

ADAM. PŘÍBĚH PRVNÍHO ČLOVĚKA V KNIZE GENESIS A V KORÁNU

MLADA MIKULICOVÁ

ABSTRAKT

V biblické knize Genesis i v Koránu je Adam představen jako prototyp člověka stvořeného z fyzických prvků a „Božího vdechnutí“ racionality. Biblické vyprávění je chronologický příběh, Korán zmiňuje pouze některé části *sparsatim* v deseti různých súrách. Genesis jakožto prolog k biblickému celku vybírá tradiční látky k dokumentaci Božích dějin spásy, zatímco Korán eliminuje všechno, co nesouvisí s centrální zvěstí o poslušnosti Bohu, pokání a modelu proroka jako zvěstovatele Boží jedinství. Témata Adamova příběhu se namnoze shodují, avšak interpretace se liší, například v otázce Božího obrazu, přijetí zla, aktivní či pasivní role Evy, genealogie a vyústění dějin.

Klíčová slova

Genesis, Korán, Adam, apokryfy, pseudoepigrafy, dějiny islámských proroků

Kniha Genesis i Korán představují Adama jako eponym člověka. Hebrejské slovo *Ādām* etymologicky souvisí s výrazem pro hlínu *ādāmā^h* a potvrzuje tak Adamův původ. Člověk je utvořen z hlíny země a země se podle obou textů stává jeho dočasným údělem, ač v sobě nese obraz blaženého ráje. Tuto základní tezi vykreslují Genesis i Korán ve zkratkovitém vyprávění s intencí, která je každému z obou textů vlastní. Nelze ovšem nevzít v úvahu skutečnost, že oba kanonické texty provedly selekci z narativního substrátu, dochovaného v mimokanonické literatuře. V oblasti intertestamentárních studií bylo v posledních dvaceti letech vykonáno mnoho ediční a exegetické práce jak v zorném úhlu židovské, tak křesťanské tradice.¹ Také

¹ Například Michael E. Stone. *A History of the Literature of Adam and Eve*. Atlanta: Scholars Press 1992. Gary A. Anderson – Michael E. Stone. *A Synopsis of Adam and Eve*. Atlanta: Scholars Press 1994; Gary A. Anderson – Michael E. Stone – Johannes

islámský výklad postavy Adama v Koránu byl na Západě zpracován podle klasických komentářů.²

Těžiště předkládané studie spočívá v literárně sémantickém pojednání primárních textů s výhledem k jejich náboženskému uchopení. Cílem srovnání je ukázat na společné základy biblické a islámské tradice o Adamovi a na několika klíčových pojmech a motivech představit specifická nasměrování obou kanonických textů.³

Adamův příběh představuje souvislé vyprávění od konce první kapitoly Genesis do konce kapitoly třetí. Rodokmen vyplývá ze zmínek ve čtvrté a páté kapitole. Jako první člověk je Adam otcem lidského pokolení. Starozákonní chronologie začíná jeho příběhem a pokračuje v linii jeho potomků tak, aby vynikly dějiny Boží smlouvy, které vedou k Mojžíšovu zákonu a starozákonními dějinami k Nové smlouvě skrze Ježíše Krista. Korán na několika místech uvádí výňatky Adamova příběhu, nezná však chronologii ani linii vývoje Boží smlouvy. Chybí rodokmeny a Adam stojí v řadě koránových proroků proto, že k němu promlouval Bůh a vedl ho k poslušnosti (*islām*) jako mnohé další až po Muhammada; Adam je proto modelem všech jednotlivců lidského rodu. Spojníci mezi biblickým a koránským příběhem představuje široký proud mimobiblické literatury: *Knihy o Adamovi*, henochovská literatura, *Knihy jubileí*, *Midraš Raba* ke Genesis, palestinské targúmy *Pentateuchu* a četné další odezvy z egyptského, palestinského a syrského prostředí, zejména oblíbená *Jeskyně pokladů*.⁴

Tato vyprávění o Adamovi se zrcadlí jednak v uvedených koránských fragmentech, především ale v islámské tradici – hadíthech, které do kanonických výkladů vnášejí vnější, mimokoránské látky.

Tromp. *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*. Leiden: Brill 2000; Dexter E. Callender. *Adam in Myth and History: Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*. Winona Lake (IN): Eisenbrauns 2000. V lednu 2014 proběhla v Lausanne konference o starověkých a středověkých tradicích o Adamovi a Evě.

² Brannon Wheeler. *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*. London: Continuum 2002; Muhammad Abdel Haleem. *Understanding the Qur'an: Themes and Style*. London: Tauris 1999, s. 125–137.

³ Cituji na základě hebrejského a arabského textu. Kurt Elliger – Wilhelm Rudolph. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 4. vyd. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1990. *Al-Qur'an al-karim bil-rasm al-'uthmani*. Dimashq: Dār al-ma'rifa 2005.

⁴ Carl Bezold. *Me'arath Gazzē. Maghārat al-Kunūz*. Syrský a arabský text. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1885. Margaret Dunlop Gibson. *Apocrypha arabica. Kitāb al-mağāll*. Studia sinaitica 8. London: C. J. Clay and Sons 1901. Antonio Battista – Bellarmino Bagatti. *La Caverna dei Tesori*. Jerusalem: Franciscan Printing Press 1979. Anglický překlad Ernest A. Wallis Budge. *The Book of the Cave of Treasures*. London: Religious Tract Society 1927.

Mnohé relevantní hadíthy o Adamovi jsou zaznamenány v klasických komentářích Koránu (Tabarí, Ibn Kathír). Širší a méně jednotný interpretační záběr představují středověké sbírky zvané *Příběhy proroků* (*Qiṣaṣ al-anbiyā*).⁵ Koránské verše jsou v nich uspořádány a doplněny o výroky, výklady a příběhy tradované od proroka Muhammada nebo od jeho blízkého okruhu (*ṣaḥāba*), aby vznikla chronologická struktura Adamova portrétu, do značné míry shodná s obsahem knih o Adamovi. Židovské a islámské komentáře pozoruhodně ukazují na společné prvky ve vývoji úvah o původu člověka a jeho determinacích, zatímco křesťanští exegeti se v příběhu Adama a Evy zaměřují na téma vykoupení člověka z prvotního, dědičného hříchu skrze druhého Adama – Krista.

Následující pojednání je strukturováno podle shodných témat Adamova příběhu, řazených v biblickém sledu s přičleněnými koránskými zlomky. Vzniklá tematická linie reflektuje stvoření a zajištění člověka, stvoření ženy, Adamovo pojmenování světa, pobývání v rajske zahradě, provinění prvních lidí a vyhnání z ráje. Téma klanění andělů a ďáblova vzdoru kniha Genesis nepojednává, v Koránu je však zásadní. Naopak pro Starý zákon má klíčový význam Adamova genealogie a skutečnost jeho smrti, které Korán opomíjí. Adamův příběh v Genesis a Koránu je doplněn o relevantní materiál z intertestamentární tradice, kde se ukážou záměry kanonické selekce, vedoucí k odlišným teologickým důrazům.

Stvoření člověka

V obojím textu Bůh oznamuje úmysl stvořit člověka – v Genesis neadresně, v Koránu andělům. Subjektový plurál „udělejme“ (*na‘aseh* Gn 1,26) působí v kontextu Starého zákona překvapivě, zatímco v Koránu je *plurale majestatis* naopak obvyklou formou Boží řeči; jednu z výjimek představuje verš v druhé sůře: „udělám na zemi nástupce“ (Q 2:30). V jiné zmínce je ovšem už plurál: „stvořili jsme vás...“ (7:11). Syrská křesťanská *Jeskyň pokladů* explikuje plurál „podle naší podoby“ vzhledem k Boží Trojici – posluchači jsou však andělé. Poetická

⁵ Nejznámější sbírky sestavili Aḥmad b. Muḥammad al-Tha‘labī (11. st.), Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Kisā‘ī (12. st.) a zejména ‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Ibn Kathīr (1301–1373), jehož kniha je souhrnem předchozích a obsahuje mnoho dalších podrobností především z izraelské tradice. Ibn Kathīr. *Qiṣaṣ al-anbiyā*. 2. vyd. Bajrūt: Dār Ṣādir 2003.

pasáž o zformování člověka z prvků prachu, vody, větru a ohně⁶ vyplňuje mezery v biblickém i koránském příběhu. Zdůrazňuje páteční den, stejně jako *Kniha jubileí* (III 1)⁷ a islámská tradice.⁸ Zatímco v Genesis stvoření člověka uzavírá stvoření světa, koránské zlomky portréty Adama v osamělé jedinečnosti, analogicky k jedinstvu Boha, jak vyjadřuje také aramejská parafráze Adamova stvoření: „jediný na zemi, jako je jediný Bůh na nebi“ (*Neofiti* III 22).⁹ Hebrejský výraz pro člověka *ādām* lze chápat jednak jako druhové apelativum o lidském rodu, jednak jako vlastní jméno hrdiny příběhu. V Koránu je Adam (*ādam*) pouze vlastní jméno otce lidského pokolení.

Hebrejské *ādām* odkazuje na stvoření z hlíny (*ādāmāh*). Terminologie aktu stvoření navozuje obraz hrncíře: uhníst (h. *j-c-r*), vytvořit (ar. *ch-l-q*), urovnat/uhladit (ar. *s-w-j* II), z hlíny (h. *ādāmāh*), bláta (ar. *hamā*), prachu (h. *āfār*), suchého jílu (ar. *šalsāl*). Tyto zemité výrazy stojí v kontrastu s Božím vdechnutím (h. *n-f-ḥ*, ar. *n-f-ch*), které Genesis explicitně spojuje s životem (*nišmat ḥajjīm* „dýchání života“). Rabínská literatura rozšiřuje akt stvoření o starověkou teorii živlů, jež je přijatelná i v islámském hadíthu. Súra 15:28 zmiňuje tělo „z jílu a bláta“ (*šalsāl, hamā*) stejně jako *Talmud* (*Sanhedrin* 38b).¹⁰ Hadíth pak rozvíjí úvahu o druzích hlíny (*adjām*), kterou anděl přinesl z různých míst země: červenou, černou, světlou, dobrou i špatnou.¹¹ Odtud je krok k etnografickým, etickým a zeměpisným spekulacím.¹² Genesis

⁶ Bezold. *Me'arath Gazzé*, s. 10.

⁷ Řecký text Robert H. Charles. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press 1913. Anglický překlad James Charlesworth. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Oxford: Clarendon Press 1913, reprint Garden City: Doubleday 1985. Zdeněk Soušek (ed.). *Knihy tajemství a moudrosti II*. Praha: Vyšehrad 1998, s. 15–152.

⁸ Ibn Kathīr. *Qišaš*, s. 26.

⁹ Alejandro Díaz Macho. *Neophyti I. Génesis*. Madrid – Barcelona: Consejo superior de investigaciones científicas 1968. Francouzský překlad Roger Le Déaut. *Targum du Pentateuque I. Genèse. Sources chrétiennes* 245. Paris: Cerf 1978, s. 96.

¹⁰ Michael L. Rodkinson. *Babylonian Talmud*. Boston: The Talmud Society 1918; Isidore Epstein. *The Babylonian Talmud*. 2. vyd. London: Soncino 1961.

¹¹ Ibn Kathīr. *Qišaš*, s. 22.

¹² *Sanhedrin* 38a; Gn Raba 8. Harry Freedman – Maurice Simon. *Midrash Rabba I. Genesis*. 3. vyd. London: Soncino 1961. Raši uvádí, že Bůh nasbíral prach ze čtyř směrů země (Berešit 2:7) v analogii k řecké tradici o Adamově akronymu *Anatolē – Dýsis – Arktos – Mesembria*. (2 Hen 30,15; Sybillina proroctví III 24–26). Johannes Geffcken. *Die Oracula Sybillina*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1902. Zdeněk Soušek (ed.). *Knihy tajemství a moudrosti I*. Praha: Vyšehrad 1995, s. 185–201. Hebrejský akronym sestává z tělesných komponent: *āfar* – prach, *dam* – krev, *marāh* žluč (Sota 5a).

i Korán však v tomto ohledu zůstávají strážlivě stručné. Souvislost s hlínou je v Genesis vyslovena pouze nepřímou: „nebylo člověka (*ādām*), který by zemi (*ādāmāh*) obdělával“ (2,5); „vrátíš se do země (*ādāmāh*), neboť z ní jsi byl vzat“ (3,19). V Koránu zůstává původ Adamova jména neobjasněn; pro jeho prorockou funkci nemá význam.

Bůh stvořil člověka jako muže a ženu (Gn 1,27), přesněji „v mužském a ženském rodu“ (*zāchār, n^eqēwāh*). Genesis i Korán zdůrazňuje množení lidského rodu z tohoto biologického páru: množte se (*r^evū* Gn 1,28), množství mužů a žen (*riḡāl – nisā'* Q 4:1).

Stvoření člověka k Boží podobě (*b^e-šalmēnū, ki-d^mmūtēnū* 1,26) Korán nemůže připustit. Výraz „dali jsme vám podobu“ (*š-w-r* II) je v 7:11 chápán jako párové synonymum k „stvořili jsme vás“ (*ch-l-q*), jakkoli kořen *š-w-r* implikuje podobu. Starověká židovská literatura o Adamovi panegyricky opěvuje Boží obraz v něm. „Když Bůh vdechl do Adama dech života, dostala jeho tvář Boží podobu“ (*Vita Adae et Hevae* 13.2).¹⁵ „Jeho oči zářily jako slunce a tělo jiskřilo jako hvězdy“ (*Jeskyně pokladů*).¹⁴ „Podobal se andělu, velebný a slavný, převyšující ostatní tvory na zemi, měl nad nimi vykonávat vládu“ (2 Hen XXX 10–12). I podle Genesis Bůh ustanovil člověka k vládě nad tvorstvem (1,28). Z textu Koránu se dovozuje úkol člověka dbát o Boží právo ve světě z pojmu *chalīfa fil arḍ* jako „Boží zástupce na zemi“ (2:30 a jinde).

Dramatické spojení těla a ducha kulminuje ve Filónově oslavě lidské mysli: „člověk s tělem stvořeným z kusu hlíny a nestvořenou, Bohem vdechnutou duší stojí mezi nebeskou a pozemskou sférou, podobou zvířeti tělem, myslí (*logos*) však Bohu“ (*De opificio mundi* XXIII 69).¹⁵ Také Raši definoval člověka jako jednotu dvou protikladů – zemského a nebeského, těla a duše, obdařené rozumem a řečí (*Berešit* II 7). Korán, který zdůrazňuje Boží vzdálenost od tvorů a nesourodost s nimi, spíše tematizuje nedostížné Boží vědění a Adamovu schopnost se nechat poučit. Adam jako model člověka má větší důstojnost než ostatní tvorové, protože byl stvořen přímo „Boží rukou“¹⁶ a ustanoven

¹⁵ Konstantin von Tischendorf. *Vita Adae et Hevae*. Leipzig: Mendelssohn 1866, reprint Hildesheim: Olmos 1966. Život Adama a Evy v Zdeněk Soušek (ed.). *Knihy tajemství a moudrosti II*. Praha: Vyšehrad 1998, s. 343–363.

¹⁴ Bezold. *Me'arath Gazzē*, s. 12–14.

¹⁵ Leopold Cohn (ed.). *Philonis Alexandrini opera I*. Berlin: Reimer 1896, reprint De Gruyter 1962, s. 1–60. Anglický překlad Charles D. Yonge. *On the Creation*. The Works of Philo Judaeus, sv. 1. London: H.G. Bohn 1854.

¹⁶ Výklady Koránu jmenují čtvero výsad, jimiž Bůh poctil člověka nad anděly: byl stvořen přímo Boží rukou, přijal Boží dech, Bůh ho naučil všechna jména, a nakonec

jako správce Božího stvoření. Podobnost Bohu na základě *logu*, jak formuloval Filón, vede ke křesťanské definici Božího *logu* a Boží podoby v Kristu a jeho vtělení.

Stvoření ženy

Člověk je chápán ve svém podvojném bytí jako muž a žena. Takto tvoří sounáležitý pár. Oba kanonické texty uvádějí stvoření jednoho prvního páru prarodičů lidského rodu. Výrazy pro muže a ženu jsou biologické: mužská a ženská přirozenost – *zāchār, n^eqēvā^h* v Gn 1,27 a *dhakar, unthā* v Q 49:13. Podle Genesis je důvodem stvoření ženy Adamova osamělost: „není dobře, že je sám“ (2,18). Písmo tím navazuje na epizodu o defilé všech tvorů, jimž však člověk není roven a nemůže s nimi navázat hlubší společenský vztah. To vyjadřuje poněkud enigmatický výraz „pro Adama se nenašel společník, který by byl při něm“ (*'ēzer k^e-negdo* 2,20). První biblická definice ženy je *'ēzer*, „spojenec“ pro život, společník po boku.¹⁷ Druhá definice je biologické rozlišení *n^eqēvā^h* (1,27), třetí určení naopak vyjadřuje totožnost lidské osoby: kost z mých kostí, tělo z mého těla (2,23). Čtvrtý výraz ukazuje na jednotu a korelaci: v hebrejštině je slovo „žena“ derivátem slova „muž“ (*īš – iššā^h* 2,23), obojí od původního kořene *'n-š* „člověk“. Páté pojmenování je jméno Eva (*chawwā^h* 3,20), které však má i obecný význam „dávající život, matka“.¹⁸ Podle knihy *Henochových tajemství* Bůh nazval ženu na Adamův návrh „matka, což je význam jména Eva“ (2 Hen XVI). Stejně vykládá jméno *chawwā^h* biblický verš: „stala se matkou všech živých“ (*ēm kol-ḥāj* 3,20), ačkoli „všechno živé“ nutno vymezit jako lidský rod. Podle arabské tradice je jméno přechýlenou formou Adamovy charakteristiky: má jméno „Živá“ (*Hawa*), „protože byla stvořena z Živého“.¹⁹

V Koránu je žena definována jako „druh do páru“ (*zauḡ*). Slovo samo o sobě označuje pár.²⁰ Druhý používaný výraz v příběhu je výše zmíněné *unthā* o ženské přirozenosti (Q 49:13). Korán spíše zdůraz-

přikázal andělům, aby se tomuto dílu poklonili (Ḥasan z Baṣry a jiní). Ibn Kathīr. *Qīṣaṣ*, s. 11.

¹⁷ Slovo *'ēzer* znamená „pomoc“, ač z narativních kontextů vyplývá, že jde o spojení po boku bojovníka (1 Král 20,16 a jinde), tedy osudový vztah.

¹⁸ Jméno od faktitivního stupně kořene *ch-w-h*, být živý.

¹⁹ Ibn Kathīr. *Qīṣaṣ*, s. 13.

²⁰ Běžný arabský termín pro manželku je tvar feminina *zauḡa*.

ňuje biologické rozlišení prarodičovského páru než druhovou jednotu člověka ve dvojím pohlaví. Jméno Eva v příběhu Koránu chybí, stejně jako vyprávění o jejím stvoření z muže.

V židovských výkladech se objevuje novoplatónská myšlenka o původní bytostné jednotě muže a ženy a jejich pozdějším rozdělení: Adam byl původně stvořen s dvěma tvářemi, mužskou a ženskou (*Gn Raba* VIII 1; *Berešit* I 27).²¹ Mýtus o androgynii a dvojí tváři nemá pro biblickou ani koránskou antropologii význam, spíše je zdůrazněno sekundární stvoření ženy z muže, jak je vyjadřuje hebrejské přechýlení *iš – iššāh*. Filozofickou úvahu o obecné ideji člověka zastihuje praktický, realistický pohled na základní rozlišení muže a ženy, který zvláště vyniká ve stručné expozici Koránu. Pro biblický i islámský výklad mají klíčový význam výpovědi o párové jednotě muže a ženy a o vzájemné pevné vazbě rodičovské dvojice.

Adam dává jména

Genesis i Korán předvádí mnohost stvoření a výsadu člověka pozorovat je, chápat a pojmenovávat – tím se odlišuje od tvorů, kteří před ním defilují a nechají se „zpracovat“. Díky výsadě pojmového myšlení a řeči je Adam aktivním aktérem, nadřazeným pasivnímu tvorstvu. Podle Genesis Bůh nechal pojmenování stvořeného na Adamovi: „přivedl je, aby viděl, jaká jim dá jména“ (2,19). V Koránu je to Bůh, který jediný zná „všechna jména“ a ze svého rozhodnutí je Adamovi sdělí (2:31). Není však zřejmé, čí jména se Adam naučil. Komentáře proto spekulují, že to mohou být názvy zvířat a ostatních stvořených věcí, jména andělů, nebo jména budoucích pokolení (Tabarī k 2:33).²² Tak vyniká role Adama jako praotce a proroka celého lidstva. Starověké zdroje opatřují motiv dalšími podrobnostmi: Bůh svolal všechna zvířata, plazy i ptáky a předvedl je před Adama, který jim dal jména; nato ho Bůh ustanovil vládcem nad stvořením (2 Hen LVIII 2–4).²³ Biblická verze detaily opomíjí a nechává vyniknout postavě nadřazeného,

²¹ Filón v traktátu *De opificio mundi* (XXXIII 76) definuje pojem „člověk“ (*anthrópos*) jako zastřešující pro obojí formu, mužskou (*andros*) a ženskou (*gyné*), tedy analogicky k hebrejskému *ādām* a výrazům pro maskulinum (*zāchār*) a femininum (*nēqēvāh*).

²² 'Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr al-Ṭabarī (838–923). *Ġāmi' al-bajān fī ta'wīl āj al-Qur'ān*. 26 sv. Al-Qāhira: Dār Haġar 2001. Ibn Kathīr. *Qīṣaṣ*, s. 11.

²³ Také Jeskyně pokladů. Bezold. *Me'ārath Gazzē*, s. 14.

jedinečného tvora. Koránský zlomek zase zdůrazňuje Boží svrchanost a jeho nepochopitelné rozhodnutí vyvýšit Adama nad anděly. Zdůvodnění lze nalézt u Filóna: v Adamově schopnosti pojmenovávat věci se zračí Boží moudrost a vláda nad nimi, kterou Bůh svěřil člověku jako svému zástupci: „byl ustanoven jako zástupce (*hyparchos*) jediného Krále“ (*De officio mundi* XXIX 88). Výklad souznívá s islámskou interpretací pojmu *chalífa* jako „zástupce na zemi“ (2:30).²⁴

Ať už je skutečnost pojmenování jevů intimním setkáním mezi Bohem a člověkem jako v Genesis, nebo je zarámována obdivným zástupem andělů jako v Koránu, obojí linie představuje pojmové myšlení člověka jako Boží dar. Jím se člověk „zmocňuje“ ostatních stvořených věcí a může s nimi zacházet: „má nad nimi vládu“. Poznáním a komunikací se odlišuje od ostatních, tyto schopnosti dávají člověku jeho zvláštní důstojnost. V obou kanonických textech je však jasné, že původcem pojmenování, stejně jako stvoření, je Bůh.

Klanění andělů, Satanův vzdor

Epizodu o klanění andělů Starý zákon neuvádí. Boží rozhovor se Satanem se v jiném kontextu objevuje v proscénium ke starozákonní knize Job (1,6–12 a 2,1–7), kde se nejedná o poklonu člověku, ale o jeho strastiplnou zkoušku. Koránské zlomky (2:34; 15:28–31; 7:12) navazují na epizodu o pojmenování a na základě této Bohem naučené dovednosti rozvíjí vlastní příběh o Božím příkazu a Satanově neuposlechnutí. Satan-Iblís zdůvodňuje svůj vzdor hierarchicky: člověk je z hlíny, Satan z ohně, lepšího a úctyhodnějšího původu. Arabská tradice se zaujetím rozvíjí Iblísovu charakteristiku: džin, stvořený z ohně, vzatý do nebe jako zajatec po andělském vítězství nad ničiteli země, byl svržen, když pyšně neuposlechl Boží příkaz.²⁵

Genesis, stejně jako kanonický text Starého zákona, se angelologií blíže nezabývá. Andělskou historii jako nebeské proscénium pozemských dějin uvádí v podrobnostech henochovská literatura. Anděl Sata-nael, byl pro svou dřívější vinu svržen do nižšího nebe, ač mu zůstala mimořádná schopnost vidět dobré a zlé (2 Hen XXXI 3–5). V knihách o Adamovi ďábel vysvětluje důvod své nenávisti – kvůli němu byl

²⁴ Akuzativní *chalífatan* v 2:30 však také lze chápat příslovečně: jako pokolení jedno za druhým: „generations after generations“. Al-Hilālī. *The Noble Qur'an*, s. 7.

²⁵ Ibn Kathīr. *Qīṣaṣ*, s. 11–12.

svržen na zem, když odmítl poklonu: „Nebudu se mu klanět, protože je mladší než já, spíš on by se měl poklonit mně“ (*Vita Adae* XII–XVI). Podobně vypráví *Jeskyně pokladů*.²⁶ Židovský midraš spekuluje o žárlivosti andělů vůči novému tvoru na základě jiných jednotlivých výroků z Písma: „Co je člověk, že na něho myslíš? Tvor plný lži, nenávisti a boje...“ (*Gn Raba* VII; *Berešit* I 26). Komentátor Koránu však vykládá, že obdiv andělů k Božímu výtvoru není projevem poddanosti člověku, ale poslušnosti Božímu příkazu (Tabarí k 2:32). Zatímco Korán pojednává tematiku andělských bytostí poměrně skrovně a strážlivě, návazná literatura líčí andělský svět s očividným očarováním. Koránský text stojí na pomezí mezi biblickou eliminací angelologické a démonologické tematiky a mezi její středověkou přebujelostí.

Korán na více místech opakuje motiv Božího příkazu k andělům a Iblisova vzdoru. Tato předehra tvoří logický podklad k události svedení prvních lidí. Iblís na rozdíl od biblického hada má pevně stanovené rysy: jméno a rodové určení – džin. Skutečnost, že dějiny člověka začínají před jeho stvořením a že jsou podmíněny děním v mimolidských sférách, snižuje význam člověka ve srovnání se starozákonním pohledem. Podobně jako v mýtu je člověku podle Koránu vyhrazena dolní rovina vesmíru, kde se jeho svět prolíná se světem duchovních bytostí – džinů a andělů. Absence tohoto vyprávění v knize Genesis dokládá soustředěný důraz na bezprostřední jednání Boha s člověkem.

Zahrada: strom života a strom poznání

Podle obou textů Bůh umístil člověka do podivuhodné zahrady, v níž jsou pro něj dokonale zajištěny životní podmínky: vodní zdroj, ovoce, stín. Adamovi je dovoleno ovoce všech stromů: „ze všech stromů v zahradě smíš jíst“ (Gn 2,16), „jezte, co vám libo“ (Q 7:19; 2:35). Jeden strom je jim však zakázán: „ze stromu poznání dobra a zla nejez“ (Gn 2,16), „nepřibližujte se k tomuto stromu“ (Q 7:19; 2:35).²⁷ Bůh, který je autorem zahrady, dává k dispozici všechno, s jedinou tabuizovanou výjimkou. Stanovuje mez lidské „libosti“. Důvod tohoto omezení není sdělen, ačkoli se naznačuje souvislost se zlem a smrtí: abyste nespáchali zlo (Q 7:19; 2:35), abyste nezemřeli (2,17 a 3,3).

²⁶ Bezold. *Me'arath Gazzé*, s. 16.

²⁷ Eva v Gn 3,3 referuje: „ani se ho nedotýkejte“.

Genesis líčí zahradu s množstvím ovocných stromů a čtyřmi řekami. Jméno Eden (*'ēden*) implikuje hojnost a příjemnost²⁸ a etymologicky odpovídá babylonskému *idinū*, které označuje zavlažovanou rovinu.²⁹ Člověk má za úkol o zahradu pečovat. Korán v pasážích o Adamovi podrobnosti o zahradě neuvádí. Je však zřejmé, že se jedná o neobyčejné místo, kde Adamovi a jeho ženě nebude nic scházet (20:118–119). V jiných částech Koránu jsou obšírně popisovány rozkošné zahrady (*ġannāt*) budoucího blaženého života spravedlivých se stinným stromovím, tekoucími proudy vod, lahůdkami a nápoji, měkkými pohovkami a černoookými kráskami.³⁰ Biblický Adam dostává za úkol obdělávat a chránit zahradu (2,15), zatímco v Koránu je darována jako místo hojnosti, kde stačí pouze jíst (7:19).

Podle Genesis roste uprostřed zahrady strom života a strom poznání dobra a zla (2,9). V průběhu vyprávění je zřejmé, že jde o dva různé stromy (3,22), ačkoli člověku je jmenovitě zakázán strom poznání dobra a zla (2,17). Blíže neurčené pojmy „dobro“ (*tôv*) a „zlo“ (*ra'*) jsou ve starozákonním kontextu srozumitelné jednak v kosmickém rozměru, jak ukazuje Boží evaluace díla stvoření v první kapitole Genesis („bylo to dobré“ 1,10 a jinde), jednak rozměru etickém, kde „dobro“ je definováno spravedlností (*sedeq*), poslušností Božímu ustanovení (*mišpāt*) a řádu (*mēšār*), jimiž je člověk vázán vůči Bohu (Př 2,9 a jinde). Arabské *ẓulm* ve formulaci „abyste nespáchali zlo“ (7:19)³¹ postihuje právě onu etickou nedostatečnost – neposlušnost a vzdor vůči Bohu. Slovo ovšem etymologicky souvisí s temnotou (*ẓulma*) jako protikladem světla. Z ďáblových slov v Koránu (20:120) vyplývá, že zakázaný strom je jeden a že zajišťuje věčné trvání (*chuld*) a nekončící vládu (*mulk*) – obojí pojem je Božím atributem.

Z rozmanité intertestamentární literatury vystupují další kontury příběhu. Bůh umístil Adama do zahrady Edenu, aby tam Adam zachovával jeho příkázání (*Neofiti* II 15). Poslušnost jako by byla Božím záměrem a Adamovo přebývání v ráji zkouškou, zda obstojí a nepřestoupí

²⁸ Jinde ve Starém zákoně bývá toto slovo v plurálu (*'ēdānim*) o hojnosti a lahodnosti: „proud hojnosti“ (*naḥal 'ēdanēchā* Ž 36,9), rozkošné stromoví (*'acē 'ēden* Ez 31,9).

²⁹ Původně sumerské É.DIN, známé z Gudeova válce jako jméno zavlažovacího kanálu (Gudea 753 A, kol. 27, ř. 21) [2013-04-18]. <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/c217.htm>>.

³⁰ Q 18:31; 47:15; 56:11–24 aj.

³¹ Hrbkův překlad: „... abyste se nestali nespravedlivými“ (*takūnā min al-ẓālimīn*). „Přestoupili byste příkaz svého Pána, spáchali čin, který není dovolen“ (al-Ṭabarī k 7:19).

zákaz. Motiv zkoušky poslušnosti je zásadní pro učení Koránu. Bůh pozoruje nejen první dvojici v Zahradě, ale všechny lidi na zemi, aby viděl, zda mu zcela důvěřují (4:1; 41:40).⁵² Podle židovské tradice je Boží zahrada místo *Tóry*, stvořené dříve než svět (Jerušalmi 2.15; *Neofiti* III 24),⁵³ mezi dvěma cheruby tu spočívá Boží přítomnost (*šechinā*),⁵⁴ zde Adam „viděl anděly a nehasnoucí světlo“ (2 Hen XXXI 1–2) a jedl „andělský pokrm“ (*Joma* 75b; *Vita Adae* IV 2).

Gnostický tón andělského života Genesis i Korán eliminují, aby nerušil zásadní výpověď o Boží moci a lidském provinění. Genesis dává vyniknout stromu poznání dobra a zla, který je člověku zakázán jako smrtonosný. Strom života zůstává ve stínu prvního, věčnost není tématem. V Koránu je to právě strom věčnosti, k němuž se člověk nemá přiblížit. Zlo, které by tím způsobil, je *zulm*, nevděčná neposlušnost vůči Božímu příkazu. Také zahrada představuje samostatnou skutečnost: je zdrojem hojnosti, zajišťuje pokrmy, nápoje a oděv. Hadíth ji v plurálovém pochopení (*ğannāt*) barvitě líčí jako odměnu pro věřící při Posledním soudu, do jisté míry ve shodě s lidovým středověkým obrazem ráje – persko-arabské synonymum *firdaus* zastřešuje obojí.⁵⁵ Podle křesťanské interpretace v *Jeskyni pokladů* má Zahrada transcendentní charakter: vyvýšená nad středem světa se stromem života – Kristova kříže je obrazem Boží církve.⁵⁶

Provinění

Příběh vyznívá v obecných rysech shodně: had (Genesis) či ďábel (Korán) vnukne lidem, aby pojedli ovoce ze zakázaného stromu. Vysloví přítom lákavou myšlenku, že by člověk mohl překročit svou lidskou přirozenost: „budete jako Bůh, znát dobré a zlé“ (Gn 3,5), „stanete se anděly, budete nesmrtelní“ (Q 7:20). Poté, co pojedí, místo slíbeného se jim ukáže jejich nahota, takže se začnou zakrývat listím. Slovní formulace se však značně odlišují. Ve vyprávění Genesis je svůdcem lidí had (*nāḥāš* 3,1 a dále). Korán jmenuje ďábla (*šajtān* 7:20 a dále) a jeho

⁵² Důvěra (*taqwā*) je od Adama povinností lidí vůči Bohu (al-Ṭabarī k 4:1).

⁵³ Le Déaut. *Targum*, 87 a 98.

⁵⁴ Neofiti II 15 a *Jeskyně pokladů* (Bezold. *Me'ārath Gazzē*, s. 22).

⁵⁵ Původně avestské *paiṛi-daēza*, obezděná zahrada, se v helénské době užívalo o královských parcích s ovocným stromovím a zvířaty (aram. *pardaisa*, ř. *paradeisos*). V Novém zákoně *paradeisos* odkazuje na nebeský ráj (Lk 23,43).

⁵⁶ Bezold. *Me'ārath Gazzē*, s. 22.

projev charakterizuje jako našeptávání (*waswasa*). Biblický had-ďábel klame, že lidé mohou být jako Bůh, Korán z podstaty své zvěsti nenaznačí žádné ztotožňování člověka s Bohem: mohou se stát nesmrtelnými anděly. Biblické označení Boha plurálovým slovem **lohim* (3,5) umožňuje chápat větu ve smyslu „byli byste jako bohové“, jak ostatně zní i řecký překlad (*hós theoi*), a interpretovat ji podobně jako Korán: mohli byste se stát nesmrtelnými jako andělé.

Ve starozákonním příběhu je prostřednicí provinění žena: „vzala si z jeho plodů a jedla a dala svému muži a on jedl také“ (Gn 3,6). Korán úlohu ženy eliminuje docela, neboť ďábel hovoří k oběma a oba ho poslechnou: „svedl je klamnými řečmi“ (7:22). Provinění je typizováno jen stručně a nemá být předmětem další spekulace. Odlišný přístup se jeví také v pojmenování důsledku viny. Zatímco Genesis pouze konstatuje nahotu obou (*‘erumim* 3,7), Korán označuje jako „zlé věci“ (*sau’āt* 7:22) jejich odlišné pohlavní znaky. Je to zřejmě jednoduchá, populární interpretace biblického pojmu „poznat zlo“. Ve starozákonním smyslu je inkriminované zlo vina neposlušnosti Božímu příkazu, jež se stává červenou nití dějin Izraele a klíčovou premisou novozákonní nauky o vykoupení. Korán však zdůvodňuje, že Adam překročil Boží nařízení proto, že na něj zapomněl (*nasija* 20:115). Když se rozpomněl a projevil lítost, Bůh mu odpustil. Tato teze reinterpretuje reálné zlo v člověku ve prospěch modelu „čistého“ Božího proroka.

Adamovská literatura popisuje tuto epizodu s peripetemií, které nejsou pro cíle kanonických textů podstatné. K vysvětlení vztahu mezi ďáblem a hadem se vypráví, jak se Satan skryl za podobou hada, aby se dostal do ráje a mohl promluvit na Evu.³⁷ Množství exegetických úvah se týká motivu nahoty. Některé adamovské texty a s nimi i arabská tradice uvádějí, že Adam a Eva byli původně oděni světlem (*‘ór*) spravedlnosti, takže neviděli svou nahotu, světlo však zmizelo, když přestoupili Boží příkaz.³⁸ Pro život na zemi dostali namísto záře „oděv cti“ (*l’vúšīn d-’óqar*) k zakrytí těla (Jerušalmí III 21) – „oděv zbožnosti (*taqwā*)“ podle Koránu 7:26 a islámského výkladu (Tabarí k 7:23). Gnostický prvek božské záře kanonické texty eliminují jako nenáležité božské atributy. Oděv „cti“ neboli „zbožnosti“ definuje civilizační přioděnění jako nutný znak poslušnosti Zákonu.

³⁷ Anderson – Stone. *A Synopsis*, s. 53. Bezold. *Me’ārath Gazzē*, s. 22. Ibn Kathīr. *Qīṣas*, s. 16.

³⁸ Zjevení Mojžíšovi XX 1–3. Arménská Kniha o Adamovi XVII 1. Srov. Anderson – Stone. *A Synopsis*, s. 13. Bezold. *Maghārat al-Kunūz*, s. 27; Ibn Kathīr. *Qīṣas*, s. 16.

Tradicí rovněž zajímá, o jaký druh stromu se jednalo. Ve *Zjevení Mojžíšovi* (XX 4) Eva tklivě popisuje, jak ve chvíli provinění spadlo listí všech stromů, kromě fíkovníku, z něhož pojedla. Listím stromu své viny se zakryla. Nestoriánský komentátor považuje za nutné poznamenat, že fíkovník nebyl původcem smrti člověka, ale přestoupení Božího zákazu, a troufalá myšlenka být jako Bůh jim přinesla smrt.⁵⁹ Islámští vykladači se různí, jaký druh stromu byl ten zakázaný, zda fíkovník, vinná réva, palma, či jiný.⁴⁰

Pro kanonické vyznění příběhu jsou tyto podrobnosti nepodstatné. Jde o to, že člověk se provinuje proti Bohu ve své podstatě, muž i žena stejně, jak ukazuje Korán. Starozákonní příběh vykresluje genezi lidské viny od ženy k muži. Žena má v jednání s ďáblem aktivní roli, je první, kdo přestoupí Boží zákaz a stává se prostřednicí viny a následné ztráty ráje. V Koránu je poznání zla představeno jako poznání sexuality, kterou je nutno zakrýt: odlišnost muže a ženy musí podléhat mravním normám. Starý zákon otvírá širší exegetické pole. Poznání dobra a zla je pro člověka smrtonosné. Ve svém lidském omezení nedokáže nakládat se zlem, které jej přesahuje. Zároveň je však pro něj lákavé „být jako Bůh“. Zahanben svou nahotou poznává vzdálenost mezi sebou a Bohem.

Vyhnání z ráje

V Genesis i Koránu Bůh volá člověka, odkrývá jeho vinu, pojmenovává nepřátelství mezi ďáblem a lidstvem. Setkání je popisováno jako živá Boží řeč s četnými antropologickými charakteristikami: hlas, procházení, emotivní řečnická otázka, výčitka, tvrdý imperativ vyhnání. Vzdálení od Boha a jeho šťastného místa je explicitní: „poslal je pryč“ (*wajješall^ehēhú* Gn 3,23), „dolů s vámi“ (*ihbitū* Q 7:24). Genesis zdůrazňuje vzdálení od Boha, Korán pád dolů. Člověku je místo Zahrady dána za úděl země, z níž byl vytvořen: hebrejský výraz (*‘ādāmā^h*) podtrhuje tuto souvztažnost. Spojení „hlíny“ a „Božího dechu“ odráží jeho přítomnou existenci a zároveň jeho určení pro věčnost. Země (h. *‘ādāmā^h*, ar. *ard*) odkazuje na ztracenou Boží Zahradu (*ġan*, *ġanna*) blaženosti.

⁵⁹ Ernest A. Wallis Budge. *The Book of the Bee*. Oxford: Clarendon Press 1886, s. 21.

⁴⁰ Ibn Kathīr. *Qiṣaṣ*, 13. Fík, hrozny a granátové jablko zmiňuje midraš jako požitavelné plody (Gn Raba XXXI 14).

Zatímco v Koránu Bůh mluví sám, bez lidské odpovědi, Genesis formuluje událost trestu jako dialog, či spíše soudní spor. Bůh volá Adama a Adam odpovídá, vysvětluje, že se ukryl, protože je nahý. Následuje přelíčení s každým provinilcem jednotlivě. Adam se hájí, že ho svedla žena, ta se hájí, že ji svedl had (3,12–13), který v přelíčení mlčí a je odsouzen jako první. Následuje trest zvlášť pro muže a pro ženu. Výroky zároveň osvětlují původ hadího pohybu, porodu, rolnictví, a také původ oděvu (3,14–19). Korán tyto podrobnosti vůbec nezmiňuje, zato uvádí, že lidé byli před ďáblem předem varováni (7:22). Je to opět paradigmatická teze: Korán je svou podstatou Boží varování před porušením důvěry a před trestem za takovou opovážlivost. Zlomek v sedmé sůře cituje lítostivou reakci prvních lidí: provinili jsme se („uškodili jsme sami sobě“ 7:23) a jejich prosbu o odpuštění a slitování, jež jsou esenciálními Božími atributy (*al-ghaffār* 40:42 aj., *al-rahmān* 1:1 aj.). Ve dvacáté sůře pak zaznívá jako odpověď příslib Božího „vedení“ (*al-hudā* 20:123), jež je rovněž klíčovou tezí koránské teologie – jím se projevuje Boží slitování vůči člověku, když se k Bohu obrátí. V dějinách se projevilo vysláním proroků a poslů a definitivně sesláním Koránu, který je „Vedení“ *par excellence*.

Hadíth doplňuje fragmenty Koránu o detaily: Adam, Eva a had byli všichni tři svrženi na zem a už při pádu se vzájemně přeli.⁴¹ Biblický motiv svalování viny se stává kletbou života na zemi. Nový oděv pro život na zemi, zhotovený z kůže hada (Jerušalmí III 21; *Vita Adae* XXXVII), pojmenovává trvalé dědictví společné viny. Místo světla (*'ōr*) jsou nyní zahaleni zvířecí kůží (*'ūr*), která je vzdaluje božskému světu (*Gn Raba* XX 12). Odívají se šatem z „kůže stromu“;⁴² totiž stromu provinění. Pozemský oděv je trvalým znamením viny a připomínkou ztracené slávy. V knize *Henochových tajemství* zároveň s trestem zaznívá i příslib druhého Božího příchodu a záchrany pro Adama: „Nezničím tě, ale pošlu tě, odkud jsem tě vzal. Až přijdu podruhé, opět tě přijmu“ (2 Hen XXXII 1–2). Znovupřijetí zmiňuje také Korán: „později si ho jeho Pán vzal (*iğtabāhu*), přijal jeho pokání (*tāba 'alajhi*) a vedl ho“ (20:122).

Motiv vyhnání z ráje se v tradici pozdní antiky a středověku rozvinul v dojemný příběh o pokání obou. „Naříkejme před tváří Boha, který

⁴¹ Místo dopadu na zemi islámští vykladači identifikují s poutními místy: podle některých Adam měl skončit na místě poblíž Mekky, Eva u Džiddy a had nedaleko Basry, podle jiných Adam i Eva dopadli v Mekce. Ibn Kathir. *Qišas*, s. 16.

⁴² Bezold. *Me'ārath Gazzē*, s. 28.

nás stvořil, konejme veliké pokání, snad se nad námi Pán Bůh smiluje a vrátí nás tam, kde jsme žili ...“ (*Vita Adae* IV 3). Rabínská nauka v Adamovi vidí prototyp kajčnicka (*Eruvin* 18b; *Avoda zara* 8a) stejně jako arabská vyprávění. „Když andělé oba odváděli od Boží přítomnosti, Adam objal Evu s nářkem: ‚Pros za odpuštění, abychom nemuseli pryč z Boží blízkosti.‘ Gabriel odňal Adamovi Koránu, Michael mu sejmul diadém. Adam svěsil hlavu: ‚Odpust!‘“⁴³ Koránskou zmínku o „kajčících slovech“ (*kalimāt* 7:23) tradice vykládá jako vzývání Božího milosrdenství (*rahma*), nebo jako vyznání víry: „Bože, není Boha kromě Tebe. Tobě buď chvála a dík. Pane, provinil jsem se, odpust mi, vždyť Ty jediný odpouštíš, jsi slitovný, jsi milosrdný!“⁴⁴

Vyprávění Genesis předjímá spor Boha s člověkem o jeho vině, dále rozvíjený v dalších starozákonních knihách. Od svévolného a zkáznosného aktu poznání zla je vedena klíčová biblická linie k provinilému útěku od Boží přítomnosti, ztrátě blaženého života v Boží zahradě, útrapám pozemské existence, zakončeným smrtí. Z příběhů dalších Adamových potomků vyplývá, že Bůh člověka přesto nepustil ze zřetel. Podle židovské mesiánské interpretace se synové Evy dočkají usmíření „v den Krále Mesiáše“ (*Neofti* III 15; *Gn Raba* XX 5). Křesťanská *Jeskyně pokladů* jmenuje usmířitele – vtěleného Božího Syna Ježíše Krista – i podobu usmíření – jeho smrt na kříži.⁴⁵

Adamovi synové

Zatímco Korán už nevypráví nic o tom, jak žila první dvojice na zemi, následující dvě kapitoly Genesis obsahují záznam o jejich rodičovství (4,1–2.25 a 5,3–4) a o Adamově smrti (5,5). Mezi množstvím dalších potomků jmenuje tři syny, Kaina, Ábela a Šéta, kteří jsou protagonisty jiného, exegeticky významného příběhu, který zmiňuje také Korán (5:27–31). Midraš zdůrazňuje, že příběh prvního člověka se týká všech následujících, neboť všichni lidé jsou potomky toho, který byl stvořen k Božímu obrazu (*Gn Raba* XXIV 5). Stejně tak hadíth: „Bůh stvořil Adama a Evu, aby se stali základem lidstva“.⁴⁶ Kanonický příběh Genesis i Koránu nechává vyniknout myšlence, že skrze prarodce Adama přechází vyhnanství a touha po ráji na generace potomků.

⁴³ Ibn Kathīr. *Qiṣaṣ*, s. 17.

⁴⁴ Tamtéž, s. 18.

⁴⁵ Bezold. *Me'ārath Gazzé*, s. 30.

⁴⁶ Tamtéž, s. 30.

Toto sdělení v symbolické podobě rozvíjí *Jeskyně pokladů*: Adam si od bran ráje přinesl zlato, myrhu a kadidlo a uložil je v jeskyni, v níž se modlil před zplozením potomstva. Adamova prvosvatyně s trojím pokladem se posléze stala jeho hrobkou.⁴⁷ Trojí poklad spojuje příběh o vyhnání z ráje s evangeliem: zlato, kadidlo a myrhu z Adamovy jeskyně nakonec přináší tři mudrci do Betléma narozenému Spasiteli. Na Adamově hrobě je postaven kříž.⁴⁸

Adamova smrt

Příběh Genesis končí stručným, kronikářským konstatováním Adamovy smrti: „dnů Adamova života bylo celkem devět set třicet let, a zemřel“ (5,5). Korán se o ní nezmiňuje, ač ji nepopírá na základě definice člověka jako smrtelníka a proroka jako běžného člověka (*bašar mithlukum* 14:11, 18:110 aj.). Biblický výraz „a zemřel“ spíše chce říci „dožil se devíti set třiceti let“.⁴⁹ Stejná formulaická věta se objevuje ve starozákonních biografích Adamových potomků (Gn 5), patriarchů Noacha, Abraháma, Izmaela, Izáka. Kronikářský záznam o narození a smrti podtrhuje biblickou genealogickou koncepci a lineární podání dějin. Korán, který si neklade historiografický nárok, údaj o věku a smrti Adama neuvádí.

Tradice odvozuje některé obřady od Adamova archetypu: pravidelné modlitby, které Adam předal synům jako dědictví,⁵⁰ pohřební obřady s balzamováním „rajskými bylinami“ (*Vita Adae* 30–31),⁵¹ pomazání „olejem milosrdenství“ (*Vita Adae* 36.1–2). Takto vyjádřená předzvěst života neruší trest smrtelnosti. Anděl archetypálně vykonávají Adamův pohřeb.⁵² Epizoda naznačuje směřování Adamových dějin zpět k andělskému světu. Adamův hrob v *Jeskyni pokladů* bude mít druhé dějství v evangeliu.⁵³

⁴⁷ Tamtéž, s. 32–48.

⁴⁸ *Testamentum Adae*. PS (Patrologia Syriaca) II, kol. 1339–1346.

⁴⁹ Údaj uchovává hebrejská tradice (Jub IV 28; Gn Raba XIX 8) a přejímá hadíth.

⁵⁰ Gibson. *Apocrypha arabica. Kitāb al-mağāll*, s. 16 (sinajská verze *Jeskyně pokladů*). Ibn Kathīr. *Qiṣaṣ*, s. 31.

⁵¹ Ibn Kathīr. Tamtéž.

⁵² Tamtéž.

⁵³ Bezold. *Me'ārath Gazzé*, s. 39. Adamovo tělo bylo podle židovské tradice pohřbeno v jeskyni Machpela v Hebronu (Baba batra 58a), podle křesťanské na Kalvárii (*Me'ārath Gazzé*, s. 42), podle islámské na hoře, kam dopadl po svržení ze Zahrady, tedy v Mekce. Středověký kompilátor 'Alī b. al-Hasan b. 'Asākir (12. st.) spojil obě verze: hlava je pohřbena u Abrahámovy mešity, nohy u skály Chrámu (*Qiṣaṣ*, s. 32).

V adamovských textech Bůh zemřelému přislíbujze zmrtyvýchvstání: „pozvednu tě o vzkříšení, jak jsem ti slíbil“ (*Vita Adae* 41.13). Návrat do ráje předpokládá také dialogický hadíth imáma Hákima o kajcnosti a nevypočitatelném Božím milosrdenství: „Když uvidíš, že jsem se napravil, vrátíš mě do Zahrady?“ – „Ano.“⁵⁴

V logice příběhu Genesis je smrt důsledkem Adamovy nenáležitě touhy po nesmrtelnosti a přestoupení Božího limitu. Příslib vzkříšení a znovupřijetí je ve Starém zákoně smlčen, vyniká důsledek Adamovy viny vůči Bohu. Novozákonní linie mezi Adamovou vinou a vykoupěním skrze „nového Adama“ ukáže Adamův hrob jako místo jeho vzkříšení do Kristovy přítomnosti (Řím 5,12–21).

Závěr: Adam patriarcha a Adam prorok

V knize Genesis i v Koránu se člověk jeví jako kompozitní bytost s tělem stvořeným z prvků země a duší z Božího dechu, jediná taková mezi tvory. Toto privilegium naznačuje jeho určení pro věčnost. Genesis zdůrazňuje, podobně jako další tradice o Adamovi, že člověk byl stvořen k Boží podobě. Korán se svou zvěstí o naprosté Boží jednosti a jedinečnosti tuto myšlenku nepřipouští – cokoli k Bohu připodobnit by znamenalo *širk* – přidružení nesourodého. Člověk má svou podobu, nezpodobitelný Bůh je od tvorů vzdálen. Křesťanská zvěst naopak ukazuje na linii od stvoření člověka k Boží podobě k novému skutku: Bůh přijme lidské tělo, aby ztracenou Boží podobu člověku vrátil.

Jiný mimořádný dar, jak jej popisuje Genesis i Korán, je pojmové myšlení člověka, které jej odlišuje od všech ostatních tvorů, podle Koránu i od andělů. Korán zdůrazňuje původ myšlení v Bohu, Genesis svobodu, kterou Bůh člověku ponechává v „pojmenování“. Vyprávění Genesis zrcadlí dění mezi Bohem a člověkem, stejně jako celý starozákonní text. Korán naproti tomu zasazuje lidské dějiny do kosmologie a v návaznosti na henochovskou tradici a targúmy barvitě popisuje dění v andělských sférách.

Člověk je bytost ve dvojí podobě – jako muž a jako žena. Genesis i Korán zdůrazňují komplementárnost muže a ženy a pevnou vzájemnou vazbu rodičovské dvojice.

Obojí text postuluje nevinnost stvořeného člověka. Islámská nauka o prorocích nepřipouští jejich poskvrnění. Adam pojedl ze zakázaného

⁵⁴ Ibn Kathīr. *Qišaš*, s. 18.

stromu ze zapomnětlivosti, ne ze zlého úmyslu. Ten nutno přičíst pouze Satanovi, tomu, který se nepatřičně vypínal. Starý zákon naproti tomu naznačuje pyšný úmysl člověka „být jako Bůh“. Zakázaný strom není sám o sobě zlem – zlý je skutek neuposlechnutí, jak zdůrazňuje obojí text. Trestuhodným důsledkem přestoupení Božího zákazu je podle Koránu poznání nahoty jako zla, podle Genesis poznání dobra a zla a v tomto stavu možné sáhnutí po věčnosti. Zatímco Korán vidí lidskou vinu zjednodušeně jako nepatřičné odhalení těla, biblický záměr je ukázat na racionální a přesažnou povahu zla, které díky skutku neposlušnosti vstoupilo do lidského rodu. Člověk už je nedokáže odstranit. Podle Koránu je provinění pouze osobní. Když člověk lituje, Bůh se může smilovat a odpustit mu.

V obojím případě jsou všichni tři provinilci vyhnáni ze zahrady – podle Koránu explicitně svrženi dolů – na zem, kde mají v útrapách žít a zemřít: být obráceni v prach. Genesis stručně a tvrdě konstatuje patriarchovu smrt. Příslib vzkříšení a znovupřijetí je ve Starém zákoně smlčeno, vyniká důsledek Adamovy viny vůči Bohu. Ortel vyhnanství nechává starozákonní vyprávění zaznít bez naděje, zatímco Korán zmiňuje „vzvednutí“ ze země, zmrtvýchvstání soudného dne, jež je příznačnou zvěstí islámu. Vyprávění Genesis o Adamovi a Evě je však prologem dalšího starozákonního dění, kde se Boží péče o jeho tvora začne teprve pomalu odvíjet ve smlouvě s patriarchy, v podivuhodných událostech *Exodu*, v ochraně vyvolení v zaslíbené zemi, v mesiánských proroctvích o definitivní záchraně.

Korán je naproti tomu co do formy plně středověká kompozice. Jako exhortace k víře, cílená na konkrétní skupinu posluchačů, používá útržky rozmanitých duchovních a mytologických textů a narážky na známé látky lidové tradice. Koránské fragmenty o Adamovi nechávají protagonisty i dění bez kontextu, aby vynikla centrální zvěst o Boží autoritě a o trestu za přestoupení zákazu. Popírá historický pohled, proto chybí genealogie, chronologické vidění a reálný kontext. Ty však dodatečně doplňuje práce islámských vykladačů, hojně čerpajících z rabínské literatury, takže Adamův příběh zvolna konverguje k židovskému midraši a jen úsilím salafistických osobností je pročišťován, aby uchoval zásadní odlišnost koránské zvěsti: Adam je první v řadě proroků poslaných „ke svému lidu“ s varovnou zvěstí o neposlušnosti a o Božím soudu a s vybídkou k poslušné poctě jedinému Bohu. Na konci prorocké řady je Muhammad, poslední prorok

a naplnění Adama, kterého hadíth nazývá Abú Muhammad – otec Muhammada.⁵⁵

Adam podle vyprávění Genesis je patriarcha celého lidského rodu a jeho provinění se nese v starozákonním kontextu i v aktuálním horizontu lidské existence. Z širokého proudu starověké literatury o Adamovi se v biblickém příběhu zdůrazňuje počátek dějin Boží záchrany Adamova rodu.

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Thákurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: mlada.mikulicova@ktf.cuni.cz*

ABSTRACT

MLADA MIKULICOVÁ

Adam in the Book of Genesis and in the Qur'an

In both books Adam is presented as a prototypical man created from physical elements and endowed with divine inspiration that makes him capable of rational actions. While Genesis narrates the story of Adam from his creation to his death, stressing chronology and future development in history, the Qur'an's rendering is fragmentary. Of vast underlying popular traditions on Adam and Eve, Genesis pre-views the history of God's covenant and salvific action towards humankind while the Qur'an persists on the theme of human disobedience and God's absolute governance.

Despite common themes as the createdness of man, his superiority over the rest of the creation, the complementary nature of human being as man and woman, the loss of happiness through disobedience to God's law, the two stories differ in interpretation. While the acceptance of evil into human heart is reflected as voluntary in Genesis, the Qur'an finds excuse in the revolt of Satan who is shown in a more active role than man. Eliminating the notions of man as the image of God, and the final abolishment of evil, the Qur'an uses Adam's story to demonstrate the principal axioms of Islamic doctrine: God must be obeyed and Satan's lures avoided else man will not attain the Garden; Adam is a prototypical prophet, informing of these truths. Adam and Eve, according to the narration of the Book of Genesis, represent human existence in the drama of knowing evil and distress, hiding from God, and hearing his promise of future salvation that begins to unroll in their progeny.

Key Words

Genesis, Qur'an, Adam, Apocrypha, Pseudoepigrapha, Stories of Islamic prophets

⁵⁵ Ibn Kathīr. *Qīṣaṣ*, s. 31.