; 33,6; 104,2; zde všude je však obloha označena výrazem *nebe* a ne *klenba*). Spodní vody, oceán, hlubiny patřily v mytologiích národů k temným mocnostem, které neustále ohrožovaly svět (srov. Gn 6). Bůh dává mezi ně a horní vody klenbu, aby strážila jeho řád. Podle biblického pojetí jsou horní vody nad nebesy (Žalm 148,4). *Klenba* má sice své propusti, kterými padá déšť (srov. Gn 7,11; 8,2; 2Kr 7,2.19; Žalm 78,23), ale není tím řečeno, že by si staří Izraelité představovali, že déšť padá z nebe pouze těmito propustmi. Věděli, že déšť padá z mraků (1Kr 18,44-45; Jer 10,13; Job 36,27; Kaz 11,3). Nad těmito horními vodami si postavil své sídlo Bůh (Am 9,6; srov. Žalm 104,3.13), proto se také mluví o *klenbě nebes* (Gn 1,14.15.17). Z této představy vzniká nauka o schodišti vedoucím do třetího, sedmého nebo dokonce do desátého nebe, která se objevuje jak v judaismu, tak i v žido-křesťanství (srov. 2Kor 12,2; Ef 4,10). Velikost *klenby* a její nádhera inspirovaly biblickou poezii k oslavě Boha (Žalm 19,2; Sir 43,1-33). Hvězdy, slunce a měsíc (Gn 1 však nepoužívá pro *slunce* a *měsíc* obvyklá hebrejská jména, ale označuje je jako *větší světlo* a *menší světlo*) budou upevněny na klenbě (Gn 1,14-17).

1,7 Bůh udělal klenbu: Sloveso *udělat* (viz vv. 16.25) odkazuje na určitou Boží činnost, Boží plán se stává realitou. Neznamená to však, že stojí v protikladu ke stvoření pomocí pouhého slova. To je jasné z některých textů, kde se nerozlišuje mezi stvořitelským slovem a skutkem (např. Žalm 33,6: *JHWH slovem byla učiněna nebesa a dechem jeho úst všechn jejich zástup*). Některé texty, kde je JHWH podmětem, zaměňují zase sloveso *stvořit* za *udělat* (Iz 41,20; 43,7; 45,7.12).

A stalo se tak: Formule *a stalo se tak* naznačuje úplné splnění Božího slova (srov. Žalm 33,6.9; 107,20). Při srovnání s ostatními starověkými kosmologiemi Blízkého východu, ve kterých se to hemží napětím, odporem a boji, je zde znovu zdůrazněna plnost Boží moci. *A stalo se tak* zdůrazňuje souvislost mezi slovem a událostí.

1,8 Bůh nazval klenbu nebem: Slovo *nebe* má ve SZ různé významy. Zde je *klenba* povolána, aby byla *nebem*, to je místem sice neviditelné, ale přesto mocné ochrany. *Nebe* je stvořeno a patří k zemi. Tento svět není odleskem nadpozemského světa ani vězením pro padlého člověka. Bible nezná a neuznává existenci dvou světů, vyššího a nižšího, které spolu soupeří (toto hlásaly různé náboženské a filosofické proudy ve Starém Orientě nebo v Řecku). Je jen jeden Bůh, který je stvořitelem všeho, a jeho stvoření. Jestliže se zde tedy říká, že *Bůh nazval klenbu nebem*, odmítají se tím všechny falešné představy o *nebi* jako místu, kde sídlí nadpřirozené božské bytosti, a zároveň se tyto božské bytosti degradují na pouhá stvoření, která stojí ve službě Bohu.

Slovo *nebe* má ve SZ různé významy:

- význam literární, fyzický: *nebe* je v Bibli často synonymem ke *klenbě*. Podobně jako *klenba*, i *nebe* má *okna*, *propusti* (Gn 7,11; 8,2; 2Kr 7,2.19; Mal 3,10) a také *vrata* (Žalm 78,23-24). *Nebe* je místo, kde se nachází zásoby *deště* (Gn 8,2; Dt 11,17; 1Kr 8,35; Iz 55,10; srov. 45,8), *sněhu* (Iz 55,10), *krupobití* (Joz 10,11), *blesků* (Ex 19,16.18-19; 20,18-19; 1Sam 2,10; 12,12; 2Sam 22,8-16), atd.
- Význam ve vztahu k Bohu: *nebe* je místo, kde přebývá Bůh (Iz 63,15; Žalm 33,13-14; 102,20), který je *Bůh nebes* (Gn 24,3; Jon 1,9; Ne 1,4).
- Význam ve vztahu k požehnání a spáse: *nebe* je pramen Božího požehnání a spásy. Je to místo *milosrdenství* a *věrnosti* Boží (Žalm 89,3; 119,89-90). Bůh nechává sestoupit své *požehnání z nebe* (Gn 49,25; srov. 1Kr 8,35; Iz 63,19). Nanebevzetí *Henocho* a *Eliáše* (Gn 5,24; 2Kr 2,1.11) ukazují, že se vystoupením do nebe realizuje nekonečné spojení s Bohem. Z nebe sestupují na proroky všechna zjevení, které mají eschatologický charakter (Dn 2,28; srov. 9,21-23). Na konci věků bude *nebe* obnoveno podle Božího příslibu (Iz 65,17; 66,22).
- *Nebe* je v některých textech personifikováno, tzn. že vystupuje jako osoba (Iz 1,2).
- Některé texty mluví o *královně nebes* (Jer 7,18; 44,17.18.19.25; tak byla nazývána bohyně *Ištar*, která byla ztotožňována s planetou Venuší; texty však neudávají jméno).

Byl večer a bylo jitro, den druhý: Tato věta uzavírá zprávu o Boží činnosti *druhého dne* (srov. Gn 1,5.13.19.23.31; 2,2).

2.3.4. Třetí den stvoření (1,9-13)

1,9-13 obsahují třetí den stvoření. Vyprávění pokračuje od stvoření *světla* přes *nebe*, které je Božím trůnem, až k *zemi*, kde bydlí člověk. Vymezením *země* a *moře* jsou dány základní parametry pro lidskou existenci v čase a prostoru. Na rozdíl od prvních dvou dnů, v tomto *třetím dnu* není stvořeno nic nového, ale jedná se pouze o uspořádání existujících věcí.

1,9 Bůh řekl: "Ať se shromáždí vody pod nebem": Rabíni vnímají slova *Bůh řekl* jako hrozbu obrácenou k *vodám*. Opírají se přitom o Žalm 104,6-8, kde se zdůrazňuje jejich útek před hromovým Božím hlasem a jejich návrat na místo jim určené (srov. Žalm 29,3).

Na jedno místo a ať se ukáže souš: Jedno místo stojí v kontrastu ke každému místu, když vody pokrývaly celou zemi. Neznamená to, že si SZ představoval, že všechny vody byly shromážděny do jednoho oceánu (Gn 1,10 mluví o *mořích*, ne jenom o *moři*). Dnes lze vnímat jednotlivé kontinenty jako ostrovy obklopené mořem. Gn 1,9 napovídá, že starověcí lidé vnímali svět jako souši, v níž byla moře (ze Žalm 104,5 však vyplývá, že *země* byla podle jiných názorů jako překlopený talíř na oceánu, který však neplave sem a tam, protože je pevně zajištěn). Je to Boží moc, která dala vodám jisté hranice (Jer 5,22; Žalm 33,7; 104,6-9; Job 26,10; 38,8-11; Přís 8,29). V mýtech jsou vody a moře nebezpečným živlem. V díle, které stvořil Bůh, však tomu tak není.

Souš: Rozkaz byl dán *vodám*, ale objevila se *souš*, která byla skryta pod vodou. *Vítr* ve v. 2 v určitém smyslu chránil zemi, která byla stvořena, ale přikryta vodami.

A stalo se tak: Slovy *a stalo se tak* je opět zjevná Boží sláva poté, co bylo dokončeno toto rozdělení. Při potopě světa budou tyto stanovené hranice překročeny a smrt a chaos se znovu vrátí (Gn 6,5-9,17; v Gn 9,11 se Bůh zavazuje, že potopa už nikdy nezahladí zemi).

1,10 Bůh nazval: Tento verš znovu obsahuje *chiasmus*: *nazval – souš // nahromaděné vody – nazval*. Jestliže Bůh dává *nahromaděným vodám* jméno *moře*, svědčí to o jeho nadvládě, protože jméno může dávat pouze ten, kdo má moc. *Moře* tak přestává mít jakékoliv právo na samostatnou existenci a musí se podřizovat Bohu. Přesto nelze popřít, že v něm staré, chaotické a svévolné tendence zůstávají (Jer 5,22). Totéž platí o *souši*, i když i tady je Bůh pánem. Stejně tendence vzpoury a chaosu se objevují i u samotného člověka (Jer 5,23). Proto Bůh staví proti všem chaotickým silám stráž (srov. Job 7,12). Jak *souš (země)*, tak i *nahromadění vod (moře)* jsou plně pod Boží mocí.

- Staří Izraelité si představovali zemi jako plochý disk plovoucí na pravěkých vodách. Oblohu vnímali jako kupoli, která se na horizontu dotýká země. Pojetí země jako planety se objevuje teprve v V. stol. v Řecku. SZ nemá jinou představu, než byla obvyklá ve starověku.

Bůh viděl, že (je to) dobré: Bůh touto frází znovu schvaluje a obdivuje svoje dílo (srov. Gn 1,4.12.18.21.25.31). Je to krátký hymnus na Boha Stvořitele, stvoření samo je svědkem toho, že Bůh je veliký a dobrý.

1,11-12 Tím, že se objevila *země*, bylo třeba ji osvobodit od stavu *pustá a prázdná*, ve kterém se nacházela (Gn 1,2). Vegetace, která se zde poprvé objevuje, je logickým vyústěním díla stvoření. Bůh však neříká *ať je zeleň*, ale obrací se na zemi *ať se země*. Otázkou je, jaký je vztah mezi termíny *zeleň*; *bylina* a *stromoví*. Na první pohled se zdá, že zde jsou tři různé typy vegetace.

Ačkoliv hebrejské slovo *deše'* obvykle znamená *tráva*, zde má širší význam, který zahrnuje jak *byliny*, tak *stromy*. Ve prospěch této interpretace mluví to, že *byliny* a *stromy* se rozmnožují sami (*byliny* se rozmnožují semeny a *stromy* nesou plody se semeny), zatímco o *trávě* se toto neříká. V Gn 1,29-30 je řeč o *stromech* a *bylinách*, ale nic se zde neříká o *trávě*. Proto zde slovo *deše'* znamená *zeleň*, *vegetace*.

1,11 Bůh řekl: "Ať se země zazelená zelení!": Spojení *ať se zazelená zelení* je nadbytečné a nazývá se *tautologie*. Tento výraz lze také přeložit *ať (země) vydá zeleň*.

Podle jeho druhu: V celé kapitole se objevuje snaha rozdělit a definovat. Bůh tvoří různé druhy rostlin a dává jim schopnost reprodukce. Rozličné druhy ukazují na Boží stvořitelství plán. Důsledek je jasný: to, co Bůh stvořil a rozdělil, člověk nemůže zaměnit (Lv 19,19; Dt 22,9-11). V centru je řád a ne chaos. Nejedná se zde tedy o vědeckou klasifikaci v moderním smyslu, ale zdůrazňuje se, že všechno je stvořeno Bohem. Trvalost tohoto řádu je zajištěna tím, že tu jsou *stromy* se *semeny*. Člověk je bude sázet a pěstovat a země je bude sama od sebe plodit. Rostlinám a stromům byla často přisuzována magická síla a kouzelná moc. Zvláště osamělé stromy a háje byly ve velké úctě snad u všech národů. Gn 1,11-12 znovu zdůrazňuje, že všechno roste na Boží příkaz. Je to sám Bůh, kdo zajišťuje potravu. Tím jsou všechny rostliny a stromy postaveny na úroveň stvoření, dokonce stvoření zprostředkovaného, a tak zbaveny veškeré božskosti a tajemství.

Se semeny: Tuto nominální (jmennou) větu je možné přeložit jako (*plody*), které mají semena nebo (*plody*) se semeny. Slovo *semeno* které se poprvé objevuje v tomto verši, má v Gn také teologický význam (např. Gn 3,15; 9,9; 12,7). Velmi často znamená metaforicky *potomstvo* a má označuje děti jednotlivce nebo rodiny (např. Gn 4,25; 12,7; 15,5; 22,17-18). Zde se *semena* vztahují k *bylinám* a *ovocným stromům*.

A stalo se tak: Formule *a stalo se tak* zde předchází podrobný popis splnění Božího slova (např. Gn 1,15-16.24-25) a zdůrazňuje souvislost mezi slovem a událostí.

1,12 *Podle jeho druhu:* Rozličné druhy ukazují na Boží stvořitelský plán. Důsledek je jasný: to, co Bůh stvořil a rozdělil, člověk nemůže zaměnit (Lv 19,19; Dt 22,9-11). V centru je řád a ne chaos.

Se semeny: Tuto nominální (jmennou) větu je možné přeložit jako (*plody*), které mají semena nebo (*plody*) se semeny.

Bůh viděl, že je to dobré: Bůh na konci třetího dne touto frází znovu schvaluje a obdivuje svoje dílo (srov. Gn 1,4.10.18.21.25.31). Je to krátký hymnus na Boha Stvořitele, stvoření samo je svědkem toho, že Bůh je veliký a dobrý.

1,13 *Byl večer a bylo jitro, den třetí:* Tato věta, uzavírá zprávu o Boží aktivitě třetího dne (srov. Gn 1,5.8.19.23.31; 2,2).

2.3.5. Čtvrtý den stvoření (1,14-19)

1,14-19 Tento čtvrtý den navazuje na první (Gn 1,3-5). Stvoření nebeských těles neodpovídá vědeckým požadavkům moderní astronomie, ale starověkým geocentrickým požadavkům, které jsou podřízeny náboženskému účelu autora této zprávy. Stvoření slunce, měsíce a hvězd je věnováno 6 veršů. Pouze stvoření člověka je popsáno podrobněji. Obšířnost vyprávění napovídá, že stvoření těchto nebeských těles má pro autora speciální význam a že se zde možná spojuje více pramenů. Důvodem je důležitost, jakou měla nebeská tělesa v myšlení Starověkého Blízkého východu. V okolních kulturách bylo *slunce* a *měsíc* jedno z nejdůležitějších božstev v panteonu a o *hvězdách* se často věřilo, že řídí lidský osud. Pravděpodobně se zde skrývá polemica s tímto pojetím světa, což vyplývá z toho, že: (1) *slunce*, *měsíc* a *hvězdy* jsou stvořeny Bohem, tzn. že jsou to stvoření a ne bohové, a nejsou tedy od věčnosti; (2) *slunci* a *měsíci* zde nejsou dána tato jejich obvyklá hebrejská jména, která by mohla vnukat identifikaci se *Šamaš*, bohem slunce, anebo s *Jarih*, bohem měsíce, ale v textu jsou nazývány jako *větší světlo* a *menší světlo* (srov. Gn 1,16); (3) *slunci* a *měsíci* je dán úkol pouze osvětlovat zemi a řídit běh *dne* a *nocí* (v *Enuma eliš* 5,1-22 dělá Marduk něco podobného, když bohům vymezuje působišť); (4) *hvězdy*, které byly tolik uctívány a na které se hledělo jako na nositelky lidského osudu, jsou zmíněny jakoby dodatečně, což znamená, že také ony nejsou nic jiného než pouhá stvoření.

Při srovnání s babylónskou mytologií bylo vytvoření nebeských těles hned prvním dílem boha Marduka, zatímco zde je to záležitost až čtvrtého dne. Vesmír je v této zprávě zcela odmytologizován a odbožštěn. Pro lidi nebylo snadné přijmout toto vyznání víry, a proto se stále znovu objevují v Bibli výzvy a varování před tímto postojem (Dt 4,19). Víra v Boha Stvořitele podstupuje znovu a znovu zápas s astrálními kulty, zejména v době královské (2Kr 21,5; 23,1-25 [především 23,4.11-12]). Sám Job mluví o nebezpečí propadnutí této modloslužbě. Jeremiáš vyzývá s odvahou lid, aby se nebál nebeských znamení, i když ostatní národy mají před nimi hrůzu (Jer 10,2). Proroci však nezůstávají jen u napomínání a varování, ale jasně ukazují, že ani pohanským národům nemůže tato modloslužba prospět (Iz 47,13-14).

Gn 1,14-19 vytváří koncentrickou strukturu, která má tyto hlavní prvky a funkce:

- | | |
|----------------|--|
| A | oddělovat den od noci (1,14aβ) |
| B | být na znamení časů, dnů a let (1,14b) |
| C | osvětlovat zemi (1,15a) |
| D | řídit den (1,16bα) |
| D ¹ | řídit noc (1,16bβ) |
| C ¹ | osvětlovat zemi (1,17b) |
| B ¹ | řídit den a noc (1,18aα) |
| A ¹ | oddělovat světlo od tmy (1,18aβ) |

Splnění Božího rozkazu ve vv. 14-15 je vzpomenuto ve vv. 17-18 v obráceném pořadí, samotné stvoření *slunce a měsíce* je uprostřed (Gn 1,16; *hvězdy* jsou zmíněny pouze okrajově). Tato převrácená struktura je typickým rysem pro hebrejskou prózu. Trojí funkce nebeských těles, *oddělovat, vládnout a osvětlovat*, je tak zmíněna dvakrát a tím je zdůrazněna jejich skutečná funkce. Celkově se zde jedenáctkrát objevuje předložka *l'* (Gn 1,14-18; *l'* znamená *k, na*; ve spojení s infinitivem slovesa označuje účel *aby*), která definuje úlohu slunce a měsíce. Mezi samotným rozkazem a jeho splněním existují malé rozdíly. Je to však jednoduché vyprávění, které zdůrazňuje autorovo charakteristické pojetí a skrze strukturu ukazuje na suverénní moc Božího slova při stvoření.

1,14 *Bůh řekl: "Ať jsou světla!"*: Text mluví o *světlech*. Mimo Gn 1 je v Pentateuchu použito stejné slovo vždycky na označení *lamp ve svatyni*. Pouze na dvou dalších místech jsou použity pro označení nebeských světél (Ez 32,8; Žalm 74,16). Z astronomického pohledu je těžké pochopit existenci dne a noci před tím, než bylo stvořeno slunce, ale je možné, že židé denní světlo nespojovali absolutně se sluncem. Při soumraku a při svítání je země již osvětlená, i když je slunce ještě pod horizontem (je však třeba mít stále na zřeteli, že stvoření nebeských těles neodpovídá vědeckým požadavkům moderní astronomie, ale starověkým geocentrickým požadavkům, které jsou podřízeny náboženskému účelu autora této zprávy). Tyto verše nicméně ukazují na souvislost mezi sluncem a denním světlem po celý čas od stvoření slunce, která se stala čtvrtý den. Musí se tedy předpokládat, že první tři dny se odlišují od ostatních: *světlo a tma* se mění na Boží příkaz.

Na nebeské klenbě: Světla mají být *na nebeské klenbě*, čili na místě, které je v úzkém kontaktu se zemí a které se liší od *nebe nebes* (Dt 10,14; 2Pa 2,5; 6,18; Ne 9,6; Žalm 148,4).

Ať jsou pro znamení a pro časy a pro dny a roky: V této větě jsou dva problémy: (1) jaký je syntaktický vztah mezi jednotlivými termíny a (2) jaký je jejich přesný význam. *Znamení, časy a dny* mají předložku *pro*, zatímco u *roků* chybí. Exegeté se shodují v tom, že *dny a roky* patří k sobě, neboť *pro* se vztahuje jak ke *dnům*, tak i k *rokům*. Vztah mezi *znameními a časy* je složitější.

- Hebrejské *moed* neznámá nikdy roční období, ale spíše *určený čas daný domluvou*, např. čas ptáků vhodný k přiletu (Jer 8,7), čas vhodný k zahájení setí nebo sklizně (Oz 2,11.13). Velmi často je tímto slovem označen čas liturgických slavností podle lunárního kalendáře (Žalm 104,19). Není také snadné přeložit tento výraz, protože má mnoho významů: *čas, dohoda, setkání, sraz, úmluva, termín, čas k slavnosti, slavnostní shromáždění, slavnosti* (Hospodinovy).

Byly navrženy tři možnosti: (1) Jedná se o *hendiadys* (rétorická figura, ve které se k vyjádření a zdůraznění pojmu nebo myšlenky používají dvě přiřazená podstatná jména nebo slovesa), a proto je třeba celé spojení přeložit jako *znamení časů*. (2) Jiní argumentují, že *znamení* zahrnují dvě kategorie: (a) *dané časy* a (b) *dny a roky*. Tak jako vegetace byla rozdělena na byliny a stromy (srov. Gn 1,11-13), tak i slunce a měsíc určují období slavností a časové periody (Žalm 104,19). (3) Třetí možností je chápat *znamení* jako speciální nebeské znamení, ať už je to *duha* (Gn 9,12-13) nebo nějaké jiné znamení (Iz 38,7). V tomto případě by existovalo trojí rozdělení: (a) *nebeská znamení*, (b) *slavnostní období* a (c) *dny a roky*.

Není jasné, kterou interpretaci je třeba zvolit, ale zdá se, že druhá možnost je jednodušší než další dvě. Co je jasné, je důležitost, kterou mají nebeská tělesa v určování období, především dnů, kdy se slaví liturgie (podle východu a západu slunce se měnil čas k přinášení obětí a dodnes se mění počátek synagogálních bohoslužeb, podle podzimní rovnodennosti se určoval začátek nového roku [u židů dodnes], podle prvního jarního úplňku se stanovuje datum velikonoce [dodnes i v církvi]). To je jejich hlavní funkce.

1,15 *Ať jsou světla ... aby svítila*: *Tautologie* zde má zdůraznit funkci světelných těles dát světlo a ukázat, že se nejedná o žádná božstva. Tím, že se zde nepoužívají termíny *slunce a měsíc*, se znovu zdůrazňuje protimýtický a protiidolatrický (*idolatrie* nebo *idololatrie* znamená *modloslužba*) charakter této pasáže.

A stalo se tak: Formule *a stalo se tak* zde předchází podrobný popis splnění Božího slova (srov. Gn 1,11-12.24-25) a zdůrazňuje souvislost mezi slovem a událostí.

1,16-19 Splnění Božího rozkazu je zde popsáno standardními formulacemi. Čtvrtý den je jediný den, ve kterém nenásleduje po splnění rozkazu žádné další Boží slovo (v prvních třech dnech Bůh dává jméno tomu, co stvořil [Gn 1,5.8.10], v pátém a šestém dni následuje požehnání [Gn

1,22.28]). Tento fakt je možné chápat jako určitou stylistickou variaci, anebo se autor záměrně vyhnul pojmenování *slunce* a *měsíce* kvůli nebezpečí zbožštění.

1,16 *Bůh učinil dvě veliká světla*: Zde jsou tato *veliká světla* přesněji definována. Žádný zvláštní úkol není dán *hvězdám*, o kterých se pak už dál nemluví. Toto ticho ukazuje na odmítnutí astrologie. Je zajímavé srovnat tento text s tím, co říká prorok Jeremiáš (Jer 10,2: *Tak praví JHWH: "Neučte se cestě národů a neděste se nebeských znamení, i když se jich děsí národy."*).

Aby vládlo (lit. *pro vládu, k vládě*): Bůh zajišťuje pravidelnost a pevný řád tím, že nebeská tělesa přímo pověřuje vládnutím nad dnem a nocí. Tím zdůrazňuje trvanlivost tohoto řádu, který má připomínat stálost a věrnost samého Boha. Zároveň však toto *aby vládlo* není absolutní, ale zahrnuje v sobě služebné poslání *aby (světla) svítily*. Silně je zde zdůrazněn vztah *světel* k *zemi*, ke *dni* a *nocí*, a tím zároveň i k člověku. Země se tak stává středem Boží péče. Pohled na oblohu, střídání dne a noci, východ a západ slunce a půvab měsíce nejsou nahodilosti, ale dílo samotného Boha. Starozákonní zákaz všech magických, věšteckých a astrologických praktik není plodem Boží žárlivosti na jiná božstva, ale touhou ochránit člověka před cestami, které nikam nevedou.

Hvězdy, které byly mezi okolními národy velmi uctívány a na které se hledělo jako na nositelky lidského osudu, jsou zde zmíněny jenom okrajově, což znamená, že také ony nejsou nic jiného než pouhá stvoření.

1,17 *Bůh je umístil (lit. dal) na nebeskou klenbu, aby svítily na zemi*: Splnění Božího rozkazu v 1,14-15 je vzpomenu s malými rozdíly v 1,17-18 v obráceném pořadí. Samotné stvoření slunce a měsíce je uprostřed (Gn 1,16; *hvězdy* jsou zmíněny pouze okrajově). Tato převrácená struktura je typickým rysem pro hebrejskou prózu. Zde je podruhé zmíněna jedna z trojí funkce nebeských těles, konkrétně *aby svítily na zemi*, a tím se jasně zdůrazňuje jejich skutečné poslání (nebeská tělesa mají za úkol *oddělovat, vládnout a osvětlovat*).

1,18 *A aby vládla ... a aby oddělovala*: Opět se slovy *a aby vládla ... a aby oddělovala* zdůrazňuje skutečné poslání nebeských těles, které se jasně staví proti jejich uctívání a klanění.

Bůh viděl, že je to dobré: Touto frází Bůh schvaluje a obdivuje svoje dílo (srov. Gn 1,4.10.12.21.25.31). Je to krátký hymnus na Boha Stvořitele, stvoření samo je svědkem toho, že Bůh je veliký a dobrý.

1,19 *Byl večer a bylo jitro, den čtvrtý*: Tato věta uzavírá zprávu o Boží činnosti čtvrtého dne (srov. Gn 1,5.8.13.23.31; 2,2).

2.3.6. Pátý den stvoření (1,20-23)

1,20-23 Tak jako stvoření nebeských těles čtvrtý den odpovídá stvoření *světla* první den, tak i stvoření *ptáků* a *vodních živočichů* (je zde jmenováno *drobné živočišstvo, havěť* [Gn 1,20], *mořští netvoři* a *všichni živí tvorové* [Gn 1,21]) pátý den odpovídá rozdělení *vod*, které se stalo druhý den (srov. Gn 1,6-8). Znovu se objevují standardní formule kromě *a stalo se tak*, která zde chybí. Poprvé se zde také objevuje sloveso *požehnat* místo *nazvat* (požehnání se objevuje v Gn 1,22.28, pojmenování v Gn 1,5.8.10).

1,20 *Bůh řekl: "Ať se vody hemží živočišnou havětí!"*

Opět se zde objevuje *tautologie*, podobně jako v Gn 1,11. Je zde použito sloveso *hemžit se* a podstatné jméno znamenající *drobné živočišstvo, havěť*, které je od něho odvozené. Obvykle se jím označuje pohyb, především chaotický a rychlý pohyb malých živočichů jako jsou myši, ryby a hmyz, ale může být také vyjádřením velké plodnosti (v Ex 1,7 se sloveso *hemžit se* používá o Izraelcích). Na tomto místě je však použito také ve vztahu k velkým živočichům, neboť ve vztahu k Bohu jsou i ti největší nepatrní. Vody zde nemají žádnou plodící moc jako např. v pohanských mytologiích. Je to Bůh, který dává život.

Živými tvory, živočichy (doslova *duše života, živá duše*; hebrejský výraz *nefeš* na rozdíl od řeckého *psyché* neznámá složku lidské bytosti, kterou lze oddělit od těla, ale to, co oživuje, proto je každý živý tvor označen jako *živá duše*): Hebrejské *nefeš* neznámá nikdy *duše* v našem slova smyslu, ale *princip života*, který oživuje tělo člověka i zvířete (Gn 35,18; 1Kr 17,21; Job 12,10; 7,11). Mnohokrát má *nefeš* jednoduše význam *život* a několikrát *krev*, která takový život oživuje (Gn 9,4; Lv 17,10-14; Dt 12,23). Jindy může označovat celou bytost (ať už zvíře nebo člověka podle toho, o koho se jedná) nebo žádost, chuť, hlad, bolest a radost. Termín *živý tvor, živočich* je zde

použit o drobném vodním živočišstvu a ve v. 24 o pozemských živočiších (*dobytek, plazi a zemská zvěř*). Tímto výrazem jsou však v Genezi označeni i ptáci (Gn 9,10) a člověk (Gn 9,16). Všichni jsou *živými tvory*, protože je v nich *duše života* (Gn 1,30).

A ptáci ať létají nad zemí pod nebeskou klenbou (lit. *nad tváří [povrchem] klenby nebes, nad nebeskou klenbou*): Ze země se zdá, že ptáci létají proti nebi. Výraz *pod nebeskou klenbou* ukazuje na to, že zpráva je napsána z pohledu lidského pozorovatele.

1,21 Bůh stvořil velké mořské netvory: Podruhé se v tomto vyprávění používá sloveso *stvořit* (poprvé je to ve v. 1) a je důležité, že je to právě ve spojení s *mořskými netvory*, kterým je tak věnována náležitá pozornost. Toto hebrejské slovo může ve SZ znamenat *mořského* nebo *říčního netvora* (Gn 1,21; Žalm 148,7), *draka* (Iz 27,1; 51,9; Jer 51,34; Ez 29,3; 32,2; Žalm 74,13; Job 7,12) a *hada* (Ex 7,9.10.12; Dt 32,33; Žalm 91,13). Objevuje se v kananejských mýtech pocházejících z Ugaritu společně s *Leviatanem* (viz 1.2. Stvoření v Bibli) jako jméno původně draka-boha, který pomáhal moři v bitvě proti Baalovi, bohu plodnosti. Izaiáš a Job používají jazyk těchto kananejských mýtů, aby popsali vítězství Boha nad svými nepřáteli (Iz 27,1; 51,9; Job 7,12; ale také Ez 29,3; 32,2; Žalm 44,20; 74,13). To, že se zde mluví o stvoření *mořských netvorů*, znovu ukazuje, že *Bůh* nad nimi vládne. Nejsou to Boží rivalové, které by Bůh musel nejprve porazit, ale stvoření z mnoha dalších (srov. Žalm 148,7).

A všechny živé tvory: Znovu se zde objevuje výraz *živí tvorové*, který zde označuje *drobné vodní živočišstvo*.

A všechny okřídlené ptáky podle jejich druhu: Slova o stvoření *mořských netvorů* a *ptáků* přináší opět osvobozující poselství: (1) *moře* není naplněno *mořskými netvory* a nebezpečnými mocnostmi podsvětí, které by si mohly dělat, co se jim líbí, a (2) *ptáci* a vše, co létá, nejsou posly bohů, jak se často věřilo, ale jsou zde na Boží rozkaz a řídí se Božím řádem.

Bůh viděl, že je to dobré: Bůh touto frází schvaluje a obdivuje svoje dílo vytvořené pátého dne stvoření (srov. Gn 1,4.10.12.18.25.31). Je to krátký hymnus na Boha Stvořitele, stvoření samo je svědkem toho, že Bůh je veliký a dobrý.

1,22 Bůh jim požehnal: Boží požehnání následuje bezprostředně po zmínce o stvoření (Gn 1,21.28; 2,3; 5,2), a je pokračováním jeho stvořitelského díla. Obě slovesa, jak *stvořit*, tak i *požehnat*, jsou si v hebrejštině zvukově podobná a tím autor upozorňuje na jejich vzájemný teologický vztah. Boží požehnání je jedno z hlavních témat, které sjednocuje Genezi: Bůh žehná vodním živočichům a okřídleným ptákům (Gn 1,22), člověku (Gn 1,28), sedmému dni (Gn 2,3), Adamovi (Gn 5,2), Noemovi (Gn 9,1) a často patriarchům (např. Gn 12,3; 17,16.20; 22,17; 24,1.35; 25,11; 26,3.12.24). Boží požehnání se viditelně projevuje v tom, že Bůh dopřává mít děti, a proto je často spojeno se slovesy *být plodný*, *plodit se* a *množit se*, *rozmnožit se*. Požehnání však může vyjádřit všechny aspekty života (Dt 28,1-14). Kde moderní člověk mluví o úspěchu, tam SZ mluví o požehnání.

Jim: Požehnána jsou pouze zvířata. Rostliny nebyly požehnány, protože mají vlastní schopnost reprodukce a protože později byla země prokleta (Gn 3,17-19). Plození živých bytostí vyžaduje individuální sexuální aktivitu, páření. Tato schopnost sexuální reprodukce je viděna jako požehnání, které dává sám Bůh.

Plodte a množte se: Ačkoli Boží požehnání může být jednoduše vnímáno jako šťastný a úspěšný život (např. Gn 24,35; 27,27-29.39-40), je vždy chápáno jako výsledek Božího příslibu. Slovo požehnání, ať už ho vysloví Bůh nebo člověk, zaručuje úspěch. Příkaz *plodte a množte se* obsahuje tento Boží příslib. Slovo jednou vyslovené obsahuje tuto životní sílu a nemůže být člověkem vzato zpátky (krásně je to vidět na vyprávění o Ezauovi a Jákobovi v Gn 27, kde se Jákob na matčinu radu vydává za svého bratra Ezaua a lstí získává požehnání prvorozeného od svého otce Izáka, které nelze vzít zpět). V tomto pohledu lze Genezi vnímat jako historii naplnění Božího příslibu požehnání: země je plná zvířat a také člověk plní tento Boží příkaz (po potopě Bůh znovu říká stejná slova [Gn 8,15-9,7]; patriarchové přes počáteční neplodnost mají mnoho dětí a zažívají velkou prosperitu [srov. Gn 15,2 a 21,2]). *Plodte a množte se* stojí v centru tohoto příslibu (Gn 1,22.28; 9,1.7; 17,6.20; 28,3; 41,52; 48,4). Jestliže je Boží požehnání v jistém smyslu pokračováním Boží stvořitelské aktivity, tak to dává člověku možnost, aby Boha napodoboval tím, že sám plodí. Je možné, že autor v hebrejštině záměrně využívá fonetickou podobnost, podobně jako i teologické spojení, slov *požehnat*, *být plodný*, *plodit se*, *množit se*, *rozmnožit se* a *stvořit*.

1,23 *Byl večer a bylo jitro, den pátý:* Tato věta uzavírá zprávu o Boží činnosti pátého dne (srov. Gn 1,5.8.13.19.31; 2,2).

2.3.7. Šestý den stvoření (1,24-31)

1,24-31 Tento šestý den odpovídá třetímu dni (Gn 1,9-13), ve kterém se ukázala země a začala růst vegetace. Šestý den byla stvořena zvířata (jsou rozdělena na *dobytěk, plazy* a *zemskou zvěř*), kterým byla dána za pokrm vegetace ze dne třetího. Ale zatímco je třetí den popsán velmi účelově, šestý je zdůrazněn mnohem více, než všechny ostatní dny. Ukazuje to na důležitost událostí, které se v něm odehrály: vyvrcholením je stvoření *člověka k Božímu obrazu*. Sama Bible zesiluje tento fakt zdůrazněním *Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré*. Jsou zde přítomné všechny standardní formulace obsahující popis každé fáze stvoření kromě šesté *Bůh nazval*. Bůh v tomto dni mluví dokonce 4x (Gn 1,24.26.28.29), dvakrát víc než v jiné dny (srov. Ex 16,22-29, kde JHWH poskytuje 2x víc many než v jiné dny). Možná je to narážka na to, že je třeba všechno dokončit před tím, než začne sedmý den, sobota.

Šestý den je jasně rozdělen na dvě části. Nejprve je zde popsáno objevení se živočišné říše a potom stvoření člověka (Gn 1,24-25 a 26-30; den je uzavřen schválením ve v. 31).

1,24 *Ať země vydá:* V Gn 1,12 země vydává zeleň, zde vydává zvířata (v obou verších je použito sloveso, které znamená *vydat, vyvést, produkovat*) a tak je zdůrazněna souvislost mezi těmito dvěma dny. Je možné, že fráze *ať země vydá* odráží ideu matky země, anebo je to obrazný způsob, jak vyjádřit přirozené vnější podmínky těchto tvorů. Protože zvířata se budou živit plody země a po smrti se do ní navrátí, byla na ně pohlíženo jako na produkt země (Gn 2,7; 3,19). Tím však, že mají v sobě *ducha*, kterého může Bůh odejmout, musel je učinit on (srov. Žalm 104,29). Podobně jako ptáci, živočišná havěť (Gn 1,21), člověk a lidé (Gn 2,7), tak i polní zvířata jsou *živé bytosti*, které jsou zde rozděleny do třech kategorií (Job 12,7-9 podává trochu odlišné rozdělení: *dobytěk, zvířata, nebeští ptáci* a *mořské ryby*): *dobytěk, plazi* (hebrejské *remeš* označuje všechno, co leze a plazí se: *myši, hadi, hmyz* a všechno to, co země ukrývá) a *zemská zvířata*. Hebrejská terminologie není zdaleka tak pevná jako naše. I když hebrejský termín *b^ehemah* označuje často *velká domácí zvířata* a *hajjah* označuje *divoká zvířata*, každý z nich může zahrnovat ve vztahu k člověku celou živočišnou říši. Je však třeba si uvědomit, že dané rozdělení není rozdělení přírodopisné, ale tyto výrazy se používají spíše jako protest proti představám pohanských mytologií, se kterými byl izraelský národ neustále konfrontován. Okolní národy si z těchto živočichů vytvářely své představy božstev, kterým dávaly zvířecí, ptačí a rybí podoby. Izrael je varován před nebezpečím této modloslužby (srov. Dt 4,15-19). Tak je tato zpráva především svědectvím víry o smyslu světa a poslání veškerého stvoření.

A stalo se tak: Formule *a stalo se tak* zde znovu předchází podrobný popis splnění Božího slova (srov. Gn 1,11-12.14-15) a zdůrazňuje souvislost mezi slovem a událostí.

1,25 *Bůh učinil zemská zvířata ... a dobytek ... a všechny zemské plazy:* Ve vztahu k předchozímu verši se jedná o *chiasmus*:

A	<i>dobytěk a plazi</i> (v. 24aβ)
B	<i>zemská zvířata</i> (v. 24aβ)
B ¹	<i>zemská zvířata</i> (v. 25aα)
A ¹	<i>dobytěk ... plazi</i> (v. 25aαβ)

Ptákům, vodním živočichům a také člověku je dáno požehnání, které spočívá v příkazu *plodte a množte se* (Gn 1,22.28; pod *vodní živočichy* patří *mořští netvoři* a *živí tvorové*, kterými se hemží *vody*). Tento příkaz však není dán zvířatům. Jsou pro to různá vysvětlení. (1) Židé se obvykle domnívali, že je to kvůli přítomnosti *hada*, který potom bude prokletý (Gn 3,14). (2) Podle jiných je to proto, aby nenastalo jejich velké rozmnožení v neprospěch a ke škodě člověka, skutečného pána obdělávané země, a aby neohrozili jeho další život (srov. Ex 23,29; Lv 26,22). (3) Testa se domnívá, že je to důsledek literárního schématu celého vyprávění. (4) Nejpravděpodobnější se však zdá vysvětlení, že požehnání dané člověku, zahrnuje celé dílo šestého dne.

1,26-30 Stvořením člověka zpráva o stvoření dosahuje svého vrcholu. Všechno, co bylo stvořeno, má k němu vztah: země je domovem člověka, slunce a měsíc určují jeho životní cyklus (Gn 1,9-13.14-19). Nyní se však vypravování zpomaluje, aby se zdůraznil význam této události.

Ve vyprávění je třeba rozlišovat mezi *historií* a *vyprávěním*. Ve *vyprávění* může autor určité události chronologicky přehodit, přeskočit, nebo je naopak vyprávět s velkými podrobnostmi atd. *Historii* si čtenář postupně rekonstruuje a seřazuje na základě tohoto vyprávění. Jak *historie* tak *vyprávění* má svůj čas. *Časem historickým* se označuje trvání historických událostí ve vyprávění. Měří se reálným časem (roky, měsíce, týdny, hodiny atd.). *Časem vyprávěcím* se označuje čas, který je nezbytný k vyprávění anebo ke čtení určitého textu. Měří se kapitolami, stránkami, verši nebo slovy. V každém vyprávění je důležité analyzovat vztah mezi *časem historickým* a *časem vyprávěcím*. Jsou možné alespoň čtyři možnosti: (1) Čas historický je mnohem delší než čas vyprávěcí. Např.: *Jákob tedy sloužil za Ráchel sedm let; bylo to pro něho jako několik dní, protože ji miloval* (Gn 29,20). Zde autor shrnul do několika slov čas, který trval sedm let. (2) Čas vyprávěcí je stejný nebo skoro stejný jako čas historický. To je případ dialogů nebo přímých řečí, anebo např. scén, které jsou vyprávěny s mnoha podrobnostmi. (3) Když autor mlčí o určitých událostech, tak existuje čas historický, ale neexistuje žádný čas vyprávěcí, protože autor nic nepopisuje. (4) Když jde o popis, existuje čas vyprávěcí, ale žádný čas historický. Čas vyprávěcí je čas nezbytný k popisu, ale nestane se zde žádná událost. Tento čtvrtý případ není v Bibli častý, ale začíná tak např. kniha Job: *Byl muž v zemi Úsu jménem Job; byl to muž bezúhonný a přímý, bál se Boha a vystříhal se zlého* (Job 1,1). Jasně je vidět důležitost tohoto rozdělení v evangeliích. Např. u Jana, z celkového počtu 21 kapitol, je to 12 kapitol, které popisují Ježíšovu veřejnou činnost, 7 kapitol popisuje dobu od poslední večere do ukřižování a smrti, z toho 5 kapitol je věnováno Ježíšovým posledním slovům (Jan 13-17). Ukazuje to na důležitost, kterou tyto události pro Jana mají.

v. 26a oznámení Božího záměru v první osobě pl.

v. 26b záměr: člověk má vládnout zemi

v. 27 stvoření člověka

v. 28 požehnání člověka

v. 29 člověku je dán pokrm

v. 30 zvířatům je dán pokrm

1,26 *Bůh řekl*: Touto větou *Bůh řekl*, která se v celém vyprávění vyskytuje 10x (Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29), Bůh povolává k existenci člověka. Opět se zdůrazňuje naprostá Boží svrchovanost a nesrovnatelná jedinečnost, na druhou stranu to však zároveň svědčí o jeho přátelství a příklonu ke stvoření, se kterým nepřestává hovořit.

Učiňme člověka podle našeho obrazu (lit. *v náš obraz*), *podle naší podoby*: Tato věta v sobě obsahuje několik problémů: (1) Proč Bůh mluví v množném čísle a nepoužívá sloveso *udělat* v sg. a příponu pro 1. os. sg. k podstatným jménům *obraz* a *podoba*? (2) Poprvé se zde objevuje podstatné jméno *'adam*, které má na tomto místě význam *člověk*. Kde ve vyprávění Gn 1-4 je třeba přeložit *'adam* jako *Adam* a ne jako *člověk*? (3) Jaký význam mají předložky, které jsou zde přeloženy jako *podle*? (4) Co to znamená *obraz* a *podoba*? Je nějaký rozdíl mezi těmito dvěma termíny?

(1) *Učiňme*: Tvar *učiňme* je rozkazovací způsob 1. os. pl. od slovesa *udělat*, *učinit*. Problémem je, jak lze tento plurál vysvětlit. Bylo navrženo několik řešení.

(a) Počínaje *Filónem Alexandrijským*, židovští exegeté obvykle vysvětlují použití pl. tak, že Bůh oslovuje svůj nebeský dvůr, např. anděly (1Kr 22,19-22; Iz 6,8; Žalm 29,1-2; 82,1.6; 89,6-7; Job 1,6; 2,1; v Job 38,7 jsou při stvoření přítomni božské bytosti; tento postoj zastával i ORIGENES, *In Johan.* XIII,43 / PG 14,488).

- Filón Alexandrijský (asi 20 př. Kr. – 50 po Kr.) byl nejvýznamnějším židovským filosofem ve starověku. Celý svůj život strávil v rodné Alexandrii (Egypt), kde se stal hlavou tamější židovské obce. Je pokládán za hlavního představitele náboženského směru, který usiloval o syntézu řecké filozofie a židovské víry v literární formě a pomocí alegorické exegetické metody.

(b) Od *Barnabášova listu* (*Let. Bar.* V,5; VI,12.18 / PG 2,735.741) a od mučedníka *Justina* († asi r. 165 po Kr.), kteří viděli v pl. *učiňme* narážku na Krista (viz také TEOFIL Z ANTIOCHIE, *Ad Autol.*, II,18 / PG 6,1081), křesťané chápali tento verš jako předznamenání *Nejsvětější Trojice*. Dnes je obecně přijímáno, že toto neměl autor na mysli, když použil plurál od slovesa *učinit*, *udělat*.

- *Barnabášův list* je starokřesťanský spis, napsaný v letech 95-130 po Kr. anonymním autorem v Alexandrii (Egypt). Tradice ho připisuje apoštolu Barnabášovi, což je však v ostrém rozporu s postojem skutečného autora listu, který je neznámý a který je protivníkem Mojžíšova zákona i kultu a nepřipouští výklad SZ podle slovního smyslu.

(c) Gunkel předpokládá, že pl. *učiňme* je *zbytek polyteizmu*, ačkoli uznává, že toto nemůže být pohled autora textu. Gn 1 je však velmi protimytologicky zaměřená, především odmítá starověký pohled Blízkého východu na stvoření, a proto výraz *učiňme* nikdy nemohl být autorem chápán v polyteistickém smyslu. V tom se shodují skoro všichni moderní exegeté.

(d) Někteří vnímají pl. *učiňme* jako příklad *majestátu*. Podle Drivera odkazuje na plnost vlastností a moci, které jsou obsaženy v Bohu. Problémem je, jak poznamenává Joüon-Muraoka (§

114e), že *my*, jako množné číslo majestátu, není používáno se slovesem. Poprvé se objevuje teprve v aramejštině z doby perské (Ezd 4,18). Smyslem v. 26 je vyjádřit, jaký je vztah mezi Bohem a člověkem a ne zdůrazňovat Boží majestát.

(e) Joüon-Muraoka (§ 114e) sám mluví o tzv. plurálu *sebe-uvažování*, jiní mluví o *sebe-povzbuzení*.

(f) Clines, následovaný Haselem, se domnívá, že zde plurál *učiňme* ukazuje na Boha a jeho *ducha*, který byl přítomný a aktivní na počátku stvoření (Gn 1,2). Ačkoliv by to byla jedna z možností (srov. Příš 8,22-31), problémem je správná interpretace a překlad slova *ruach* (viz v. 2).

(g) Zajímavě pojímá pl. *učiňme* Žák když říká, že by se celému výrazu *učiňme člověka* mohlo rozumět také tak, že je v něm zahrnut i samotný člověk. I jemu by se tím ukládala spoluúčast na činění člověka člověkem a to nejenom tím, že plodí další lidi, ale i vytvářením člověka *k Božímu obrazu*.

(h) V podobné linii jde i vysvětlení Greenhalgha, podle kterého může kohortativ mít sílu výzvy k druhým, aby pomohli něco udělat (Žalm 2,3; Gn 11,3-4). V tom případě by *učiňme* znamenalo pozvání člověka, aby spolupracoval s Bohem na jeho vlastním stvoření.

Není jednoduché dát přednost jedné z těchto interpretací. Většinou exegetů je odmítána interpretace (c), protože Gn 1 je velmi protimytologicky zaměřená, a proto pl. *učiňme* nemohl být autorem chápán v polyteistickém smyslu. Židovskému monoteizmu by odpovídala interpretace (a) a (e). Interpretace (e) je však nejistá, protože podobná místa jsou v MT velmi řídká. Proti interpretaci (a) se argumentuje faktem, že nikde jinde není člověk přirovnáván k andělům, ani se nemluví o spolupráci andělů na stvoření světa. Když se však andělé objevují ve SZ, jsou často popsáni jako lidé (Gn 18,2; Sdc 6,11-12.22; 13,3.6.8.9.11.16.20-23). Ve v. 27 je sloveso *stvořit* v sg., což ukazuje na to, že Bůh "pracoval" na stvoření světa sám. Na větu *učiňme člověka* by se tedy mohlo pohlížet jako na Boží oznámení nebeskému dvoru přitahující pozornost andělských zástupů k pánu stvoření, k člověku (Job 38,4-7; srov. Lk 2,13-14). Interpretace (g) je zajímavá, ale otázkou zůstává, v jakém smyslu je člověk stvořen *k Božímu obrazu*. Jestliže by to bylo něco, co je každému člověku dáno a co druhý člověk nemůže změnit nebo zrušit, pak tato interpretace ztrácí smysl. Jestliže má slovo *ruach* význam *vítr, vánek* a ne *duch*, což je pravděpodobnější, potom se stává problematickou i interpretace (f). Vnímat *učiňme* jako příklad majestátu (d) je problematické z gramatického hlediska. Osobně se mi zdá nejpříjemnější interpretace (a) nebo (h).

Jestli autor Gn 1 viděl v plurálu pouze narážku na anděly, nevylučuje to interpretaci (b) jako *sensus plenior* této věty. NZ viděl Krista, který byl aktivní při stvoření světa spolu s Otcem, a to bylo základem pro trinitární výklad této věty v prvotní církvi. Tento pohled však byl zcela jistě za horizontem vnímání autora tohoto textu.

- *Sensus plenior* je *plnější smysl* slov Písma, který byl jasný a zjevný Bohu jako primárnímu autorovi, ale nebyl úplně chápán autorem. Od literárního, slovního smyslu, se plnější smysl liší tím, že převyšuje význam slov, které použil lidský autor biblických spisů, protože tento smysl závisí na Božím původci. Plnější smysl lze pochopit pouze ve světle pozdějšího zjevení, jako je to v případě starozákonních textů vykládaných v NZ v kristologicko-ekleziologickém smyslu (např. 1Kor 10,1-10; Kol 2,17; Žid 10,1), ale i z hlubšího chápání zjevených pravd, které vyplývá z analogie víry a studia Bible.

(2) *Člověka*: V Gn 1-4 má *člověk* obvykle určitý člen, kromě případů, kdy následuje po předložkách jako např. *l^e* (*k, na, třetí pád*) (Gn 2,20; 3,17.21). Když je určitý člen a předložka *l^e* (*k, na, třetí pád*) vynechána, podstatné jméno *člověk* se chová jako podstatné jméno *Bůh*. V Gn 5 je používáno bez určitého členu jako osobní jméno *Adam*, ale z Gn 4,1.25 je vidět, že i když první verš má určitý člen, je lepší hebrejské *'adam* přeložit jako *Adam* a ne *člověk* (např. Gn 22,1). Protože je podstatné jméno *'adam* (*člověk, Adam*) používán jednou s určitým členem a jednou bez něj, není snadné rozhodnout, kde se poprvé v textu objevuje osobní jméno *Adam*.

Tato neurčitost může být záměrná. Hebrejské *'adam* znamená *lidstvo* ve vztahu k Bohu a ke zvířatům, *iš* znamená *muž* ve vztahu k *ženě*. *Adam*, první stvořený a pojmenovaný muž, je představitel lidstva. *Člověk* jako takový je bytost, která stojí před svým Bohem, který ho stvořil. Je poznamenán Božím dotykem, přijat za jeho vlastnictví. Bůh chce skrze něho vyjadřovat svou pravdu i lásku, v poslání, které má, zjevovat sebe sama, svou vůli i moc. *Člověk* není odkázán na nějaké obrazy Boha nebo bohů, protože sám stojí v bezprostředním a osobním vztahu k němu. Vždy bude

na něm závislý, na jeho lásce, milosrdenství a věrnosti. Dokonalým obrazem je Ježíš Kristus (Kol 1,15: *On je obraz neviditelného Boha, prvorozený všeho stvoření*), ne jako zrcadlo, ne obraz v našem slova smyslu, ale jako ztělesnění a plné vyjádření pravdy, lásky, moci a slávy Otce. Oba výrazy, *obraz* a *podoba*, chtějí zdůraznit to, co dělá člověka člověkem, a to je společenství s *Bohem*. Člověk není otrok Boha, ale je povolán, aby s *Bohem* prožíval svůj život. Tento vztah nemůže rozbít ani lidský hřích (Gn 3).

(3) Výraz *podle naší podoby* se jeví jako vysvětlující poznámka, která určuje přesný význam *podle našeho obrazu*.

(4) *Podle našeho obrazu, podle naší podoby*: Problém je, v čem spočívá *obraz* a *podoba*. Bylo navrženo pět možných řešení:

(a) *Obraz* a *podoba* se odlišují. Podle tradiční křesťanské exegeze, která začíná Irenejem (ca. 140/160-202), jsou *obraz* a *podoba* dva odlišné aspekty lidské přirozenosti. *Obraz* se vztahuje k přirozeným kvalitám člověka (rozum, charakter atd.), kterými se podobá Bohu, zatímco *podoba* poukazuje na nadpřirozené milosti, např. etické, které činí člověka rovným Bohu. I když možná toto rozlišení může být užitečné pro homilii, jasně nevyjadřuje původní význam. Záměna *obrazu* a *podoby* (Gn 5,3) ukazuje na to, že toto rozlišení je Genezi cizí a že pravděpodobně *podoba* má ukázat na pravý význam *obrazu* v tomto kontextu.

(b) *Obraz* odkazuje na mentální a spirituální schopnosti, které člověk sdílí s *Bohem*. Filón Alexandrijský (asi 20 př. Kr. – 50 po Kr.) tímto způsobem usmiřuje židovskou tradici a helénistický rozum. Tento názor zastává také Augustin (354-430), který říká: *Kde je obraz Boží? V mysli, v intelektu*. Wenham se domnívá, že toto je pravděpodobně správná interpretace, ale je těžké nějak definovat tyto kvality. Mezi mnoha návrhy je např. to, že *obraz Boží* spočívá v lidském rozumu, v charakteru, ve svobodné vůli, v sebevědomí nebo v inteligenci. Vzhledem k tomu, že SZ mluví velmi málo o *Božím obrazu*, je nemožné dokázat některý z těchto návrhů. Je zde nebezpečí, že ten, kdo komentuje tento text, bude do něj promítat svá vlastní hodnocení a chápání a zdůrazňovat to jako to nejdůležitější o člověku. Z těchto důvodů mnozí exegeté a vykladaelé upustili od snahy pokusit se přesně definovat *obraz*, protože předpokládají, že jeho charakter byl autorovi dobře znám, anebo hledají stopy v Genesi, jak byl *obraz* chápán.

(c) *Obraz* spočívá na fyzické podobnosti, např. že se člověk dívá jako Bůh. Ve prospěch této interpretace mluví to, že *obraz* nejčastěji znamená *fyzický obraz* (v Gn 5,3 se říká, že Adam žil sto třicet let a zplodil (syna) ke své podobě, podle svého obrazu, a dal mu jméno Šét; nejpřirozenější vysvětlení je, že syn byl podobný na svého otce). Humbert je přesvědčený, že to je všechno, co má Geneze na mysli, když mluví o *obrazu*, Gunkel a von Rad, že to je alespoň část jeho významu. Toto vysvětlení je však problematické z několika důvodů: (1) SZ stále znovu zdůrazňuje, že Bůh je nehmotný a neviditelný (Iz 40,26; srov. Dt 4,15-16). (2) Problém by se ještě zvětšil, jestliže by tato zpráva podle teorie čtyř pramenů byla přiřazena k prameni P, jak se často děje, protože by to byl příliš velký *antropomorfismus* v exilové a poexilové literatuře. (3) Jestliže se výraz *obraz Boží* (termín *obraz Boží* se poprvé objevuje v Gn 1,27; v Gn 1,26 je Bůh nahrazen příponou 1. os. pl.) zakládá na egyptském a mezopotámském myšlení, kde je panující král popsán jako *obraz* nebo *podoba* boha (v Mezopotámii byly používány následující pozdravy: *Otec mého pána krále je pravým obrazem Bela* [šalam bel] a *král, můj pán, je pravý obraz Bela*; *Král, pán zemi, je obraz Šamaše*; *Ó králi obývaného světa, ty jsi obraz Marduka*; v Egyptě je stejné pojetí vyjádřeno ve jméně Tutanchamona, které znamená *žijící obraz* [boha] *Amona* a označení Tutmose IV jako *podoba Krále*), potom výraz *obraz Boží* popisuje královskou funkci a existenci, a ne jeho vzhled. (4) Mimoto se často zdůrazňuje, že SZ nerozlišuje jasně mezi duchovním a hmotným královstvím. *Obraz Boží* tedy musí charakterizovat celé lidské bytí, ne jenom jeho rozum nebo duši na jedné straně nebo jeho tělo na straně druhé. (5) Starověký svět si byl dobře vědom, že fyziologicky má člověk mnoho společného se zvířaty. *Obraz Boží* je něco, co člověka odlišuje od živočišné říše. Identifikovat *obraz Boží* s lidskou tělesnou formou nebo přímým držetím těla je proto těžko přijatelné.

(d) *Obraz* činí z člověka Božího reprezentanta na zemi. To, že je člověk udělán *k Božího obrazu* a je tedy Božím reprezentantem na zemi, byl společný orientální pohled na krále. Egyptské a Asyrské texty popisují krále jako *obraz Boha*. Mimoto je zde člověku přikázáno ovládnout a podmanit si zbytek stvoření, což byla povinnost krále (srov. 1Kr 5,4), a Žalm 8 mluví dokonce o

tom, že člověk je jenom trochu omezen, takže není roven Bohu, je korunován slávou a důstojností a je mu svěřena vláda nad dílem Božích rukou (Žalm 8,6: *Způsobil jsi, že mu chybí jenom trochu ve srovnání s Bohem*). V tomto textu je jasně vidět narážka na královskou hodnost, kterou má. To, že *obraz* činí z člověka Božího reprezentanta na zemi, je podporováno i starověkým pojetím obrazu. Na obrazy bohů nebo králů bylo pohlíženo jako na ztělesnění božstva nebo krále, přičemž se často myslelo se, že duch boha sídlí v obraze. Takto se vytvořila pevná vazba mezi bohem a jeho obrazem. I když egyptští nebo asyrští spisovatelé mluví často o králi jako o božím obrazu, nikdy toto srovnání nepoužívají o jiných lidech. SZ převzal tuto starou myšlenku, ale jde mnohem dál. Tvrdí, že nejenom král, ale každý muž a každá žena nesou *Boží obraz* a jsou jeho representanti na zemi.

S tímto pojetím nesouhlasí Westermann. Podle něj má smysl mluvit o konkrétním králi jako o božím vyslanci, ale ne o široké skupině lidí nebo o lidstvu obecně. Toto pojetí je podle Westermanna neslučitelné s teologií P, která rozlišuje mezi božskou a lidskou říší, zatímco zde je rozlišení zatemňováno. Tyto Westermannovy námitky ukazují na nepochopení povahy biblických symbolů. Dost často skupina objektů může reprezentovat jednotlivce, např. obětovaná zvířata reprezentují Izrael. To, že je člověk uprostřed mezi Bohem a zbytkem stvoření, souhlasí s biblickým symbolismem. Stejně i velekněz reprezentuje před Bohem celý Izrael a před Izraelem reprezentuje Boha. Rituální systém SZ nemá za úkol nastolit propast mezi Bohem a člověkem, ale naopak ji přemostit.

(e) *Obraz* je schopnost být ve vztahu s Bohem. Znamená to, že Bůh může vstoupit do osobního vztahu s člověkem a uzavřít s ním smlouvu. Westermann se domnívá, že výraz *podle našeho obrazu* určuje blíže sloveso *učíňme*, a ne jméno *člověk*. Tato Boží stvořitelská aktivita staví *člověka* do jedinečného vztahu se svým stvořitelem, který mu může odpovídat. *Obraz Boží* však není součástí lidské přirozenosti, jako spíše popis procesu stvoření, kterým se člověk odlišuje. Tento Westermannův postoj je obhajitelný, jestliže se omezuje na pasáže, které mluví o stvoření člověka, protože v nich je vždycky *podle našeho / jeho obrazu* zmiňováno v souvislosti se stvořením nebo uděláním člověka. Problém nastává, jestliže se vezmou v úvahu jiné texty (např. Gn 5,3; srov. Ex 25,40), protože zde *podle jeho podoby* popisuje spíš dílo než proces. Člověk je tak udělán, že se podobá *Božímu obrazu*. I kdyby měl Westermann pravdu a výraz *podle Božího obrazu* by ukazovalo na proces stvoření, zůstává otázka, jaký je důsledek tohoto speciálního procesu, jaké jsou vlastně charakteristické vlastnosti člověka, které z tohoto stvoření *podle Božího obrazu* vyplývají.

Všechna tato řešení ukazují na to, že není snadné určit, co Geneze přesně myslí, když používá termín *obraz Boží*, protože v každém navrženém řešení může být část pravdy. To, že je člověk stvořen *podle Božího obrazu*, má svoje důsledky: (1) Člověk je Božím reprezentantem na zemi a jeho život je posvátný. Každý útok na něj je urážka Boha Stvořitele, a proto vyžaduje nejvyšší trest (Gn 9,5-6). (2) Člověk je stvořen *podle obrazu*. To znamená, že člověk je kopií něčeho, co má *Boží obraz*, ne nezbytně kopií Boha (srov. Ex 25,9.40, kde se popisuje, že pozemská svatyně byla udělána podle nebeské). Mettinger rozvíjí myšlenku, že když Geneze mluví o člověku stvořeném *podle Božího obrazu*, přirovnává ho k andělům, kteří se klaní v nebi. Člověk je andělům podobný tím, že má podobnou funkci jako oni: klaní se Bohu a chválí ho na zemi.

Aby panovali nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nad zvířaty, nad celou zemí a nad každým plazem, který se plazí po zemi: Výraz *aby panovali*, od slovesa *panovat, vládnout* (stejně sloveso je použito i v Gn 1,28; v Joel 4,13 má konkrétní význam *šlapat lis*, ale především znamená *panovat*, což se nejčastěji dotýká králů nebo těch, kdo mají nad druhými moc [Lv 25,43.46; 26,17; Nm 24,19; 1Kr 5,4.30; 9,23; Žalm 72,8; 110,2; Iz 14,2.6; Ez 34,4]), je vyjádřením síly a moci, kterou jsou charakterizováni vládcové a králové. Tato síla však v sobě nezahrnuje povolení využívat přírodu bezohledně z těchto důvodů: (1) člověk není svrchovaným pánem, ale tato nadvláda mu byla svěřena z Boží milosti; (2) model království, který se zde předpokládá, je Izraelské království, ve kterém král nemá neomezenou vládu a autoritu, ale jeho vláda je omezena Božím zákonem, takže kralování musí být zodpovědné a spravedlivé (Iz 11,1-5 popisuje ideálního panovníka, který je plný Božího ducha, spravedlnosti, věrnosti a práva); (3) člověk, svrchovaný vládce přírody, má v kontextu světa, který je *velmi dobrý*, prožívat své vztahy harmonicky a k dobru všech (Iz 11,6-9 mluví o obnovení souladu mezi vším stvořením); (4) přestože je člověku dána moc nad živočišnou říší, není mu dovoleno jíst

maso (Gn 1,29-30; teprve v Gn 9,3-4 je Noemu a jeho synům dán za pokrm každý pohyblivý se živočich, ale nesmí jíst maso oživené krví).

Zatímco ve starověku se věřilo, že přírodní síly jsou zbožštěny a mohou držet člověka v otroctví (srov. Dt 4,15-19, kde JHWH skrze Mojžíše zdůrazňuje, čemu všemu se Izrael nesmí klanět; jmenovitě jsou jmenována také *zvířata, ptáci, plazi a ryby*; nad těmito oblastmi má a může člověk v poddanosti Bohu panovat), text Geneze ukazuje jasně, že je svobodný a má od Boha moc ovládat přírodu. Toto *panovat, vládnout* je dovršeno v Kristu, v jeho moci nad hříchem a zlem (srov. např. Mk 1,23-27.32-34; 2,1-12; 3,11-12.22-26; 5,1-13). V něm se stáváme lidmi zcela svobodnými.

1,27 Splnění Božího rozkazu z v. 26a je zde zdůrazněno ve třech krátkých větách, které specifikují nejdůležitější aspekt lidské existence:

*Bůh stvořil člověka podle svého obrazu,
podle obrazu Božího ho stvořil,
muže a ženu je stvořil.*

Tyto tři věty jsou v *apozici* (je to shodný přívlástek vyjádřený podstatným jménem, který blíže určuje vlastnosti základního podstatného jména). První dvě vytváří *chiasmus* (*stvořit – Bůh – obraz // obraz – Bůh – stvořit*), který zdůrazňuje *Boží obraz* v člověku, zatímco třetí specifikuje, že i *žena* je nositelkou tohoto *obrazu*. Z tohoto textu se nedá usuzovat na to, že prvně byl stvořen *muž* a teprve potom *žena*, ani že první člověk byl bisexuální, jak to vnímá *midraš* (např. *Gen. Rab.* VII,1), a že pohlaví byla oddělena později. Tato úvaha je velmi vzdálená myšlení této pasáže. Výraz *muž a žena* se velmi často nachází v právních textech (Lv 12,2.5.7; 15,33; 27,3-7; Nm 5,3; jestliže se stejného hebrejského výrazu používá také o zvířatech [Gn 6,19; 7,3.9; 7,16; Lv 3,1.6], je ho třeba přeložit jako *samec a samice*; v Dt 4,16 znamená *model, napodobenina mužství a ženství*), staví do popředí sexuální odlišnost mezi lidmi a je předznamenáním požehnání, které je vysloveno v Gn 1,28.

Bůh stvořil: Potřetí se v tomto vyprávění objevuje sloveso *stvořit*, které má v této zprávě o stvoření základní význam a v tomto verši se vyskytuje ještě 2x (Gn 1,1.21). Zde se vztahuje k vrcholu stvoření, k člověku.

Člověka: Určitý člen ukazuje, že se jedná o *člověka* obecně, ne o konkrétního *muže a ženu*.

Muže a ženu je stvořil: Popáté (Gn 1,1.21.27aα.27aβ) se zde objevuje sloveso *stvořit*. Gn 1 neříká nic o sexuální odlišnosti mezi zvířaty, i když také existuje (srov. Gn 1,20-25 a Gn 7,2-3.8-9.16). Lidská sexualita je však úplně jiného řádu než zvířecí. Následující verš ukazuje, že je to dar, který Bůh dává k zachování života. Sama o sobě nemůže být jiná než užitečná a prospěšná. Ze stejného důvodu je její zneužití trestáno velmi přísně (Gn 18,20; 19,5; Ex 22,18; Lv 18,6-30; 20,10-20). Jako taková je zahrnuta pod kategorii posvátného a svatého, takže je na sexuální zvrácenosti pohlíženo jako na urážku lidské důstojnosti a znesvěcení *Božího obrazu* v člověku. Definice lidského společenství jako *muž a žena*, je znovu slavnostně opakována v Gn 5,1-2 s důrazem na rozmnožování (Gn 5,3-32 je rodokmenem Adama, kde se neustále opakuje sloveso *plodit, zplodit, porodit*). Obě pohlaví jsou Bohem stvořena v šestý den, obě jsou *podle jeho obrazu*, obě jsou naprosto rovnocenná. Je zajímavé, že zde není použit výraz *podle jeho druhu*. Existuje pouze jeden lidský druh. Poznání, že celé lidstvo pochází ze společných lidských předků, vede k uznání jednoty lidské rasy, přestože existuje velká různost lidských kultur. *Mišna* (sbírka tanaitské moudrosti prvních dvou staletí) poznamenává, že lidstvo bylo stvořeno jako celek, aby se hlásala myšlenka, že zničení jednoho života se rovná zničení celého světa, a naopak že zachování jednoho života je zachováním celého světa. Mudrci dále pochopili, že Bůh k zajištění sociálního souladu chtěl, aby si žádný člověk nedělal nárok na jedinečnost původu jako záminku k prosazování nadřazenosti nad jinými (*Mišna, Sanhedrín* 4,5).

1,28 *Bůh jim požehnal*: Boží požehnání následuje bezprostředně po zmínce o stvoření (Gn 1,21.28; 2,3; 5,2), a je pokračováním jeho stvořitelského díla. Zvuková podobnost obou sloves, jak *stvořit* tak i *požehnat*, upozorňuje na jejich vzájemný teologický vztah. Požehnání dané Bohem je jedno z hlavních témat, které sjednocuje Genezi (Gn 1,22.28; 2,3; 5,2; 9,1; 12,3; 17,16.20; 22,17; 24,1.35; 25,11; 26,3.12.24). Viditelně se projevuje v tom, že Bůh dopřává mít děti, a proto je zde spojeno se slovesy *být plodný, plodit se a množit se, rozmnožit se*. Požehnání však může vyjádřit

všechny aspekty života (Dt 28,1-14). Kde moderní člověk mluví o úspěchu, tam SZ mluví o požehnání.

Bůh jim řekl: Boží požehnání se opět uskutečňuje skrze slovo, celkem 10x v celé kapitole. Je to božské slovo, které přivádí k existenci to, o čem mluví (Iz 41,4; 45,12; 48,13; Am 9,6; Žalm 33,6; 148,5; Jan 1,1-3; Žid 11,3). Je charakteristické svoji tvořivostí a účinností, která zde ještě mnohem víc vystupuje do popředí. Výraz *Bůh jim řekl* ukazuje na nezávislost na stvoření a na absolutní suverenitu nad přírodou.

Plodte a množte se a naplňte zemi, podmaňte ji a panujte: Boží požehnání dané člověku je stejné jako požehnání mořským živočichům (v Gn 1,21 jsou jmenováni *mořští netvoři* a *všichni živí tvorové*, kteří se hemží ve *vodách*) a ptákům (Gn 1,22). Ale zatímco jim je jednoduše dán příkaz, zde je přidáno *Bůh jim řekl*. Klade se tím pozornost na osobní vztah mezi Bohem a člověkem. Transcendentální Bůh se mění v Boha osobního, který vstupuje do bezprostředního vztahu s *mužem a ženou*. Mimoto je člověku řečeno *podmaňte ji (zemi) a panujte* nad živočišnými obyvateli země. Tím je splněn Boží příkaz daný ve v. 26 a člověk je nositelem *Božího obrazu* na zemi. Sloveso *podmanit, podrobit si v službu, zotročit* se nikdy nepoužívá o Bohu (Nm 32,22.29; Joz 18,1; 2Sam 8,11; 2Pa 28,10; Ne 5,5). Podobně i sloveso *panovat* ukazuje stejným směrem (Nm 24,19; Žalm 72,8; 110,2; Ne 9,28). V obou případech je zde silně zdůrazněno pověření od Boha. Důraz je však v Genezi kladen na naplnění požehnání k plodnosti. Tento příkaz *plodte a množte se a naplňte zemi* nese s sebou implicitně příslib, že Bůh sám uschopní člověka, aby ho naplnil (Gn 9,1; 17,2.20; 28,3; 35,11). Genealogie v Genezi jsou tichým svědkem, že se tak stalo (Gn 5,1-32; 10,1-32; 11,10-32; 25,1-4.12-16.19-21; 36,1-43; 46,8-27), a Jákob na smrtelné posteli veřejně mluví o splnění tohoto Božího slova (Gn 48,3-4; srov. 47,27). Někteří vnímají příkaz *plodte a množte se* jako náboženskou povinnost plodit, ale pouze po potopě je tím, že se opakuje, jasně nařízen (Gn 9,1.7). Jasně zde lze vnímat Boží záměr, který má Bůh s manželstvím: (1) pozitivní, kterým je plození dětí; (2) negativní, které odmítá starověké orientální kultury plodnosti. Bůh chce, aby jeho lid byl plodný. Účast na takových kultech, nebo použití jiných prostředků k zajištění plodnosti, jsou nejenom zbytečné, ale i známkou nevíry.

- Gn 30,14-16 mluví o *jablíčkách lásky* (*Mandragora officinarum*). Rostou v Palestině v údolí Jordánu, na Moabské planině, v Galileji a také v Mezopotámii. Z plodů, které jsou dodnes považované za afrodisiakum, se pořizovaly nápoje lásky a hodně byly používány v kouzelnictví. Dt 23,18 zakazuje účast na kultické prostituci, která přesto, navzdory tomuto zákazu, přetrvává (1Kr 14,24; 15,12; 22,47; 2Kr 23,7; Oz 4,14; Mi 1,7).

Panujte nad mořskými rybami a nad nebeskými ptáky a nad všemi živočichy plazícími se po zemi: Znovu se zde opakuje Božím záměr, aby člověk panoval na živočišném světě (Gn 1,26). Protože je člověk stvořen *podle Božího obrazu*, je vládcem nad přírodou a má řídit svět v Božím zájmu. To mu však nedovoluje, aby bez omezení vykořisťoval a zotročoval přírodu. Od starověkých orientálních králů se očekávalo, že budou pamatovat na blaho svých poddaných, především chudých a slabých členů společnosti (Žalm 72,12-14). Podporováním práva a spravedlnosti hájí mír a blaho všech. Podobně i člověk je zde pověřen, aby vládl přírodě jako laskavý král a aby s ní jednal tak, jako Bůh, který ho stvořil. Tak se na zvířata (*mořské ryby, nebeští ptáci a vše, co se plazí*), ačkoliv jsou člověku podřízena, pohlíží jako na jeho společníky (Gn 2,18-20). Noe, který je zobrazen jako jediný spravedlivý (Gn 6,8-9), staví archu, aby zachránil všechny druhy zvířete a ptactva při životě před potopou (Gn 6,20; 7,2-3.8-9.14-16).

1,29-30 Starost Boha o potravu pro člověka, kterého stvořil, stojí v příkrém kontrastu s mezopotámskými názory, podle kterých byl člověk stvořen, aby obstarával bohům potravu (*Epos o Atrachasisovi* 1,339).

1,29 Bůh řekl: "*Hle, dávám vám...*": Většina frází, ve kterých se objevuje *hle*, je v přímé řeči a slouží k uvedení skutečnosti, na které je založena následující výpověď nebo rozkaz. Částice *hle* se také vztahuje k minulosti nebo přítomnosti a ukazuje na nějakou skutečnost buď nově prohlašovanou nebo znovu prosazovanou. Zde Bůh dává člověku úrodu země. Ve Starém Orientě se věřilo, že úroda je darem nebeských, zemských a podzemských božstev, a proto se je snažili přinutit rozmanitými obřady k hojnější štědrosti. Zde se však říká, že vše raší, pučí, roste, kvete a nese ovoce na Boží rozkaz. Bůh se tímto způsobem stará o člověka.

Hle, dávám vám na celé zemi každou bylinu ... a každý strom: Je mnoho dalších textů známých ze starověku, které vyjadřují rozšířené přesvědčení, že člověk a zvířata (srov. rozdělení zvířat v Gn 1,24 do třech skupin na *dobytek, plazi a zemskou zvěř* a v Gn 1,28 na *mořské ryby, nebeské ptáky a vše, co se plazí*) byly kdysi vegetariáni. Očekávání proroků, že jednou *lev jako dobytče bude žrát slámu* (Iz 11,7; 65,25; srov. Oz 2,20), se často chápe v této souvislosti: nový věk bude návratem do ráje (jedná se o poetický popis, který nelze chápat doslova). Člověku je dovoleno jíst *byliny a plody stromů*, ale zvířatům jenom *zelené byliny* (Gn 1,30). Teprve v Gn 9,3 se jasně říká, že lidé mohou jíst *maso* (*Všechno, co se pohybuje a je živé, vám bude za pokrm; jako zelenou bylinu vám dávám toto všechno*; následující verš však upřesňuje, že se nesmí jíst maso oživené krví). Gn 1 však nezakazuje spotřebu *masa* a možná, že se s ním jako s jídlem počítá od začátku. Očekává se, že člověk bude vládnout nad živočišným světem. JHWH Bůh opatřil lidem po vyhnání z ráje *kožené suknice* (Gn 3,21), Ábel chová *ovce* a jednu z nich obětuje (Gn 4,2-4) a Noe rozlišuje mezi *čistými zvířaty* a mezi *zvířaty, která nejsou čistá* (Gn 7,2.8). Zdá se, že Gn 9,3 je spíš potvrzením této praxe, než povolením jíst *maso*.

1,30 *Všechny zelené byliny k jídlu:* Zatímco člověku je dovoleno jíst byliny a plody stromů, zvířatům jenom zelené byliny.

A stalo se tak: Formule *a stalo se tak* zdůrazňuje souvislost mezi slovem a událostí.

1,31 *Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré* (lit. *Bůh viděl všechno, co udělal, a hle [bylo to] velmi dobré*): Bůh touto větou schvaluje a obdivuje svoje dílo. Na rozdíl od podobných vět v této kapitole (Gn 1,4.10.12.18.21.25), jsou zde tři prvky navíc, aby se zdůraznila dokonalost tohoto Božího díla: (1) mluví se o *všem, co učinil* a nejenom o jednotlivých podrobnostech; (2) místo obvyklého *že* (Gn 1,4.10.12.18.21.25) je zde *a hle*, které zdůrazňuje Boží nadšení, když kontempluje své dílo; (3) říká se, že toto dílo je *velmi dobré*, ne jenom *dobré*. Harmonie a dokonalost dokončených nebes a země vyjadřují mnohem lépe charakter jejich tvůrce, než kterákoliv jejich oddělená část (srov. 1Tim 4,4). Výraz *velmi dobré* ukazuje na úplnost stvoření, které je nyní dokončeno.

A byl večer a bylo jitro, den šestý: Speciální charakter šestého dne, ve kterém bylo dokončeno celé stvoření, je možná zdůrazněn gramaticky v posledním slově, které doslova říká *ten šestý*. Podobná frazeologie je použita, když se mluví o *sobotě* (Gn 2,3: *den, [ten] sedmý*). Testa říká, že Bůh zdůrazněním, že všechno je *velmi dobré*, může nyní dokončit své dílo. Proto je tento *šestý den* označen určitým členem, skoro jako by chtěl zdůraznit, že je v něm všechno dokončeno.

Skončil *den šestý* (Ex 20,11; srov. 31,17). Všechno je *velmi dobré*. Tím jsou dány předpoklady k tomu, aby země byla místem pokoje, radosti a svobody (Iz 11,6-10; 65,25; Oz 2,20). Podle Gn 1 není toto Boží dílo nějakým urputným zápasem proti silám chaosu a tmy, ale je to dílo slávy, krásy a míru. Bůh připravuje pro člověka svět bez nepřátelství, svět řádu a lásky. Teprve později Bible ukazuje a mluví o skutečnosti hříchu, bolesti a nenávisti. Tato zpráva zní jako evangelium. Chce osvobodit člověka od uctívání přírody, zvířat a nebeských těles a postavit mu před oči Boží dílo. Dnes nás chce vysvobodit od pout osudovosti, závislosti na magii, astrologii atd. Tím se stáváme svobodnými. Záměrem této zprávy není *popis*, jak to všechno vzniklo, ale *odpověď* na otázku *odkud, proč a k čemu* to všechno je. Tím se tato zvěst liší od ostatních starověkých kosmogonií, ale i od současných.

2.3.8. Sedmý den stvoření (2,1-3)

2,1-3 *Sedmý den* se odlišuje obsahově a formou od zbývajících šesti dnů. Není však důvod k přerušování vyprávění mezi 1,31 a 2,1, jak středověké rozdělení kapitol naznačuje.

Tyto verše, které se vztahují k úvodním veršům první kapitoly, jsou krásným závěrem k vyprávění o stvoření. Gn 2,1 zmiňuje *nebe a zemi*; 2,3 mluví o tom, *co Bůh stvořil*, což jasně spojuje tyto verše s Gn 1,1 (jedná se o *chiastické* spojení). V Gn 2,2-3 se 3x upozorňuje, že Bůh přestal konat *sedmý den* své dílo a tím se zdůrazňuje jedinečný charakter tohoto dne. V centru však stojí úplné dokončení Božího díla, nejen Boží odpočnutí. Sarna vidí důležitost sedmého dne v tom, že se znovu klade důraz na to, co se říká o Bohu. Sedmý den je Boží den, ve kterém celé stvoření dosahuje své plnosti. Trojí opakování výrazu *sedmý den* ukazuje na důležitost, kterou má ve vyprávění. *Sedmý den* je v protikladu k šesti předchozím, které jsou naplněny stvořitelenskou činností.

Odlišuje se v tom, že v něm Bůh nic netvoří, že je požehnaný a posvěcen. Jeho posvátný a požehnaný charakter je skutečnost, která je naprosto nezávislá na lidském úsilí. Je zajímavé, že se zde nepoužívá hebrejské jméno *sobota*, ale pouze *sedmý den*.

2,1 (*Tak byla dokončena nebesa a země a všechn jejich zástup*): Hvězdy (Dt 4,19; Iz 40,26; srov. Joz 10,11-14; Sdc 5,20) a velmi zřídka také nebeské bytosti (1Kr 22,19) jsou *zástup nebes* (srov. Žalm 33,6). Pravděpodobně jsou zde míněny pouze *hvězdy*. *Zástupy* mohou označovat i *pozemské zástupy* (v Ex 7,4 a 1Sam 17,45 jsou takto označeny zástupy Izraele). Spojení *zástup země* se však nikde jinde nevyskytuje a zde se musí vztahovat ke všemu, co je stvořené na zemi. Tento verš pak slouží jako závěr, který zhrnuje Gn 1.

2,2 *Bůh dokončil sedmého dne své dílo*: Říct, že *Bůh dokončil sedmého dne své dílo* může vést k domněnce, že pracoval ještě sedmý den. Z těchto důvodů zaměnily některé staré verze, a na základě nich i některé moderní překlady, slovo *sedmý* za *šestý*. Tím se ruší trojnásobné opakování slova *sedmý* v Gn 2,2-3 a přehlíží se přesný smysl slovesa *skončit*, *dokončit* (význam *skončit*, *dokončit* je základním významem tohoto slovesa; zde však nemá význam *skončit*, *dokončit*, čili vykonat poslední část nějaké činnosti, ale *nacházet se ve stavu, kdy se právě skončilo*). Jinde v Pentateuchu (Gn 17,22; 24,19; 49,33; Ex 40,33) tato fráze ukazuje, že činnost, o kterou se jedná, je v minulosti. Z hebrejského textu se tedy nedá vyvozovat, že by Bůh pracoval ještě sedmý den a teprve potom by skončil.

Své dílo: Slovo *práce*, *dílo* se objevuje v Gn 2,2-3 třikrát. Tímto slovem se normálně označuje *lidská práce* (Gn 39,11; Ex 20,9) a je trochu zvláštní, že je zde takto označena Boží stvořitelská aktivita. Podle Westermanna je toto slovo použito záměrně proto, aby se naznačilo, že člověk má sedmého dne přestat konat svoji práci. Velmi podobná fráze, která úzce souvisí s tímto veršem, existuje i v Ex 40,33 (*Mojžíš skončil dílo*). To naznačuje, že postavení svatyně je srovnatelné s Božím stvořením světa.

Přestal: Sloveso *šbt* má v základním tvaru tři významy, které spolu souvisí: (1) *přestat*; (2) *ustat od práce* a (3) *zachovávat sobotu*. Z kontextu je zřejmé, že centrální je zde druhý význam, protože Bůh před tím šest dní pracoval. Je však také možné vnímat třetí význam (tento den pak byl následně nazván *sobota* od stejného slovesa *přestat*, *ustat od práce*, *zachovávat sobotu*). Překvapující však je, že zde není *sobota* nazvána jménem. Bylo navrženo více vysvětlení: (1) Podle Cassuta je to proto, že v Babylónii používali pro patnáctý den měsíce (úplněk) název *Šapattu*. Geneze, aby nedošlo k záměně, se proto tomuto termínu vyhýbá. (2) Jiné, méně pravděpodobné zdůvodnění, je, že slovo *sobota* by mohlo být nesprávně, podobně jako v pobiblické hebrejštině, chápáno jako *Saturn*, a proto se mu autor vyhnul. Bylo by to ze stejného důvodu, jako proč použil pro označení nebeských těles výrazů *větší světlo* a *menší světlo* a ne obvyklá jména *slunce* a *měsíc* (Gn 1,16). (3) Stolz předpokládá, že zachovávaní *soboty* se vyvinulo z velkých festivalů, které často trvaly sedm dní. Zvyk dělat závěrečný den festivalu v *sobotu* byl základem pro týdenní cyklus.

Cassutova interpretace je zajímavá, ale problém je v tom, že se nedá dokázat. V každém případě byl v Mezopotámii 7, 14, 19, 21 a 28 den každého měsíce některými považován za nešťastný. Zdá se pravděpodobné, že izraelská *sobota* byla zavedena jako vědomý protest proti tomuto lunárnímu cyklu. *Sobota* byla zcela nezávislá na fázích měsíce a nejenže nebyla nešťastná, ale byla požehnána a posvěcena samotným Bohem. Stolzův názor je založený na domněnkách. Stejně tak by se mohlo argumentovat, že zvyk, který zakazoval pracovat na festivalu sedmý den, byl rozšířením sobotního principu a ne naopak. Z Exodu vyplývá, že Izrael se poprvé dozvěděl o sobotě, když byl na poušti (Ex 16,22-30), i když o několik kapitol dál se prohlašuje, že zachovávaní *soboty* je tak staré jako stvoření samo (Ex 20,8-11). Tím, že člověk zachovává *sedmý den* jako svatý, napodobuje Boha Stvořitele.

2,3 *Bůh požehnal sedmý den a posvětil ho*: Ačkoliv *sedmý den* není nazván *sobotou*, text říká, že mu *Bůh požehnal ... a posvětil ho*.

Bůh požehnal: Je překvapující, že je zde Boží požehnání aplikováno na *den*. Bible obecně omezuje požehnání na živé bytosti a není hned jasné, v jakém smyslu může být *den* požehnaný (srov. Gn 1,22,28). Boží požehnání člověka a zvířat vede k plodnosti a k úspěchu a je paradoxní, že den, ve kterém se Bůh zdržuje stvořitelské aktivity, je prohlášen za požehnaný. Částečně je *sobota*

požehnána, protože je posvěcena, ale je zde také náznak, že ti, kdo zachovávají *sobotu*, se budou těšit Božímu požehnání ve svém životě.

A posvětil ho: Poprvé se zde objevuje biblické pojetí svatosti, které je vztažené k času. Je to v příkrém kontrastu s babylónskou kosmologií, která vrcholí postavením chrámu bohu Mardukovi ostatními bohy, čímž je posvěcen prostor. Podobně jako je neobvyklé, že je den požehnaný, je neobvyklé, aby byl posvěcený, tzn. prohlášený za *svatý*. Místa, lidé a náboženské předměty mohou být posvěceny, ale vyjma *soboty* v Gn 2,2 pouze v Ne 8,9.11 je sváteční den nazván *svatý*. Bůh sám je *svatý*. Svatost je podstata jeho bytí. Všechno, co je ve SZ popsáno jako *svaté*, pochází z jeho svatosti tím, že si to Bůh vyvolil a že mu to bylo dáno přesně předepsaným způsobem. *Sedmý den* je první věc, která je v Bibli posvěcena a která tím získala speciální status věci, protože patří samému Bohu. Tím Geneze vyzdvihuje posvátnost *soboty*. Opakováním slovesa *skončit, dokončit a přestat* jasně ukazuje na to, jak se má člověk stvořený *podle Božího obrazu* tento den chovat.

Kterou Bůh stvořil děláním (lit. *kterou Bůh stvořil dělat*): V této větě je použit infinitiv slovesa *dělat, učinit* ve vztahu ke slovesu *stvořit*. Velmi často je používán po slovese, aby vyjádřil činnost, která poskytuje více detailů nebo která vysvětluje předešlou činnost, a je ekvivalentní latinskému gerundiu. Tato fráze je rozšířením obvyklého (*práce*) *kterou udělal* (Gn 2,2[bis]). Vsuvka *Bůh stvořil* dělá frázi trochu krkolomnou, ale velmi jasně se tím vrací a navazuje na Gn 1,1. Kombinace sloves *stvořit* a *dělat, učinit* pokrývá veškerou Boží aktivitu v šesti dnech a připomíná všechno, co Bůh udělal. Stručnost vyprávění má navodit posvátné ticho, v kterém se člověk sklání před dokončeným Božím dílem.

Ustanovení o *svěcení dne odpočínutí* se dostalo až do Dekalogu. Je zdůvodněné dvojím způsobem a navzájem se doplňuje (Ex 20,8-11; Dt 5,12-15). Jak stvořením, tak i vyvedením z Egypta vytvořil Bůh pro svůj lid nejlepší životní podmínky a pravé předpoklady, aby s ním mohl žít ve společenství. Obojím se však také ukazuje vpřed, až k eschatologickému naplnění v novém stvoření (Mt 12,1-8; Mk 2,23-28), které se přiblížilo skrze Kristovo vítězství. Z toho důvodu není v církvi sobota, ale neděle, den vzkříšení, připomínkou dne, o kterém mluví Gn 2,2-3.

2,4a *Toto je genealogie nebe a země, když byly stvořeny:* Formule *toto je genealogie* je na jiných místech, kde je použita, vždy spojena s osobním jménem (v Genezi se tato formule objevuje 11x: Gn 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9; 37,2). Zde je však neosobní *nebe a země*, a proto mnozí komentátoři a exegeté pohlíží na Gn 2,4a ne jako na nadpis k tomu, co následuje, ale jako na dodatek k tomu, co předchází, tzn. ke Gn 1,1-2,3. Zdůrazňuje se, že Gn 2,4a vytváří inkluzi s Gn 1,1.

- *Inkluze* je stylistická forma biblického básnického umění spočívající v tom, že jistá literární jednotka je uzavřena v rámci stejných slov, výrazů nebo veršů, které jsou na začátku a na konci skladby, čímž se přesně naznačuje její myšlenkový a literární celek. Srov. např. Žalm 8,2.10: *JHWH, náš Pane, jak vznešené je tvoje jméno po celé zemi.*

Jiní naopak preferují spojení 2,4a s následujícím textem a chápou *toto je genealogie* jako *nadpis* následujících kapitol, protože normálně tato formule uvádí vždycky nový oddíl ve vyprávění. Formule *toto je genealogie X* také vždycky znamená, *co X zplodil* a ne *jak byl X zplozen*. Proto i fráze *toto je genealogie nebe a země* může pouze znamenat *co nebe a země zplodily* nebo *vyprodukovaly*, tzn. historii toho, co se stalo na nebi a na zemi, a ne *jak nebe a země byly zplozeny* (Gn 5,1-3 nabízí paralelu, ve které se jasně odlišuje mezi *stvořením* a *plozením*; Adam je nejprve stvořen a teprve potom sám plodí svého syna Šéta).

Genealogie určují historii světa od stvoření až po Josefův příběh. Formule *toto je genealogie* mizí, když se Izrael stává národem (Gn 47,27; srov. Ex 1,7). Potom, co JHWH vyvedl Izraele z Egypta, objevuje se jiná formule, *formule putování*, která popisuje cestu Izraele pouští (Ex 12,37.40-42; 13,20; 15,22.27; 16,1; 17,1; 19,1-2; Nm 10,11-13; 12,16; 20,1.22; 21,4.10-11; srov. shrnutí v Nm 33). Formule *toto je genealogie* určuje strukturu historie, která vysvětluje, jak se Izrael stal národem mezi všemi národy světa. Formule putování popisuje cestu Izraele směrem ke své zemi. Mezi těmito dvěma formulami stojí zkušenost exodu, která je centrální pro víru Izraelského národa (Ex 6,2-8). Zájem o genealogie velmi vzrostl po exilu. Mnohé texty jsou svědky toho, že lidé se velmi zajímali o to dokázat, že náleží k Izraelskému národu (1Pa 1-8; Ekd 2,1-67; 10,18-44; Ne 7,6-

72; 10,1-28; 12,1-26). Pravděpodobně se po exilu vedly spory, kdo patří do Izraelského národa a kdo ne, protože být členem Izraele poskytovalo určitá práva vzhledem k těm, kdo členy nebyli.

2.4. Vysvětlení a shrnutí

Gn 1 jednoduše a přitom vznešeně uvádí nejenom do knihy Genesis, ale také do celého Písma.

1,1 ohlašuje a uvádí téma, které bude následovat: *Na počátku Bůh stvořil nebe a zemi*. Bůh je autorem celého světa. Nebe a země za svou existenci vděčí Bohu a zde znamenají *všechno*. Jeho svrchovanost je viditelná ve věcech, které existují. Bůh sám *tvoří* v plném smyslu tohoto slova tím, že formuje všechny věci, aby se splnily jeho neproniknutelné záměry.

1,2 Boží moc a neproniknutelnost je opět zdůrazněna zmínkou o *Božím větru* (viz v. 2) vznášejícím se nad vodami chaosu. Tři paralelní věty druhého verše popisují stav země před stvořením světla. Je možné se na ně dívat jako na fakticky totožné, ale lepší je vnímat je jako proces, který postupuje od čistě negativního pojetí *země byla pustá a prázdná* až ke zmínce o *Božím větru*, který je plný stvořitelské síly.

1,3-5 Náhle se mění tempo. Pouhými šesti slovy je v hebrejském textu popsáno stvoření *světla*. Hned následuje oddělení *světla* od *tmy* a jejich pojmenování.

1,6-31 Toto vyprávění je vysoce stylizované: každá věta v prvním dnu stvoření se stává formulí, která je znovu použita v následujících dnech. Není to však mechanické opakování. Ačkoliv jsou tyto prvky, které se objevují ve vyprávění každého dne, v podstatě stejné, tím, že se něco vynechá nebo přidá, je vyprávění rozmanité a zajímavé. Zatímco stvoření světla a oblohy první a druhý den je popisováno docela krátce, mnohem více prostoru ve vyprávění je věnováno třetímu až pátému dni, kdy byly stvořeny rostliny, slunce, měsíc a zvířata. Stvoření člověka a jeho úloha jsou popsány nejvýstižněji z celého vyprávění. Jeho stvoření *podle Božího obrazu* stojí bezpochyby v centru pozornosti Gn 1 jako vrchol šestidenní Boží činnosti.

2,1-4a Toto však ještě není závěr. Jedinou souvislost, kterou má *sedmý den* s předcházejícími šesti dny, je časová posloupnost. Sedmý den se liší od předcházejících šesti dní. Je to především den, v kterém Bůh ukončil své stvořitelské dílo. Ze všech dní je jedině tento den požehnaný a posvěcený.

Gn 1,1-2,4a se staví proti mytologicko-náboženským představám starověkého Orientu. Jestliže se prvnímu verši rozumí tak, že Bůh stvořil celý svět (tzn., není nic, co by nestvořil), odmítá se zde představa, že hmota existovala dříve, než Bůh začal tvořit. Že chce Geneze polemizovat, je jasné z toho, když mluví o *mořských netvorech* a nebeských tělesech. Pro autora to nejsou bohové, kteří soutěží s Bohem, ale jsou to pouze jeho stvoření, která ukazují jeho moc a schopnost. Člověk je zde pojímán úplně jinak než v klasické mytologii Blízkého východu. Nebyl totiž stvořen jako sluha bohů, aby jim opatřoval jídlo, ale aby byl Božím reprezentantem a vládcem na zemi. Jeho Stvořitel mu dal dostatek potravy a očekával, že bude zachovávat sedmý den a nebude pracovat. Sedmý den není dnem, který přináší neštěstí jako v Mezopotámii, ale den, který je požehnaný a posvěcený.

Gn 1 nabízí obraz Boha, světa a člověka, který se stal součástí židovsko-křesťanské tradice a kterou není snadné analyzovat. Je však důležité se o to pokusit.

(1) Bůh nemá sobě rovného, který mu může konkurovat. Nemusí prosazovat svou sílu v boji proti jiným členům polyteistického panteonu. Slunce a měsíc jsou jeho dílo, ne soupeři. Jeho slovo všechno převyšuje. Jednoduchý rozkaz stačí k tomu, aby se všechno uskutečnilo. Slovo a činy zjevují jeho všemohoucnost. I když hebrejské sloveso *stvořit* neznamená nezbytně "creatio ex nihilo" *stvoření z ničeho*, celé vyprávění ukazuje, že Bůh má tuto schopnost. Představa nějakého *demiurga* (tímto termínem se označuje tvůrce světa, bůh nebo božský princip, určující příčina), který tvaruje pre-existující hmotu, je tomuto vyprávění naprosto cizí. Bůh nemá sobě rovného. Zdá se, že slova v Gn 1,26 *učiňme člověka* a možná i v 2,1 *všechnen jejich zástup*, předpokládají existenci dalších nebeských bytostí, které ale nemají s polyteizmem nic společného. Jaký je jejich původ Gn 1 neříká.

(2) Bůh je víc než stvořitel, je také zákonodárce. Odděluje světlo od tmy, zemi od moře a pojmenovává je. Určuje hvězdy pro znamení a pro pevný čas. Živým bytostem je řečeno, aby byly plodné a aby se rozmnožovaly. Člověk si podmaňuje zemi a sedmý den je posvěcen. Bůh klade

hranice do přírodního řádu a určuje úlohu jednotlivých druhů a vztahy mezi nimi. Z toho vyplývá, že celé stvoření splní svou určenou úlohu jen tehdy, když se přidrží Božích příkazů.

(3) Svět odráží svého Stvořitele. Genese ohlašuje, že všechno je stvořeno Bohem a poslouchá ho. Bezprostřední splnění každého Božího rozkazu a refrén *a stalo se tak*, zdůrazňují, že stvoření se podrobuje. Další refrén *Bůh viděl, že je to dobré* a především závěr na konci šestého dne *Bůh viděl, že všechno, co udělal, je velmi dobré* ukazuje na dokonalost stvoření a na to, že odpovídá Božímu plánu (Gn 1,31). Vody zůstanou oddělené od země, světlo od tmy, slunce bude řídit den, měsíc a hvězdy budou řídit noc. Rostliny ponosou semena a živočichové budou plodní a budou se rozmnožovat. Tak se začínají plnit slova Žal 19,2: *Nebesa vypravují o Boží slávě a dílo jeho rukou zvěstuje obloha*.

(4) Tato kapitola odhaluje pravou povahu člověka. Je na vrcholu stvořeného řádu, k němu směřuje celé vyprávění. Všechno je uděláno k jeho užitku, což lze jasně vidět na rostlinách, které mu byly dány za pokrm (Gn 1,29). Zatímco člověk sdílí spolu s rostlinami a živočichy schopnost rozmnožovat se, sám je stvořen *podle Božího obrazu* a je mu svěřena vláda nad zemí. *Obraz Boží* znamená, že se v určitém smyslu člověk podobá Bohu a andělům, ačkoli není řečeno, v čem tato podobnost spočívá. *Boží obraz* uschopňuje člověka, aby ho Bůh mohl přímo oslovit a učinit ho Božím reprezentantem na zemi, kde bude vládnout nad jinými tvory jako laskavý král. A konečně, tak jako sám Stvořitel přestal konat sedmého dne všechnu svoji práci, tak i Gn 2,1-4a obsahuje v sobě, že člověk má v tento den zanechat všechnu svoji práci.

Gn 1 má jasnou funkci, protože otvírá nejenom celou knihu, ale je zároveň úvodem do Pentateuchu a celého Písma. Od Gn 2,4b je celá posvátná historie rozvíjena v deseti cyklech, každý začíná *toto (je) genealogie* (kromě Gn 2,4a je to Gn 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9; 37,2; dále je tato formule použita v Nm 3,1 a Rút 4,18; srov. Ex 6,19; 1Pa 8,28; 9,34). Gn 1 se liší od dalšího vyprávění. Přesto se zde zřetelně objevují hlavní témata nebo alespoň předpoklady k dalšímu vyprávění. Jestliže na počátku byl Božím slovem založen svět, je jasné, že stejné slovo řídí následující posvátnou historii. Očekává se, že člověk, stvořený *podle Božího obrazu*, bude napodobovat Boha ve svém denním životě. Jak dalece se člověk řídil podle tohoto ideálu ukazuje nejenom historie Geneze, ale celého Písma. Bůh je v Gn 1 zobrazen jako laskavý Stvořitel, který poskytuje člověku blaho, tvoří ho *podle svého obrazu*, žehná mu a dává mu nařízení. To, že člověk může zakusit Boží přátelství, že ho může poslouchat a že on sám mu žehná, jsou předpoklady dalšího vyprávění. Ve všech těchto směrech je Gn 1 krásnou předehrou ke zbytku Geneze.

Není jednoduché sledovat, kde všude se Gn 1 znovu v Písmu používá, protože témata a motivy, o kterých mluví, všechno prostupují a její teologie je základem pro biblický pohled na svět. Je zde několik krátce naznačených základních témat biblické teologie. Tato jednoduchá ale daleko sahající tvrzení se stala předpokladem pro další posvátnou historii. Gn 1 formulovala základ prvního článku křesťanského vyznání víry: *Věřím v jednoho Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země* (v latinském textu, který se řídí podle LXX, je však "Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae" *věřím v jednoho Boha, Otce všemohoucího, Činitele (toho, který učinil) nebe a země* a ne "creatorem" *Stvořitele*). V současné době poskytuje Gn 1 intelektuální podporu vědeckému zkoumání. Předpoklad jednoty a řádu, které zdůrazňují mnohost, a zdánlivě rozmarné pokusy spočívají na tvrzení Gn 1, že je jeden nejvyšší Bůh, který stvořil a kontroluje svět podle logicky promyšleného plánu. Pouze tento předpoklad může ospravedlnit experimentální metody. Kdyby byl svět kontrolován množstvím rozmarných bohů nebo pouhou náhodou, nemohla by se očekávat shoda v experimentálních výsledcích a nemohly by být objeveny vědecké zákony.

Bylo nešťastné, že plán, které naše vyprávění používá, aby vyjádřilo spojitost a účelnost stvořitelského díla, totiž rozdělení stvořitelské činnosti do šesti dnů, byl vzat a vykládán doslova, což mělo za následek, že věda a Písmo se postavily jedna proti druhé, místo aby se na ně pohlíželo jako na vzájemně se doplňující zdroje. Správně chápáno, Geneze ospravedlňuje vědeckou zkušenost jednoty a řádu v přírodě. Šestidenní schéma použité v této kapitole je pouze jeden ze způsobů, jak zdůraznit systém nebo řád, který se nachází ve stvoření. Jiný způsob zahrnuje používání opakujících se formulí, tendence seskupovat slova a fráze po deseti a po sedmi, literární techniky jako *chiasmus* a *inluze*, uspořádání stvořitelské činnosti do odpovídajících skupin atd.

Vyprávění Gn 1 má vlastní vnitřní strukturu. Den a noc se objevují tři dny před tím, než je stvořeno slunce a měsíc, které jsou výslovně určeny k tomu, aby určovaly dny a roky (Gn 1,14). Celé vyprávění stojí mimo hlavní historické pole Geneze, kde každý oddíl začíná *toto (je) genealogie*. Je to predehra k historii, která následuje, a proto nenavazuje přímo na zbytek knihy a nemůže být interpretována podle stejných kritérií (to však neznamená, že by mezi Gn 1 a zbytkem knihy nebyl žádný vztah). Je třeba si také uvědomit, že všechny výroky o Bohu jsou analogické. Slova, která používáme, abychom popsali Boha a jeho činy, jsou nutně lidská slova, která však nemají úplně stejný význam, jako když se aplikují na člověka (když se např. mluví o Bohu jako o Otci, neznamená to, že Bohu dáváme všechny vlastnosti, které má lidský otec). Proto, když se mluví o stvoření světa v šesti dnech, nemůžeme identifikovat Boží způsob tvoření s lidskou činností, ani nemůžeme tvrdit, že Bůh udělal svoji práci za 144 hodin. Tím, že Gn 1 mluví o šesti pracovních dnech a o sedmém dni jako o dni odpočinku, chce upozornit na soulad mezi Božím a lidským konáním a na to, že Boží odpočinek je model pro sobotu. Nemůže to však vést k závěru, že šest stvořitelských dní odpovídá šesti lidským dnům.

Debata "Bible versus věda" odsunula jaksi čtenáře Gn 1 na vedlejší kolej. Místo aby četba této kapitoly byla radostným ujištěním o Boží moci a moudrosti a žasnutím nad jeho stvořením, upadlo se často do neplodných diskusí v pokusu protlačit Písmo do vědeckých hypotéz anebo někdy i do zkroucených vědeckých faktů, aby to odpovídalo určité interpretaci. Genezi jde o něco úplně jiného. Vyhláší Boží milost a moc, která obepíná svět a dává smysl vědeckému přístupu k přírodě. Tím, že zdůrazňuje jedinečné postavení člověka, jeho místo v Božím programu a Boží péči o něj, ukazuje člověku, že ho nikdy nemohou plně uspokojit a naplnit ateistické filozofie, ale jenom Bůh sám.

2.5. Citace Gn 1,1-2,4a v NZ

Text Gn 1,1-2,4a je citován v celém NZ třikrát, dvakrát v evangeliu a jednou v listě Židům. **Gn 1,27** v Mt 19,4 a v Mk 10,6; **Gn 2,2** v Žid 4,4. Kromě třech citací je text Gn 1,1-2,4a zmiňován nebo naznačován třináctkrát v NZ: **Gn 1,1-31** v Žid 11,3; **Gn 1,3** v 2Kor 4,6; **Gn 1,6-9** v 2Pe 3,5; **Gn 1,11** v 1Kor 15,38; **Gn 1,26** v Ef 4,24; **Gn 1,26-27** v Kol 3,10; **Gn 1,26.27** v Jak 3,9; **Gn 1,27** ve Sk 17,29; 1Kor 11,7 a 1Tim 2,13; **Gn 1,29** v Řím 14,2; **Gn 1,31** v 1Tim 4,4; **Gn 2,2** v Žid 4,10.

2.6. Myšlenky ke katechezi a promluvě

Základní teologické poselství tohoto úryvku může být shrnuto takto: celý svět pochází od Boha, z jeho moudrosti a všemohoucnosti. Toto základní tvrzení bylo popsáno kosmologickými kategoriemi starověkého prostředí: země byla ponořena ve vodě a ve tmě, Bůh ji zaplavuje světlem, přikrývá ji nebeskou klenbou atd. Celé vyprávění chce zdůraznit, že Bůh je dobrý a že všechno dělá pro člověka. Člověk je stvořen jako poslední, to znamená, že je vrcholem celého stvoření. Sám Bůh vyhláší jeho důstojnost a důležitost, když mu svěruje vládu nad přírodou. Tím, že je člověk stvořen podle Božího obrazu, může vstoupit a vstupuje do dialogu s Bohem (modlitba). Geneze zdůrazňuje, že Bůh není ten, který by byl někde vysoko v nebi a o člověka by neměl zájem, ale je to Bůh, který se k člověku sklání.

Vyprávění v Genezi se týká osobně každého z nás a nás všech dohromady. Nemluví o událostech minulých, ale o mém vztahu k Bohu, o zájmu Boha o můj život a později také o hříchu (Gn 3), který je přítomný v mém životě. Celé vyprávění mě chce povzbudit v tom, že svět je dobrý, že se na něj musím umět dívat pozitivně. Bůh mi svěřil všechno, nic z toho, co udělal, není špatné (i sexualita je dobrá a je požehnaná Bohem). Když si toto všechno hlouběji uvědomím, mohu se osvobodit od strachu, otevřít víc Bohu své srdce. Bůh je ten, který je veliký a mocný, ale zároveň milující. Mohu s ním hovořit, vstoupit do dialogu. V Gn 1 začíná historie spásy, moje osobní historie s Bohem.

3. Otázky

1. Jaké jsou základní starobabylónské eposy o vzniku světa?
2. Kolik zpráv o stvoření se nachází v Bibli? Které to jsou?
3. Vyjmenujte pět oblastí, které se v Gn 1 staví proti tradičnímu mytologickému pojetí.
4. Jak se liší sloveso stvořit od jiných sloves?
5. Vysvětlete výraz Bůh (*'elohim*) a způsob jeho použití v Bibli.
6. Co to znamená, že Bůh řekl?
7. Jaké významy má slovo „nebe“ v Bibli?
8. Proč je stvoření slunce, měsíce a hvězd věnováno celých šest veršů?
9. Jaký je význam věty „Bůh jim požehnal“ (Gn 1,22)?
10. Proč není dáno požehnání zvířatům v Gn 1,25?
11. Jak lze vysvětlit plurál učiňme v Gn 1,26?
12. Co znamenají slova obraz a podoba (pět možných řešení)?
13. Lze z verše Gn 1,29 vyvodit, že člověk a zvířata byli kdysi vegetariáni?
14. Dá se ze slov „Bůh dokončil sedmého dne své dílo“ vyvodit, že Bůh pracoval ještě sedmý den?
15. Proč je překvapující, že je Boží požehnání aplikováno na den?
16. Proč se diskutuje o tom, zda verš Gn 2,4a patří k první zprávě o stvoření nebo ne?