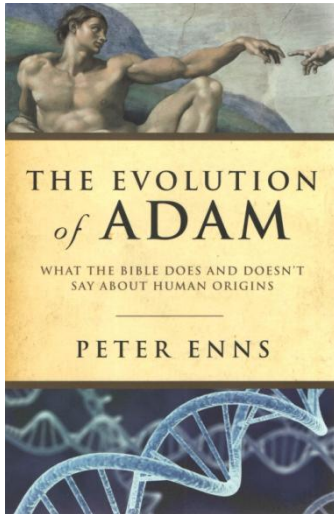


Recenze knihy: P. Enns - Evoluce Adama

(P. Enns, *The Evolution of Adam*, 2012, Brazos Press)

Pavel Škoda 3/2014



Evoluční teorie si za cca 150 let své existence prosadila pevné místo nejen v biologii, ale i mnoha dalších oblastech lidského poznání. I přes to, že věda dosud nezná všechny odpovědi *jak*, vládne dnes v oblasti vědy jednoznačný konsenzus v tom, že evoluce je realitou. S touto skutečností se proto začíná vyrovnávat také teologie, byť se zpožděním a podstatně pomalejším tempem, než jakým se rozšiřuje empirické poznání světa. Aktuální kniha P. Ennse (vydána v r. 2012) je jedním z důležitých příspěvků v tomto procesu, a to z několika důvodů. Jednak proto, že autor je teolog se zaměřením na Starý zákon. Studoval na Harvardu, kde obhájil doktorát se zaměřením na civilizace a jazyky blízkého východu. Zároveň se ale také silně zajímá o vztah vědy a náboženství, což dokládá i jeho spolupráce s F. Collinsem v nadaci BioLogos. Především je však Enns evangelikálním křesťanem, který se nebojí otevřeně diskutovat těžké otázky, které teologii klade současné poznání. Jeho kniha Evoluce Adama se zabývá v tomto ohledu "horkým" tématem - byl Adam

historickou skutečností? Jak máme nahlížet na oba odlišné příběhy z Gn 1 a Gn 2? Co si počít s Pavlovými výroky o Adamovi v listu Římanům a 1 Korintským? Kniha nabízí čestné, otevřené a fundovaně zpracované pojednání o tomto tématu. Je určena těm, kteří se nebojí vstoupit do nových a často i radikálních úvah o základních aspektech lidského bytí, našeho vztahu s Bohem i o původu a charakteru Bible. Autorovy závěry a postřehy pokládám za přínosné a důležité pro každého křesťana, který usiluje o poznání konzistentního modelu reality, kde Písmo, víra i současné poznatky vědy neleží ve vzájemném rozporu. Knihu pokládám za jednu z nejlepších, které jsem k tomuto tématu v poslední době četl. Pokusím se v této recenzi nastínit autorovy závěry, a tak zpřístupnit alespoň stručně hlavní myšlenky jeho knihy.

V první části se autor zabývá knihou Genesis a příběhem Adama z jejích úvodních kapitol. Na úvod autor otvírá otázku datace vzniku této první knihy Bible. Kořeny narativů o počátcích mohou dle autora ležet v hlubší minulosti, avšak jejich konečná podoba byla zformována až jako důsledek babylónského zajetí izraelského národa (v tomto ohledu je dnes mezi teology jednoznačný konsenzus). V době, kdy Izrael opuštěn Bohem zápasil o víru i o vlastní existenci, vzniká konečná podoba textů, jejímž záměrem je teologická odpověď na tuto krizi. Kritické čtení textů SZ vedlo postupně k oprávněným a podloženým závěrům, že se na konečné podobě textů podílelo více autorů (teorie pramenů), a texty jsou tak ve své dnešní podobě spíše "teologickou historií" než historií reálných dějin.

Příběhy Genesis si tedy nekladou za cíl hovořit o "počátcích" ve smyslu dnešního chápání (tj. jako reportáž o reálných událostech), ale mají za cíl sdělit čtenáři něco o vztahu Boha a izraelského národa jako vyvoleného Božího lidu. Poskytují tak sebeuvědomění na základě odlišností Jahveho od jiných bohů, a tím i Izraele od okolních národů. Za vznikem těchto příběhů stojí proces volné adaptace mnohem starších příběhů okolních národů. Mezi takovými mýty a biblickými příběhy o počátcích je dnes doložena řada nezpochybnitelných souvislostí. Autor nicméně zdůrazňuje, že nešlo o pouhé kopírování či "vypůjčování" si cizích příběhů. Celý proces byl mnohem složitější.

Narativ obsažený v Gn 1 má řadu zarážejících podobností s babylónským textem Enuma Eliš (viz příloha 1). Tento epos je datován do druhého tisíciletí př. n. l. a vychází pravděpodobně z ještě starších sumerských mýtů. Je tedy prokazatelně mnohem starší než samotný izraelský národ. Autor nesouhlasí s názory, které význam

babylónského vlivu přeceňují, je však podle něj neoddiskutovatelným faktem, že Gn 1 není "prototypem", ale vychází ze starší teologie babylónské říše, která byla v době vzniku Genesis dominantní kulturou. Dr. Enns také připouští další cesty, kterými mohl být ovlivněn příběh o počátcích v Genesis 1. Podobné důrazy jako v Enuma Eliš lze vidět i v kanaanských příbězích o Baalovi (1450-1200 př. n. l.) a v egyptské memfiské teologii (800 př. n. l. s původem ve 2. tisíciletí). To vše je však pro autorův záměr relativně nepodstatné. Důležité je, že "*Genesis je starověký text sepsaný se záměrem reagovat na starověké otázky v rámci rozsahu starověkých způsobů nahlížení na počátky*" (str. 36) Pointa tkví v tom, že Genesis a současné vědecké bádání o lidském původu se vzájemně nepřekrývají. Tvrdit opak by podle autora znamenalo diskreditovat žánr, kterým je Genesis psána.

Pokud akceptujeme podobnosti mezi starověkými příběhy a Genesis 1, vynikne její polemická funkce vůči těmto příběhům a jejich bohům. Autor v této souvislosti zdůrazňuje další podstatnou skutečnost, a tou byla nikoli monoteistická víra Izraele v Jahveho (Hospodin je jediný Bůh), ale spíše víra monolatreistická (ř. *latreuo* = uctívání), což znamená, že Izrael uctíval pouze Hospodina, ale nepopíral existenci jiných bohů. Viz například Ex 12,12, kde Bůh říká "*Všechna egyptská božstva postihnu svými soudy. Já jsem Hospodin*". Základní spor Exodu se týká slova "sloužit" (hebr. *avad*). Tento výraz odkazuje doslova na otrockou práci. Klíčová otázka Exodu tedy je: Komu bude Izrael "*avad*" - bohu-faraónovi jako otroci nebo Bohu-Jahvemu jako uctívači a členové kultu? (viz. Ex 1,13,14; ; 3,12; 4,23; 7,16) Záměrem textu Genesis 1 je, podobně jako v Exodu, polemika o tom, koho je správné uctívat.

Alternativní příběh o stvoření z Genesis 2 naopak vykazuje velmi výrazné podobnosti s mezopotámským eposem Atrahasis (pojmenovaným podle hlavního hrdiny; v překladu znamená "Nadmíru moudrý"). Nalezený text je datován archeology do 17. stol. př. n. l., ale příběh samotný je pravděpodobně mnohem starší. Atrahasis vypráví podobný příběh jako v Gn 2 - 8, tj. včetně potopy a i s tímto biblickým příběhem vykazuje zarážející podobnosti (viz příloha 2). Mezi Atrahasis a Genesis tak nacházíme, podobně jako v případě Enuma Eliš, podobné příběhy, ale odlišnou teologii. Autor píše: "*Když vidíme podobnosti, jaké mezi oběma příběhy nacházíme, mělo by nás to odradit od očekávání, že Adamův příběh může nějak přispět k současné vědecké diskuzi o počátcích lidstva. Stejně tak podobnosti mezi Genesis a Atrahasis ukazují, že biblický příběh nelze označit jako 'historický' přinejmenším v žádném konvenčním smyslu tohoto termínu.*" (str. 52) Podle autora takové chápání žádným způsobem nediskredituje samotný příběh ani ho nesnižuje jako Boží Slovo, pouze ho respektuje v jeho vlastních termínech a v jeho funkci jakou plnil ve světě, v němž byl sepsán.

Shrnutí slovy Dr. Ennse: "*Tvrzení, že si Genesis musí udržovat bezpečný odstup od svého historického pozadí vzniku považují za mylný teologický předpoklad o Bibli*" (str. 42). Na logickou otázku, jak může Bible jako inspirované Boží slovo do jisté míry reflektovat "nesmysly", které se nachází v mýtech starověkých národů, pak odpovídá: "*Křesťanský a židovský Bůh neodmítá vstupovat do konkrétnosti historie. Spíše je Bohem, který je ochoten se uspnout, který se opakovaně dává poznat a dovoluje lidem, aby ho popsali způsobem, který odpovídá jejich současnému způsobu myšlení*" (str. 42).

Čtvrtá kapitola knihy je věnována vztahu mezi izraelským národem a prehistorickým počátkem světa. Zde autor především upozorňuje, že starověká bohosluzba obecně byla v podstatě oslavou "*protnutí božské prehistorické aktivity a pozemské přítomné reality*" (str. 61) Proto biblické příběhy o stvoření nepopisují "jak to všechno začalo", ale jsou vyjádřením o pokračující Boží přítomnosti. Dr. Enns pak uvádí řadu příkladů z Písma, které dokládají podobný vzorec aplikovaný na různé historické události Izraele. Např. v textu Iz 51,9-11 se prolíná vysvobození z babylónského zajetí s událostí Exodu i s prehistorickou kosmickou stvořitelkou bitvou. Boží aktivita je v hebrejských Písmech často chápána jako probíhající bitva kosmického rozsahu ne nepodobná jiným mýtům starověku (viz např. Ž 89,11, kde Jahve zabíjí *Rahab* mýtického netvora hlubin. Podobně také zmíněný Iz 51,9 nebo Jb 26,12). Stvoření a vykoupení pak nejsou chápány jako dva rozdílné činy, ale vykoupení je vždy zpřítomněním stvořitelské aktivity.

Adamův příběh vidí Dr. Enns v podobných konotacích avšak s jiným důrazem. Některé prvky Adamova příběhu naznačují, že se nejedná o univerzální příběh počátku lidstva, ale o příběh počátku izraelského národa. Adamův

příběh kopíruje příběh Exodu. Jako byl Izrael stvořen při Exodu, tak byl Adam stvořen z prachu země. Izraelský národ byl přiveden do země oplývající mlékem a medem a podobně i Adam byl postaven do zahrady Eden. Izraeli byl dán Mojžíšův zákon, Adam dostal příkaz týkající se stromů v zahradě. A jako neposlechl Izrael a byl odveden do Babylónského zajetí, tak neposlechl i Adam a musel opustit Eden. Uvedené podobné rysy nemohou být dle autora náhodné.

Chápeme-li Adamův příběh jako reflexi toho, co prožil izraelský národ, pak nám to pomůže dát smysl některým detailům Adamova příběhu. Adamovou smrtí (Gn 2,17) není z tohoto pohledu duchovní smrt, ale vyhnání ze zahrady. Podobně byl i exil smrtí pro izraelský národ (viz Ez 37 - vidění o suchých kostech je metafora pro exil. Bůh zaslubuje, že kosti ožíví a přivede Izrael zpět do země). Dalším detailem dávajícím lepší smysl je Gn 4. Pokud byl Adam prvním člověkem, kde se vzali další lidé mimo zahradu Eden, kterých se měl bát Kain a z nichž si vzal ženu? Pokud ale Adama chápeme jako proto-Izrael, pak s tím nemáme žádný problém. Nicméně Dr. Enns rozpoznává uvedené souvislosti především pro Genesis 2. Genesis 1 naopak vnímá jako univerzálnější výpověď o počátcích lidstva. Tím je také vysvětleno, proč editor Genesis ponechal obě zprávy o stvoření vedle sebe. Individuální Adam izraelského národa z Gn 2 je podmnožinou univerzálního Adama celého lidstva z Gn 1. Gn 2 je autorem chápán jako text pravděpodobně starší, který byl v poexilní době zařazen za novější Gn 1.

Autor dále upozorňuje na to, že teologové dnes shodně chápou šestidenní vzorec, do něhož je zarámována Boží stvořitelství aktivita, jako reflexi pozdějšího liturgického života Izraele. Opět zde vidí spojení s výpovědí Exodu (Ex 25-31), kde je stánek (a později podobně i Šalamounův chrám) ustanoven v sedmi etapách. Podobně jako sedmkrát čteme "Hospodin řekl Mojžíšovi" - viz Ex 25,1; 30,11.17.22.34; 31.1.12 - tak v Gn 1 tvoří Bůh v sedmi dnech. V obou případech je posledním příkázáním sobota (Ex) či Boží odpočnutí (Gn). Je zřejmé, že příběh o stvoření byl sepsán někým, kdo měl na mysli izraelský chrám a rytmus týdenních sobot. Autor uzavírá: *"...tento vzorec s číslem sedm je tak dalším příkladem dokládajícím, že Izrael transformoval tradice starověkého blízkého východu pro své vlastní teologické záměry"* (str. 71).

Dostáváme se ke druhé části knihy, která je věnována především zkoumání Pavlova pohledu na Adama.

V NZ je Adam zmíněn ve dvou textech od apoštola Pavla: Ř 5,12-21 a 1 K 15,20-58. Na jejich základě se zdá, že Pavel vidí Adama jako prvního člověka, který kdy existoval, a jako příčinu univerzálního hříchu. Takové tvrzení lze jen těžko spojit s představou o vzniku života, jak nám ho předkládá evoluční teorie.

Předtím, než se autor obrací k NZ, upozorňuje čtenáře, že i když se to někomu může zdát překvapivé, nenacházíme ve SZ žádnou zmínku o tom, že by Adamova neposlušnost způsobila univerzální hřích, smrt a odsouzení. To jsou až Pavlovy argumenty. V Gn 2,17 a 3,19 je sice zmíněna Adamova smrt, ale SZ se nikde v celém svém rozsahu k tomuto tématu již nevrací, což je podivné, pokud by se jednalo o stěžejní koncept pro lidstvo. Ani samotný Adam není nikde ve SZ zmíněn (kromě jeho smrti ve věku 930 let v Gn 5,3 a v 1 Par 1,1, kde je ale uveden pouze jako výchozí bod genealogie). Další výskyty slova pak již člověka neoznačují - jméno "Adam" v Joz 3,16 je název města blízko Zarethanu a u Oz 6,7 z kontextu také podle autora jednoznačně plyne, že se jedná o geografické místo.

Dr. Enns tedy vznáší otázku: O čem je tedy vlastně příběh ze zahrady Edenu? Odpovídá dvěma příběhy: (1) příběh o Kainovi a jeho činu není nijak kauzálně spojen s Adamem. Příběh nám ukazuje, že Kain byl plně zodpovědný sám za svoji volbu, a nejednal tedy pod vlivem hříšné dědičnosti, před níž není úniku. (2) Podobně je tomu i v příběhu o potopě. Pokud by byl Adam příčinou univerzálního hříchu, pak by byl popis Noeho jako jediného spravedlivého matoucí. Pokud by navíc Adam takovou příčinou byl, pak by měl být v příběhu o potopě jistě zmíněn, ale žádnou zmínku o Adamovi v tomto příběhu nenacházíme. Jak Adamův příběh, tak oba další zmíněné příběhy tedy zdá se ukazují vždy stejný nezávislý vzorec: je dán příkaz, následuje neposlušnost a přichází její následky. Autor uzavírá, že Pavlovo použití Adama jako příčiny univerzálního hříchu nemůže být odvozeno z pouhé prosté četby příběhů z prvních kapitol Genesis.

V historii církve existují dva zcela odlišné pohledy na selhání Adama a Evy. První pochází od Augustina (4. stol.), který tvrdil, že v Adamovi zhřešili všichni lidé a jeho přestoupením došlo obecně ke změně stavu lidstva. Myslitelé východní církve z 2. stol. (Theofilus z Antiochie, Ireneus z Lyonu) naopak vidí Adama a Evu jako naivní a nevyzrálé bytosti, které měly, podobně jako děti, růst v moudrosti a dozrát postupem času k duchovní dokonalosti. Jejich hřích pak vidí jako ztrátu této jejich "dětské" nevinnosti. Dr. Enns pak poskytuje velmi zajímavou linii výkladu vzhledem k této druhé variantě skrze paralelní čtení s mudroslovnou literaturou Písma, konkrétně Přísloví. Had je v Gn 3,1 popsán jako vychytralý či mazaný (hebr. *arum*). V Př 1,4 je jako jeden z darů moudrosti uvedena chytrost pro prostoduché (hebr. *ormah*). Oba výrazy mají v hebrejštině stejný kořen *rm* a jedná se proto o stejný slovní základ. Příběh z Edenu pak lze popsat jako snahu Evy a Adama předčít svojí chytrostí vychytralost hada. Ovšem Eva vykazala v tomto případě nedostatek moudrosti ve svém "dětském" stavu, protože si měla uvědomit, že není dostatečně zralá na to, aby se mohla měřit s chytrostí (vychytralostí) hada. Získání poznání dobrého a zlého pak autor vidí jako Boží záměr, který byl určen pro Adama a Evu, ale problém příběhu z Edenu spočíval v nelegitimním způsobu, jakým se tohoto poznání snažili dosáhnout. Př. 9,10 říká "Začátek moudrosti je bázeň před Hospodinem". Adamův příběh se tak z pohledu mudroslovné literatury stává příběhem každého Izraelity.

Autor upozorňuje, že se v žádném případě takový výklad nesnaží obhájit pelagianismus (podle Pelagia byl Adam pouze špatným příkladem pro lidstvo, ale nic víc. Lidé ho nejsou nuceni následovat, ale mají plnou svobodu volby, a tedy mohou teoreticky žít bezhříšný život). Chápání příběhu Adama ze zorného úhlu moudrosti však dle Dr. Ennse žádným způsobem vůbec neadresuje, a tedy ani neneguje univerzální a nevyhnutelnou realitu hříchu a smrti a tím i potřebu Spasitele. Adamův příběh z pohledu moudrosti není nahlížen jako univerzální příběh vysvětlující lidskou hříšnost, ale jako příběh proto-Izraele. Zmíněný univerzální pohled vnáší do tohoto příběhu až Pavel.

"Pavlovo evangelium bylo jak pro židy tak pro pohany svěžím, radikálním a proti veškeré intuici jdoucím přístupem". Přesto Pavel zároveň "psal jako pisatel starověku a zcela přirozeně si uchoval řadu běžně přijímaných názorů na mnoho věcí... Byl veden Božím Duchem nikoli jako prázdná nádoba, ale jako žid prvního století". (str. 93) Jako příklad uvádí autor Pavlovo pojetí tří úrovně kosmosu - nebe nad námi, země a podzemí (viz Fil 2,10.11). A podobně jako exegeté starověku (viz apokryfy, pseudoepigrafy a svitky od mrtvého moře) i Pavel transformoval se značnou mírou volnosti dávné příběhy minulosti tak, aby mluvily do jeho současné situace. Dr. Enns tvrdí: "Poselství NZ bylo ve světě v němž vzniklo jedinečné, ale způsob, jakým se jeho pisatelé zmocňovali Starého zákona, ne" (str. 98). Proto je dle autora nutné použít stejný přístup, kterým kalibrujeme žánr Genesis skrze znalost okolních náboženských kultur, i pro interpretaci Pavla a NZ pisatelů a to tak, že pochopíme, jak k interpretaci přistupovaly kultury v prvním století.

Jako příklady jsou uvedeny výklady Adamova příběhu ze spisů Moudrost Šalamounova, Sirach, kniha Jubileí, spisy Filóna Alexandrijského, 4. Ezdráš a 2. Bárúk (str. 99-102). Každý z uvedených zdrojů vidí v Adamově příběhu něco jiného a dotváří ho podle svých potřeb a záměru, které chce sdělit svým čtenářům. Pavlův výklad Adama pak Dr. Enns vidí v podobné rovině jako jeden z příkladů takové volné a tvůrčí interpretační aktivity. *"Někteří mohou bez přemýšlení říkat: 'nestarám se o to, co tyto vykladači tvrdí, já jsem na Pavlově straně a to je ta pravda'. V jistém pohledu s tímto tvrzením souhlasím. Pavel má pravdu, ale "tou" pravdou je evangelium; Pavlův Adam je pouze prostředkem či nástrojem, skrze který Pavel komunikuje poselství evangelia. Jeho Adam tak stále zůstává produktem tvůrčího pojetí původního příběhu. V tomto smyslu není Pavlovo uchopení Adama hermeneuticky odlišné od chápání ostatních vykladačů jeho doby" (str. 102)*

Toto své tvrzení dokládá řadou příkladů z Pavlových textů, kde takový vykladačský přístup rozpoznává a z nichž je zřejmé, že se Pavel necítí nijak svázán původním významem starozákonních pasáží, které cituje. Jako příklady autor uvádí:

(1) 2 K 6,2 (citace Iz 49,8), kde Pavel "den spásy" vztahuje na čas Kristovy smrti a vzkříšení a nikoli na propuštění z Babylónského zajetí.

(2) Abrahamovo sémě v Ga 3,16.29 vztahuje Pavel na Krista, i když původní hebrejský text hovoří o zaslíbení potomstva (hebr. 'sémě' je pomnožné podstatné jméno), kterého je jako hvězd na obloze (Gn 15,5).

(3) V Ga 3,11 Pavel argumentuje, že křesťané jsou před Bohem ospravedlněni skrze víru a ne skrze zachovávání zákona a na podporu svého tvrzení cituje Ab 2,4. Tento text však mluví o spravedlnosti právě skrze dodržování zákona - Abakuk uvádí kontrast mezi svévolným jednáním Babylóňanů a jednáním spravedlivých, kteří žijí věrně podle Božích standardů, tj. podle zákona.

(4) V Ř 11,26.27 Pavel vychází z Iz 59,20 a prohlašuje, že spása přijde ze Sijónu a dokládá tím Ježíšův božský původ. Izajáš však v tomto verši naopak říká, že právě Sijón bude místem, kde se shromáždí vykoupení.

(5) Posledním uvedeným příkladem je Ř 4. kapitola, kde Pavel argumentuje, že Abraham byl spravedlivý pro svoji víru a ne pro skutky zákona (v. 13). Jedná se však o reinterpetaci původního významu textu Gn 15,6, protože Gn 15 není výchozím bodem Abrahamovy víry, tím je Gn 12,1, když byl povolán z Cháranu. A zadruhé má Abrahamův čin víry konkrétní zaměření - týká se zaslíbení potomstva. Proto ze samotného textu Gn 15 nelze extrapolovat závěry, ke kterým dochází Pavel, když tvrdí, že hříšník je před Bohem ospravedlněn bez ohledu na zákon.

Autor shrnuje k čemu jeho argumentace směřuje: "*Evangelium je prezentováno zároveň jako očekávané završení historie izraelského národa i jako neočekávaná či překvapující transformace příběhu Izraele*" (str. 104) "*Co činí Pavla tak zajímavým a občas obtížně pochopitelným, je způsob jeho používání SZ, který je ovlivněn jak starověkými konvencemi... tak jeho přesvědčením, že skutečnost ukřižovaného a vzkříšeného Ježíše vyžaduje reinterpetaci příběhu izraelského národa*". (str. 116)

Pro Pavla je Adam jednoznačně životně důležitou nejen historickou, ale zejména teologickou postavou. Je "typem" na Krista (Ř 5,14) a reprezentantem lidstva, tj. těch, kteří mají tělo (1 K 15,44-49). Proto otázku nelze vyřešit pouhým rozhodnutím, zda Adam byl či nebyl skutečnou historickou postavou. Je klíčové si uvědomit, že Pavlovo pochopení Adama je utvářeno skrze Ježíše a nikoli naopak! Z toho plyne další důležitá skutečnost, a sice, že naše pochopení toho, co je objektivní pravdou o hříchu a smrti, nezávisí na tom, zda Pavel chápal Adama jako historickou osobu, či nikoli. Pro Pavla samotného sice znamenal Adam nezpochybnitelnou historickou realitu, my bychom však podle Dr. Ennse měli Pavlova Adama chápat "*jako kulturně podmíněné vysvětlení pro to, co měl prehistorický člověk společného s příčinou vlády smrti a hříchu ve světě*".

Z uvedeného plyne závažný důsledek k výkladu Pavlových výroků o Adamovi: **to, co o něm Pavel říká, bychom neměli nezbytně chápat jako to, co zamýšlel sdělit o Adamovi ve svém textu pisatel prvních kapitol knihy Genesis.**

Autor knihy uzavírá svůj výklad slovy: "*Křesťané, kteří berou Pavlovu teologii s nejvyšší vážností, nejsou zároveň vázáni akceptovat Pavlův pohled na Adama z historického hlediska. To, jak dnes vysvětlujeme původ a vývoj lidského života, nemá vliv na naše přijetí reality lidské bídy hříchu a smrti či na Boží nečekané univerzální řešení*". (str. 135)

Závěr: Zásadním přínosem knihy Dr. Ennse "Evoluce Adama" je představení stabilního myšlenkového rámce vzhledem k interpretaci Písma, který umožňuje křesťanům akceptovat poznatky současné vědy o původu života (tj. zejména časově dlouhá období v řádech mnoha milionů let a postupný vývoj životních forem včetně člověka

ze společného předka), aniž by při tom byla ohrožena důvěra v evangelium a jeho ukotvení na stránkách Písma. Autorův vhled do Pavlovy práce s textem SZ a konkrétně do jeho použití Adamova příběhu tak vnímám jako velmi přínosný počín na poli současné moderní interpretace Písma.

CAN CHRISTIANITY AND EVOLUTION COEXIST?

"This is a bold, honest, and direct approach to the questions of origins and the interpretation of the Bible. Pete has battle scars from the journey to his conclusions in *The Evolution of Adam*, but those battles have made him increasingly sensitive to the plight of the church's struggle with science and the Bible. Here is a theologically alert, pastorally sound, and exegetically informed book that will lead us onward."

—Scot McKnight, North Park University

"The question of the historical Adam is an urgent issue in biblical interpretation and theology today. Recent developments in biology have indicated with impressive evidence that humanity does not go back to a single human couple. Does that mean that the Bible is wrong or that science is wrong? Or perhaps, as Peter Enns argues, we have been misreading the Bible. While not everyone, including myself, agrees with everything that Enns suggests, his book is an important contribution to the discussion concerning Genesis 1–2 and science."

—Tremper Longman III, Westmont College

"*The Evolution of Adam* not only reflects the evolution of evangelical understandings of Adam, but it also contributes to new perspectives on Paul and the gospel of Jesus Christ. No one concerned with the beauty, glory, and truth of the good news in a scientific world will want to miss out on this landmark book!"

—Amos Yong, Regent University School of Divinity

"*The Evolution of Adam* provides a sure-footed and engaging look at what the Bible says—and does not say—about the first man. Peter Enns, one of America's most important Old Testament scholars, provides a masterful and accessible survey of the relevant biblical scholarship from the past couple of centuries. Enns combines a deep appreciation of the Christian tradition with a courageous willingness to go where most evangelicals fear to tread. I highly recommend this book."

—Karl Giberson, author of *Saving Darwin: How to Be a Christian and Believe in Evolution*

PETER ENNS (PhD, Harvard University) teaches biblical studies at Eastern University. He was formerly senior fellow of biblical studies for The BioLogos Foundation, an organization that explores the integration of science and Christian faith. He has taught at Princeton Theological Seminary, Fuller Theological Seminary, Temple University, and Westminster Theological Seminary and has authored or edited numerous books.

Cover design: Stefan Killen Design
Cover art: *The Creation of Adam*, Canali Photobank Milan/SuperStock
iStock image © Olena Timashova

 **Brazos Press**
a division of Baker Publishing Group

Religion & Science
ISBN 978-1-58743-315-3

9 781587 433153
www.brazospress.com

Příloha 1: Shodné charakteristické prvky Genesis 1 a Enuma Eliš (str. 39)

- V obou příbězích existuje hmota nezávisle na božském duchu. Gn 1 nepopisuje stvoření z ničeho, ale uvedení pořádku a řádu do "chaosu".¹
- V obou příbězích je před stvořením temnota.
- V Enuma Eliš je symbolem chaosu bohyně *Tiamat*. V Genesis je chaos symbolizován hebrejským výrazem *tehom* (ČEP překládá jako "propastná tůň"). Tato dvě slova mají lingvistickou souvislost.
- V obou příbězích existuje světlo ještě před stvořením Slunce, Měsíce a hvězd.
- V Enuma Eliš Marduk dělí tělo zabitě Tiamat; z jedné poloviny pak formuje bariéru zadržující vody. Gn 1,6-8 popisuje oblohu ne jako zabitou bohyni, ale jako pevnou kupoli (klenbu), která zadržuje vody nad prostorem, kam původně patřily.
- V obou příbězích je pořadí stvořitelských dní podobné a zahrnuje klenbu, souš, světla i lidstvo a vše je zakončeno odpočinkem.²

Příloha 2: Shodné charakteristické prvky Gn 2-8 a Atrahasis (str. 54)

Atrahasis	Gn 2. - 8. kapitola
Zemědělství závisí na zavlažování.	Eden je napájen záplavou.
Nižší bohové (<i>Igigi</i>) původně pracovali.	Původně pracoval Jahve (vysadil zahradu).
Vyšší bohové (<i>Anunnaki</i>) se těší výsadám bohů.	Jahve má vlastní zahradu s magickými stromy života a moudrosti.
Protolidé (<i>Lullu</i>) byli stvořeni, aby pracovali namísto <i>Igigi</i> ; Lullu je stvořen z hlíny + krve bohů, kteří se vzbouřili; Lullu je implicitně nesmrtelný (absence přirozené smrti).	První lidé (<i>ha-'adam</i>) byl stvořeni, aby se starali o Jahveho zahradu; Je stvořen z hlíny + božího dechu; Je potenciálně nesmrtelný (má přístup ke stromu života).
Instituce manželství.	Instituce manželství.
<i>Lullu</i> rozhněvá bohy (protože dělá moc velký hluk).	<i>Ha-'adam</i> se vzepře Bohu (jí zakázané ovoce).
<i>Lullu</i> je potrestán: život je omezen morem, suchem a hladomorem.	<i>Ha-'adam</i> je potrestán: život je omezen vyhnáním ze zahrady, zákazem přístupu ke stromu života a těžkou prací.
Jako poslední řešení bůh Enki sesílá potopu, aby ukončil lidský hluk a redukoval přelidnění.	Jahve sesílá potopu, aby potrestal lidskou hříšnost a pročistil své stvoření.
Bůh Enki říká Atrahasisovi, aby postavil archu, a tak unikl potopě.	Jahve říká Noemu, aby postavil archu a tak unikl potopě.
Atrahasis potopu přežije a přinese oběti.	Noe potopu přežije a přinese oběti.
Bohům je příjemná vůně oběti a požehnají těm, kteří přežili; Enlil se smíří s hlučným lidstvem.	Jahvemu je příjemná vůně oběti a požehná stvoření; Jahve se smíří s hříšným lidstvem.
Na lidi je vloženo omezení: <i>Lullu</i> se stávají normálními lidmi.	Lidský věk je omezen na 120 let; <i>Ha-'adam</i> se stávají normálními lidmi.
Znamení dobré vůle bohů: vlající náhrdelník bohyně Nintu.	Znamení Boží dobré vůle: trvání ročních období a duha.

¹ P. Enns zde dodává: "Mezi teology dnes panuje obecná shoda, že konvenční překlad Gn 1,1 je chybný ("Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi"). Takový překlad implikuje "stvoření z ničeho" (ex nihilo), což nepopisuje ani Genesis ani žádný jiný příběh z blízkého východu. Genesis začíná předpokladem, že vody (propastná tůň) a země zde již existují. Bůh pak odděluje vody od vod, aby vznikla obloha a ukázala se souš. Následně pak naplňuje nebe, vody i souš rostlinami a živočichy. Proto dnes většina překladatelů chápe verš 1,1 takto: "Na počátku, když Bůh stvořil nebesa a zemi". Tímto vyjádřením je uveden verš 2, který popisuje původní stav chaosu. Jinými slovy, Gn 1,1-2 spolu popisují chaotické počáteční podmínky: "Na počátku, když Bůh stvořil nebesa a zemi, byla země pustá a prázdná a nad propastnou tůň byla tma". Božím prvním stvořitelským činem je v.3 kde začíná Bůh do chaosu zavádět řád: "Pak řekl Bůh 'buď světlo'". Gn 1 se nezajímá o původní počátek hmoty v jejím chaotickém stavu. (Str. 154) Autor tím nepopírá, že by Bůh nebyl stvořitel vesmíru, ale chce zdůraznit, že o této skutečnosti se primárně v Gn 1,1 nemluví.

² P. Enns zde píše v poznámce: Ačkoli se nejedná o paralelu zřejmou na první pohled, je v Enuma Eliš sekvence stvořitelských dní zakončena stavbou chrámu. V Gn 1 není sice o chrámu žádná zmínka, ale někteří zde vidí Boží chrám v samotném uspořádaném stvoření. Viz zejména aktuální J. Walton, "The Lost World of Genesis One" - recenze viz http://biblickestudie.cz/es/texty/PS_recenze_walton.pdf