

1. Učiňme člověka... (sv. Trojice) – (Gn 1,26)

S jedním z mnoha obtížných výroků Písma se setkáváme hned v první kapitole. Proč je tu množné číslo „Učiňme“? Vždyť Bůh je přece jen jeden! Toho už si všimli staří vykladači a vysvětlovali to nejčastěji tak, že se zde mezi sebou radí svatá Trojice. Židovští vykladači, kteří trvají na přísném jednobožství čili monoteismu, to ovšem vysvětlují jinak. Novodobí badatelé, kteří si přibližně od 19. století uvědomili, jak celé Písmo hluboce souvisí s výrazivem i představami doby, v níž vznikalo, přišli s výkladem, že prý je tento plurál zbytkem starých bájeslovných představ. Proti tomu se samozřejmě brzo objevily ostré výhrady, a tak se nad slůvkem „učiňme“ rozpoutal bojovný rozhovor. To nejpodstatnější z něho přehledně shrnuje velký německý komentář ke Genesi od Clause Westermanna, kde je také citována hlavní literatura⁵.

Nejnověji (v r. 2002) však dobře shrnul celý problém heidelberský starozákonník Manfred Oeming. Článek nazval „Vestigia Trinitatis“ (stopy Trojice) a přednesl jej v Praze 19. 4. 2002. Je tak zdařilý a informativní, že jsem se rozhodl předložit zde z něho českým čtenářům stručný výtah.

Oeming říká: „Učení o Trojici je ovšem pobiblické, v Písmu není vyjádřeno výslovně, nýbrž jen náznakově. Nejzávažnější místo je Ježíšův příkaz křtít ve jménu Otce, Syna i Ducha u Mt 28,19.“ Společně všechny tři osoby Trojice najdeme i v Ř 1,3nn; Ga 4,3nn; 1 Te 1,6nn aj. Ve Starém zákoně však nikdy; naopak se tu zdůrazňuje jedinnost a jedinečnost Hospodina, nejzřetelněji v Dt 6,4 „Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný“. To je známé Šma⁶, které považuje židovská tradice za nejzávažnější vyznání Izraele a za ústřední výrok celého Písma.

Přesto pevnou součástí křesťanského vyznání je totožnost Boha Starého a Nového zákona. Kde se hledaly ve Starém zákoně náznaky této totožnosti?

⁵ WESTERMANN, C., *Genesis 1-11* (Biblischer Kommentar I), Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1974, str. 200 (dále: WESTERMANN).

⁶ Hebrejsky „slyš!“.

1. Zvláštní plurál v Gn 1,26 naznačoval už starým vykladačům cosi jako vnitrotrojční rozhovor⁷.
2. Častý výskyt trojky či potrojnosti v mluvě o Bohu, např. tři muži u Abrahama Gn 18,2; třikrát svatý Hospodin čili trishagion u Iz 6,3; trojí oslovení adresátů v áronském požehnání Nu 6,24nn; Bůh Stvořitel tvoří nebe a zemi Gn 1,1; Duch je u toho Gn 1,2 a dílo stvoření začíná oslovením, tedy Slovem Gn 1,3; dále máme ve Starém zákoně tři známé hypostaze (zosobnění) Boží v andělu (Gn 16,7-14; Gn 22,11-18), v Moudrosti (Př 8,21-31; Sír 24), podobně v slovu či jménu.
3. Jsou tu zmínky o Synu Božím, podobném Bohu Iz 9,6; Ž 2,7; Ž 110,3. V tom všem hledali náznaky Trojice už staří vykladači. Nicméně tyto náznaky byly také popírány. Židovská a později i islámská apologetika vytýkala křesťanům „trojbožství“ (tritheismus), a tedy vlastně pohanství. Námitku znovu opakovalo filosofující osvícenství v 18. století (např. Goethe). Od 19. stol. byly pokusy odvozovat učení o Trojici z jeho starozákonních „stop“ už řídké a většinou přicházely z fundamentalistických kruhů.

Teprve v současnosti se znovu otevírá věcnější rozhovor o tomto tématu. Významní bohoslovci připomínají, že tak starou a důležitou tradici, jako je učení o sv. Trojici, nelze tak snadno shodit se stolu, jak by si byli přáli někteří historickoskeptičtí badatelé. Nevystačíme tu ovšem se statistikami slůvka „tři“ ve Starém zákoně a podobnými pouze formálními argumenty. Na to ostatně upozornil už např. Luther.

Co nám může být východiskem k nové úvaze o tomto problému? Zde shrnuji poměrně podrobný a literárními odkazy bohatě dokumentovaný text Oemingův do stručných bodů:

1. Předně je to zjištění, že Bůh přesahuje všechny naše představy a myšlenkové kategorie. Proto je nezobrazitelný (viz Desatero!), je „zcela jiný“⁸. Ale Bůh k nám zároveň přichází⁹

⁷ Viz obdobu v Gn 11,7 a u Iz 6,8.

⁸ Srov. starý obrat *totaliter aliter* – u Boha je vše radikálně jinak.

⁹ Srov. Ex 3,8 „Bůh sestupující“.

a je nám působivě přítomen ve svém jménu¹⁰; čtyřpísmenný znak JHVH se tam vykládá právě jako označení toho, kdo je nám působivě přítomen bez ohledu na akce z naší strany. Je to „Bůh s námi“¹¹, je nám tedy blízký, ba podobný. O této „podobnosti“ budeme podrobněji mluvit ve stati o Božím obrazu. Bůh je tedy – říká Oeming – nejen „totaliter aliter“ – zcela jiný, – ale zároveň „totaliter similis“ – zcela podobný. K tomu odkazuje i stánek úmluvy či přesněji stan setkávání v Ex až Nu i chrám (1 Kr 8,27).

2. Toto Boží přicházení má různé podoby. Můžeme je nazývat – sice tradičně, ale ne zcela přesně – „Boží hypostase“. Výraz „hypostase“ má totiž vlastní filosofickou minulost, která se od teologického pohledu poněkud liší. Ale název je zaveden, zůstaneme při něm. Podle Oeminga jsou to tyto zvláštní Boží projevy:

- a) andělé – přesněji „poslové“¹², původně bez stálého jména a zjevující se lidem jen pro jednu příležitost (ad hoc, např. Sd 13). Teprve později se z nich vytváří celý nebeský dvůr¹³.
- b) Mesiáš jako Boží (adoptivní) syn (Ž 2,7; Ž 18,51; Ž 20,7; Ž 78,70; Ž 89,4.21; Ž 132,17).
- c) Hospodin přebírá tituly nadpřirodních bohů, jako je sám výraz „Bůh“ (*elohim* Gn 1,1), „(Bůh) Nejvyšší“ (*el eljón* Gn 14,19.22), „Vševládnoucí“ (*šaddaj* Ex 6,3) atd. Přebírá i některé mateřské rysy (Ž 131,2 aj.), takže jako vládce řídí a sjednocuje všechno dění, dnes bychom řekli „přírodní i dějinné“, byť zřejmě poněkud jinak, jemněji a hlouběji, než jsme si to navykli představovat.
- d) Hospodin zasahuje do dějin, byť ne vždy tak, jak si to přejeme, a jak to sami dokážeme rozpoznat, ale přesto velice účinně.

¹⁰ Srov. Ex 3,14.

¹¹ Srov. Iz 7,14 a Mt 1,23 „Immanuel“.

¹² Hebrejsky *mal'akim*.

¹³ Srov. Jb 1 a Jb 2.

3. Výtěžek těchto zjištění ukazuje – říká Oeming – na obdoby ve struktuře poznávání Boha ve Starém i Novém zákoně. Oeming výslovně upozorňuje na to, jak se během celých „dějin spásy“ různé Boží aktivity a funkce zhušťují, až posléze vyústí jen do tří: je to dílo stvoření, vysvobození a posvěcení, tedy Bůh Stvořitel, Vysvoboditel a Posvětitel. A tím jsme u implicitní Trojice, u její stopy či možná spíše na cestě za její pozdější výslovnou formulací.

Oeming končí svůj článek závěrem, který zde cituji téměř doslovně (jen s malým krácením): „Starý zákon ví o vnitřní pluralitě v Bohu samém. Tím připravuje půdu pro myšlenku (či pro formulaci) Trojice. Trojiční formulace staré církve rozhodně nebyly umělým zkomplikováním Božího obrazu, nýbrž naopak vhodným zjednodušením dříve nepřehledných a mnohotvárných zkušeností s Bohem. Novozákonní trojiční víra je redukcí mnohem větší komplexnosti Boží ve Starém zákoně, je to „uspořádaný pluralismus.“ – Jde o syntézu řady aspektů: Bůh Otec se stává označením funkce stvořitelské, jeho panství nad dějinami i budoucího soudu. Syn je označením Božího slitování a Duch svatý označením pro všechny Boží aktivity ve světě, aniž by k tomu přijímal lidskou postavu. Ačkoli jsou zde, tedy mezi Starým a Novým zákonem, významné obdoby (sám bych dodal: souběh, konvergence), neměli bychom, dodává Oeming, víru v Trojici včetně jejích christologických složek považovat za pouhý důsledek náboženského života uvnitř židovství. To, že Bůh eschatologicky jedná v Ježíši z Nazareta a že v ukřižovaném a vzkříšeném Kristu zjevil nepřekonatelným způsobem svou tvář, nelze odvodit z ničeho vnitrosvětského. Je to nový Boží zásah do dějin, a tím nevysvětlitelné tajemství, které Církev vyzývá.“

V závěru svého rozboru se Oeming ještě obrací vstřícně k židovství. Říká: Přesvědčení, že Bůh Starého zákona je sám v sobě plurálově strukturován, není protižidovské. Naopak, křesťanská církev sdílí se synagogou přesvědčení, že Bůh je jediný (Ga 3,20). Křesťané i židé však společně věří, že Bůh není strukturován jednoduše, není to pouhý „jediný princip“ filosofii, ať už jej shrneme do pojmu „Láska“ nebo „Spravedlnost“ či ještě do jiného, ale jediného pojmu, ale zjevuje se jako diferencovaný, komplexní, plný napětí.

Zde bych rád k Oemingovi dodal: je „osobní“. Osobu právě nemůžeme redukovat na princip. Jakmile se o to pokusíme, stane se z „osoby“ „pojem“ a tím vlastně předmět. Před tím varuje zřetelně zvláště Martin Buber ve svém slavném arcidíle „Já a ty“.¹⁴

Oeming uzavírá svou práci konstatováním: „Že Hospodin, Bůh Izraele, zjevující se ve Starém zákoně, je tentýž, který poslal do světa svého Syna, v tom je základní shoda vši křesťanské teologie. Ale zde se cesty Izraele a církve dělí“.

Až potud tedy výtah z Oemingovy práce. Je bohatě dokumentována odkazy na starší i současnou literaturu a shrnuje přehledně, co bylo k této otázce zatím řečeno. Přesto bych zde rád jeho práci doplnil odkazem na svůj článek, uveřejněný v holandštině pod titulem „Sjema als fundament van ‚monoteïsme‘?“¹⁵. V tomto dosti odborném a lingvisticky náročném článku rozebírám vyznání z Dt 6,4 a polemizuji s často opakovaným názorem, že v něm jde o to, čemu se v evropské filosofické tradici říká monoteismus. V článku předkládám několik argumentů, vyplývajících z textu Dt 6,4:

1. Je tu závažné střídání jednotného a množného čísla ve vyznání samém. „Slyš, Izraeli“ je singulár, ale „Bůh náš“ je plurál. Jeden počet tu jakoby láme druhý a nedovoluje jej chápat pouze numericky.
2. Výraz „Bůh“¹⁶ má plurálovou koncovku. Samozřejmě je spojován s plurálem sloves, když jde o bohy pohanů, a se singulárem, když jde o Boha Izraele. Nicméně otázka plurálové koncovky zůstává. Lze ji vykládat několikerým způsobem:
 - a) Chápat ji jako plurál numerický znemožňuje závěrečné slovo vyznání „jeden“.

¹⁴ BUBER, M., *Já a ty*, Praha: Mladá fronta, 1969 (Olomouc: Votobia, 1995).

¹⁵ HELLER, J. „Sjema als fundament van ‚monoteïsme‘?“ in *Amsterdamse Cahiers voor exegese en bijbelse theologie 10*, Kampen: Kok, 1989, str. 37-44.

¹⁶ Hebrejsky *elohim*.

b) Sotva tu jde – totiž ve výrazu *elohim* – o „pluralis maiestaticus“; ten je doložen až v pozdější době.

c) Podobně nepravděpodobný je „pluralis deliberativus“, tedy rozvažující, asi jako když si řekne i dnešní jednotlivec „co teď uděláme“, jako by se radil s nepřítomnými či sám se sebou. Někteří vykladači jej sice hájí, ale jejich argumenty nejsou přesvědčivé.¹⁷

d) Proto se mi jeví jako nejvhodnější řešení pojetí exhaustivního, tedy „vyčerpávajícího“ nebo volnějším vyjádřením jakéhosi množinového plurálu. Není numerický, ale shrnuje vše, co patří do příslušné množiny, a vylučuje to, co do ní nepatří. Zde pak shrnuje vše, co k božství patří či co vznáší nárok na božství oprávněně, co je opravdu božské. Pro člověka, myslícího v kategoriích indoevropských řečí, to zní na první pohled divně, ale z hebrejštiny to lze doložit. Příklad: jednotlivý živoucí tvor je hebrejsky *chaj*, „živáček“. Plurál „množinový“, tedy souhrn všech živáčků, však nejsou jen „živáčkové“, nýbrž sám „život“, nová kvalita, vše, co je živé a tak dohromady tvoří život, ovšem nikoli jako abstraktní pojem, ale jako souhrn, množinu. Podobně *el* či *eloah* je hebrejsky bůh, ale *elohim* je souhrn všeho opravdu božského, množina všeho pravého božství, Božstvo samo ze sebe a v sobě. Stručně řečeno jde o plurál kvalitativní.

3. Proto ani závěrečné „jeden“¹⁸ není především a původně kvantitativní, tedy numerický plurál či výraz, nýbrž označení kvality. Chce a má vyjádřit jedinečnost a výjimečnost Boží. V tom se podobá známé a častěji opakované otázce „Kdo je jako Bůh?“, hebrejsky *mi-ka-el*, tj. Michal, jméno známého archanděla, který už i svým přízviskem odkazuje k Boží jedinečnosti. Otázka je řečnická, odpověď samozřejmá – zní „nikdo“.

Shrňme si vše, co bylo uvedeno, do přehledného závěru:

- I. Když Bůh říká v Gn 1,26 „učiňme“, jistě to není pouhý zde

¹⁷ WESTERMANN, str. 200.

¹⁸ Hebrejsky *echad*.

nedopatřením pozapomenutý zbytek mýtického myšlení. Proč by bylo jinde v Písmu důsledně odstraňováno a zde ponecháno? K tomu ponechat zde plurál slovesa – a to bez ohledu na jeho literárně-historický a předbiblický původ – musely vést pečlivé tradenty dobré důvody teologické či rovnou: vyznavačské.

- II. Tento důvod vidím v kontextu: Bůh se zde prezentuje jako „my“ proto, že mluví k člověku, který je také „my“, totiž muž a žena¹⁹. Podobně je to i na dvou dalších místech, kde najdeme překvapivě sloveso v plurálu, totiž v Gn 11,7 a Iz 6,8. V Gn 11,7 jedná Bůh se svémocným kolektivem zpupného lidského „my“, které si chce „učinit jméno, aby nebylo rozptýleno...“. V Iz 6,8 posílá Bůh svého proroka k nevěrnému lidu (Iz 6,9-13), tedy zase k těm, kteří jsou vlastně plurál.
- III. Vkládat do textu Gn představu, že se tu mezi sebou domlouvá sv. Trojice, jak to říkali staří křesťanští vykladači, je zde ovšem předčasné. Je-li Bůh „já“ i „my“, může se nám zjevit jako „já“ nebo jako „my“, jak sám ráčí. Na nás je, abychom pozorně naslouchali a pečlivě přemýšleli, proč zrovna zde, na tomto místě Písma, se nám takto zjevuje. Až dozraje čas, zjeví se nám „jako všechno ve všech“ (Ko 3,11).

¹⁹ Srov. Gn 5,1: „...muže a ženu stvořil je... a dal jim jméno Adam“.

2. Člověk – Boží obraz – (Gn 1,26n)²⁰

Ve všech zde uvedených pracích jsou bohaté odkazy na další literaturu. Zvláště podrobně se zabývali různí vykladači otázkou, jaký je rozdíl mezi výrazy „obraz“²¹ (také figura, socha, zobrazení nějaké věci či postavy) a mezi „podobou“²² (původně napodobenina, obrys). Významový rozdíl není velký, odborníci se stále nemohou dohodnout na tom, zdali druhý výraz „podoba“ jen vysvětluje a doplňuje první výraz „obraz“, anebo jej omezuje a ohraničuje asi ve smyslu „jde jen o napodobeninu“.

Nicméně tyto jemné otázky zde ponecháme stranou, aby nám nezastínily to podstatné: člověk je jediný tvor, stvořený „k Božímu obrazu“. To mu v očích křesťanské a před tím už i židovské tradice dodávalo zvláštní ráz. Dodnes obvykle dělíme živé tvory na lidi a zvířata, i když mnozí – u nás asi většina – už neuznává, že by člověk byl stvořen k Božímu obrazu. Znamená to, že se člověk Bohu přece jen nějak podobá a zvířata se mu nepodobají?

Jaký je rozdíl mezi člověkem a zvířetem? Přírodopisci říkají: Neveliký. Křesťané a podobně i židé odporují: Je velký, protože člověk byl stvořen k Božímu obrazu. Vycházeli při tom samozřejmě z Gn 1,26, kde se mluví o stvoření člověka. Předchází mu stvoření všeho, co se hemží ve vodě a létá ve vzduchu. To stvořil sice také Bůh svým slovem (Gn 1,20-23), ale zmínka o Božím obrazu tu není. Podobně jako není v Gn 1,24-25, kde se mluví o rozmanitých druzích živočichů, dobytka i plazů, které stvořil Bůh až šestý den, tedy v týž jako člověka. Ale pak je přerývka: Bůh si řekl: „Učiňme člověka v náš obraz...“ (v. 26). Už staří vykladači si všimli, že zmínka o obrazu se týká jen člověka, a z toho vyvodili, že člověka dělí od zvířat právě Boží obraz.

V hebrejském znění je to složitější. Jsou tam vedle sebe dvě slova: obraz a podobenství, a to několikrát a v různých vazbách. Je o tom celá literatura. Také stojí za pozornost, že hebrejšтина či

²⁰ Komentáře k tomuto úryvku: WESTERMANN, str. 201-218 (podrobné, nepřehledné); Starý zákon, První kniha Mojžíšova: Genesis; překlad s výkladem, Praha: Kalich, 1969, 24n (dále jen PĚV); ŽÁK, str. 30n.

²¹ Hebrejsky *celem*. Srov. KBL III, 963n; THAT II, 556-563; TWAT VI, 1046-1055 (plné názvy děl viz seznam zkratk).

²² Hebrejsky *demut*. Srov. KBL I, 217; THAT I, 415; TWAT II, 266-277.