

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra systematické teologie

Diplomová práce

**„OBĚŤ ŽIVÁ“ JAKO MODEL
ŽIVOTNÍHO POSTOJE**

Vedoucí práce: Prof. Dr. Karel Skalický, Th.D.

Autor práce: Josef Dvořák, B.Th.

Studijní obor: Teologie služby, kombinované studium

Ročník: II.

2011

PROHLÁŠENÍ O SAMOSTATNÉM ZPRACOVÁNÍ

Prohlašuji, že jsem svoji diplomovou práci vypracoval samostatně, pouze s použitím pramenů a literatury, které jsem uvedl v seznamu použitých zdrojů.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě */resp. v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí, archivovaných Teologickou fakultou* elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG, provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

23. 3. 2011 Josef Dvořák

PODĚKOVÁNÍ

Potkat za lidský život jednoho velkého učitele, žijícího v bázni před Hospodinem, je dost. Mně bylo dáno setkat se s třemi takovými učiteli: je jím vedoucí diplomové práce prof. Dr. Karel Skalický, Th.D., Th.Dr. Jiří Beneš a prof. ThDr. Jan Heller. Ti mne svou bytostnou zbožností, učeností i životní moudrostí hluboce formovali, přiblížili k Hospodinu a podnítili k celoživotnímu studiu.

Niterně zavázán zůstávám své nejmilovanější ženě Samuele Dvořákové za podporu i tvůrčí zázemí, za mimořádnou trpělivost s níž nesla mé studium. Vděčen jsem též Vladimíru Immerovi za nezdolné obstarávání odborné literatury.

OBSAH

ÚVOD.....	6
1. VÝKLAD GENESIS 22	10
1.1 VYTYČENÍ KONTEXTU, ČASOVÉ VYMEZENÍ, POZNÁMKY K PŘEKLADU	10
1.2 BŮH OSLOVIL ABRAHAMA, TEN ODPOVĚDĚL.....	14
1.2.1 Exkurz o povstání ze smrti do života v L 15,11–24	21
1.2.2 Bůh zkouší Abrahama.....	27
1.3 VEZMI, VYJDI A VYNES!	33
1.4 VSTAL A ŠEL.....	44
1.5 ZVEDÁ OČI A VIDÍ.....	47
1.6 ZŮSTAŇTE TADY, MY NECHŤ SE VRÁTÍME	48
1.7 JDOU ONI DVA SPOLU	50
1.8 IZÁK OSLOVUJE OTCE.....	51
1.9 BŮH UKAZUJE K BERÁNKOVI	52
1.10 ABRAHAM SVAZUJE IZÁKA A BERE OBĚTNÍ NŮŽ K ZABITÍ SYNA	53
1.11 VOLÁ K NĚMU POSEL HOSPODINŮV	60
1.12 NEUČINIŠ K NĚMU NAPROSTO NIC!	60
1.13 BERAN NA MÍSTĚ SYNA	64
1.14 HOSPODIN VIDÍ	65
1.15 VOLÁ POSEL HOSPODINŮV PODRUHÉ A PŘÍSAHÁ.....	68
1.16 POŽEHNÁNÍM POŽEHNÁM, POŽEHNÁNÍ BUDOU NÁRODY	69
1.17 OBRACÍ SE ABRAHAM	74
1.18 A STALO SE PO UDÁLOSTECH TĚCH TĚCHTO	75
1.19 ABRAHAM JAKO OBĚŤ ŽIVÁ.....	77
1.19.1 Odkazuje Gn 22 na Ježíše Krista?.....	81
1.20 SHRNUTÍ VÝKLADU GN 22 A REFLEXE MOTIVU „OBĚŤ ŽIVÁ“	86
2. JÓB.....	90
2.1 ÚVOD KE KNIZE JÓB.....	90
2.2 NÁČRT HLEDISKA „ŽIVÁ OBĚŤ“ V KNIZE JÓB	97
2.2.1 Role satanova	109
2.2.2 Jób starověké Mezopotámie	114
3. „OBĚŤ ŽIVÁ“ V DÍLE F. M. DOSTOJEVSKÉHO	120

ZÁVĚR	129
SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ	131
SEZNAM ZKRATEK.....	141
TRANSKRIPCE	142
ABSTRAKT	144
ABSTRACT	145

ÚVOD

Téma práce krystalizovalo pozvolna. Prvotním záměrem bylo rozebrat i objasnit Gn 22; a to z touhy naučit se pracovat s hebrejským textem a vykládat jej. Proto jsem si biblický text přeložil, udělal strukturální analýzu a soustředil se na rozbor určitých slov s pomocí slovníků, konkordance a některých biblických vykladačů. Následně jsem nahlédl do výkladů křesťanské i židovské tradice a do monografií pojednávajících o Gn 22 (mně dostupných). Překvapivě se otevřela pozoruhodná souvislost mezi Abrahamovou cestou k obětování na horu v zemi Mórija a starozákonní knihou Jób. K pokusu nazírat oba příběhy (Abrahamův i Jóbův) z hlediska „oběť živá“ mne přiměl novozákonní text Ř 12,1.2. Odtud, dívaje se na Gn 22 a Jóba z tohoto zorného úhlu, pramení má snaha hledat inspiraci pro formování podstatných lidských hodnot a pro objevování vztahu člověka k Bohu. Jinak řečeno: oba příběhy pojmám jako modelové příklady pro postoj víry ve smyslu živé oběti (životní obětavosti).

Též J. Heller naznačil možnost výkladu, „který v postavách praotců hledá zvěstné vzory dověrné poslušnosti, pokorné trpělivosti, vítězné statečnosti a sytivé moudrosti“, tedy „hypostasované typy zbožnosti, personalizované konkretizace určitého vzorového stavu k bohům či Bohu“.¹ Ani „židovský lid nechápe bibli jako knihu dávné minulosti, vyprávějící o událostech, které se kdysi staly... Vidí v nich zákonitost, kterou midraš vyjadřuje slovy: ...,Co se událo otcům, je předzvěstí jejich potomků.“ Lid vidí v událostech bible často svůj vlastní osud. Mnohé biblické postavy ... jsou typy, které se v našich náboženských dějinách často opakují. Židovský souvěrec ... bibli ... prožívá jako svou vlastní přítomnost, zejména o některých svátcích.“² Třetí část práce sleduje motiv oběti živé u F. M. Dostojevského.

Postupuji následujícím způsobem. Nejprve rozeberu příběh o Abrahamově zkoušce v Gn 22, načež celý výklad ještě zhlédnu skrze paradigma „živá oběť“. Poté budu sledovat souvislosti s knihou Jób, půjde již jen o nástin možného

¹ HELLER, J. Jméno Jischak. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1954, č. 5, s. 104.

² SICHER, G. *Volte život*, Praha 1975, s. 15.

domýšlení tématu „oběť živá“ v Jóbově kontextu. Součástí rozboru textů je kladení otázek, což je typicky židovský přístup k Písmu užívaný Talmudem a midraši,³ přičemž některé otázky zůstávají otevřené.

Jakou cestu (metodu) k výkladu volím? Již A. Novotný si před více než padesáti lety povzdychl: „T. zv. kritická theologie ... spokojovala se namnoze zjišťováním historických, nábožensko-dějinných předpokladů, což jí sice umožnilo zaznamenati trvale hodnotné objevy, ale často ji oslepilo pro zvěstný smysl Písma sv. Odkryla předpoklady slov a slovíček, ale často se jí ztratilo Slovo jako Boží oslovení.“⁴ A právě o Boží oslovení mi půjde, jedině v něm spatřuji smysl výkladu Bible. Jak Písmo vykládat, tj. jak může starověký text „mluvit“

³ SICHER, G. *Volte život*, Praha 1975, s. 37.

⁴ NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*, Praha 1956, s. V. Konkrétní představu o tom, jak přistupuje univerzitní prostředí k Bibli přibližně za posledních 100 let, si lze učinit na základě přehledu v pracích: ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 104–139; PRUDKÝ, M. *Genesis 22. Křesťanská revue*, 1990, roč. LVII, č. 4, s. 77–82. Úmyslně se podrobnější reflexi současného bádání hlouběji nevěnuji. Z jakého důvodu? Naznačím: „Diachronní přístup historicko-kritických škol k jednotlivým biblickým látkám vede k pozoruhodně odlišným exegetickým závěrům“ (ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 107). Podobně M. Prudký komentuje dvě práce o Gn 22 (v časovém odstupu dvou let, Rewentlowu a Kilianovu; oba pracují metodou školy dějin podání) následovně: „Už sám fakt, že zde máme dvě moderní monografie pracující stejným přístupem, obdobnou metodou – a přitom dochází ke značně odlišným výsledkům, klade naléhavě otázku po přiměřenosti a hranicích věcnosti tohoto přístupu a uplatněné metody...“, přičemž ve shrnutí přehledu hlavních typů výkladu Gn 22 dodává: „...z hlediska hermeneutické věcnosti je nutné respektovat, že často nejde o ‚výklad‘ textu (explikaci), nýbrž jeho ‚úzus‘ v rámci předem daného, vlastního tématu (ve volné aplikaci, s metodickým záměrem předznamenáním účelem); důležitou roli přitom pochopitelně hraje také kontext adresáta, jemuž je výklad určen. Někdy už nejde ani o volný aplikační úzus textu, nýbrž úzus jeho určitých dílčích daností ke zcela neexegetickým účelům – např. studiu historickému, nábožensko-fenomenologickému, literárnímu a podobně.“ (PRUDKÝ, M. *Genesis 22. Křesťanská revue*, 1990, roč. LVII, č. 4, s. 81.) „Na východisku a zorném úhlu záleží, co vidíte, jaká fakta si uvědomujete, jak jim rozumíte a jak je vyložíte druhým lidem,“ postuluje J. L. Hromádka hermeneutický problém nad otázkou interpretace dějin. ... Jak stanovit normu pro výklad Písma? ... Jediným reálným společným jmenovatelem všech interpretací je, že jsou výkladem *téhož* textu; *text sám* by tedy mohl být instancí, na níž se přiměřenost jednotlivých možností interpretace ověří. ... Všechno, co lze zjistit o tradici za textem, co lze zjistit o historické situaci pozadí a také všechno, co je o tomto textu řečeno v dějinách jeho působení má stát pod kritikou samotného daného textu. ... ‚Biblické texty je nutno pojímat jako *texty Bible*,‘ žádal již Martin Buber...“ (PRUDKÝ, M. *Genesis 22. Křesťanská revue*, 1990, roč. LVII, č. 5, s. 113). K. Skalický mi na můj povzdech nad umrtvujícími vědeckými pracemi („Vždyť Bible není určena k vědeckému bádání, nýbrž chce probouzet víru v osvobozujícího Boha, proč mi tedy někteří badatelé vyrvou Bibli z rukou jako neoprávněnému se k ní jakkoliv vyjadřovat?“) povzbudivě odpověděl: „Ta Bible to všechno vydrží a tvůj dojem je spasitelný.“ (Srov. HELLER, J. *Jak číst bibli? Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1985, roč. 70, č. 6–7. J. Heller na otázku: „Jak číst bibli?“ Odpovídá: „Bibli je třeba číst tak, jak ona sama chce být čtena ... přímo nás chce **dovést k víře** v Boha, Otce Ježíše Krista“ /KJ – ET, 1985/6/.)

k současnému člověku, z čeho vycházet, co neopomenout, kam směřovat, o tom pojednává nauka zvaná hermeneutika.⁵

M. Oeming má za to, že hermeneutika „...začíná již narozením člověka. Novorozenec vysílá signály, které mají určitý smysl... ‚Biblická hermeneutika‘ ... začíná narozením, když rodiče říkají své ‚díky Bohu‘ za právě narozené dítě,“⁶ a také má za to, že „biblická hermeneutika jako úsilí o nalezení ‚významu slov‘ Bible“ je „otázkou života a smrti“, jak praví „souhlasně s velkou částí protestantské, ale též židovské a nejspíše i katolické tradice“.⁷ Ovšem jedním dechem se táže: „*Kdy ale můžeme říci, že jsme našli význam slov a že jsme pochopili správně určitý biblický text?*“⁸ Tím si zřejmě nemůžeme být zcela jisti nikdy (proto tak často používám slova: možná, patrně apod.). Jak známo, každá forma výkladu Bible je již předem spjata s určitým předporozuměním. Mám-li vydat počet ze svého zorného pole či ze svého základního přístupu k Bibli, pak si vystačím se třemi body. 1) Soustředím se na konečnou podobu textu (jak je zapsaný v hebrejské Masoře a v řeckém NZ) a na jeho svět (hledisko lingvistických strukturálních metod)⁹. 2) Bibli považuji za svaté Písmo dvou společenství víry: synagogy a církve; pokládám ji za autoritativní, nadčasovou a uznávám spojitost Bible jako celku (východisko blízké kanonickému výkladu Písma)¹⁰. 3) Bible je mi prostředkem Božího zjevení se a zpřítomňování se (jde mi o Písmo vykládané jako dění řeči a událost slova)¹¹. Zjednodušeně vyjádřeno:

⁵ Slovo hermeneutika je odvozeno z řeckého slovesa *herméneuo*, česky vysvětlovat, překládat, latinsky *interpretovat*. Významově blízko ke slovu hermeneutika má slůvko exegeze. Řecké slovo *exégesis* česky znamená vyvozování, vyvedení, vykládání. Slovo exegeze je odvozeno od slovesa *exégeomai*, česky vyvádět, vyvozovat i vysvětlovat, vykládat či třídít, řídit. Exegeze se děje tehdy, když je z textu něco vyvozováno, když je vykládán; kdežto hermeneutika je takovým vysvětlením textu, které promlouvá k současníkům. (Srv. HELLER, J. *Podvečerní děkování*, Praha 2005, s. 243–245.)

⁶ OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky*, Praha 2001, s. 9.

⁷ Tamtéž, s. 11.

⁸ Tamtéž, s. 11. Obdobnou otázku si klade J. Beneš: „Je vůbec možno v dnešní době vykládat text Starého zákona? ... Není ve skutečnosti oním bezprostředním kontextem slova zachyceného hagiografem právě náš život a nikoli dobové podmínky? Je vůbec možné text zkoumat a vytvářet pro jeho výklad schémata (jimiž se textu zmocňujeme), aniž bychom se s ním identifikovali?“ (BENEŠ, J. *Exodus 28 a 39*, Praha 1996, s. 2.)

⁹ Srv. OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky*, Praha 2001, s. 80–86.

¹⁰ Srv. tamtéž, s. 93–101.

práce s Písmem je mi rozhovorem s Bohem; nebo jinak: práce s textem je pro mě procesem, v němž hledající Boha může být přetaven v nástroj Boží.

Výklad nechce být vyčerpávající odbornou studií vykladačskou (exegetickou), biblista by jistě shledal mnoho nedostatků a opomenutí; nemá být ani podkladem pro věroučné zápasy, takové úsilí by narazilo např. na příliš letmý, ba povrchní vhled do dějin výkladu a působení textu. Ptám se po záměru (intenci) textu. Pokouším se mu naslouchat jako ten, „kdo ještě není, ale chce být součástí kontextu (hledět zevnitř), jehož se tehdejší kontext (příběh) bytostně dotýká, ba jako ten, kdo začíná víc tušit než vědět, že rozdíl mezi tehdejším a dnešním kontextem téměř mizí.“¹² Snahou mé práce je zpřítomnit biblický text tak, aby se Slovo (Hospodinovo) mohlo (z moci shůry) stát tělem, tj. osobním postojem čtenáře (posluchače¹³) Písma. Jsem přesvědčen, „že bojovat proti zlému musí samo Slovo Boží. Na nás je, abychom se mu dali k dispozici,“¹⁴ ať už pod kazatelnou při bohoslužbě, či při studiu třeba i ve vězení.

Není-li uvedeno jinak, pracuji s vlastním překladem hebrejského textu.

Při výkladu si nejprve všímám titulů popularizačních (lidu srozumitelných),¹⁵ jde mi o ohledání toho, jak příběh s lidmi žije, a teprve pro hlubší poznání vyhledávám literaturu „zcela“ odbornou, zasutou po univerzitních knihovnách.¹⁶ Vědomě jsem si zvolil subjektivní úhel pohledu, vědomě se snažím vyhybat odbornému jazyku.¹⁷

¹¹ Srv. OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky*, Praha 2001, s. 101–106.

¹² BENEŠ, J. *Exodus 28 a 39*, Praha 1996, s. 1.

¹³ Dále se budu obracet již jen na posluchače, jelikož Bible je určena ke slyšení ve společenství, její soukromé čtení se začalo uplatňovat poměrně pozdě, až od 4. stol. (Srv. HELLER, J. *Na čem mi záleží*, Praha 2009, s. 225–226.)

¹⁴ HELLER, J. *Podvečerní děkování*, Praha 2005, s. 51.

¹⁵ Např. Wieselova kniha *Bible, Postavy a příběhy*, Schermanův a Zlotowitzův *The Chumash*, Hellerova kniha *Na čem mi záleží*, evangelický průvodce ke každodennímu studiu Bible *Na každý den 1956* apod.

¹⁶ Nejprve prolistuji studii určenou širšímu okruhu čtenářů, např.: PRUDKÝ, M. Bůh podrobil Abrahama zkoušce (Gn 22,1–19). In HELLER, J.; PRUDKÝ, M. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří 2006, s. 91–104; a pak teprve doktorskou (disertační) práci: PRUDKÝ, M. *Výklad Gn 22,1–19, Příspěvek k zápasu o výklad oddílu Písma svatého v křesťanské tradici*, Praha 1989.

¹⁷ Ačkoliv úvod překročil po formální stránce doporučený (stanovený) počet stran (1–3), pokládám za dobré sám představit a odůvodnit svá východiska než ponechat na čtenáři, aby si je

1. VÝKLAD GENESIS 22

1.1 Vytyčení kontextu, časové vymezení, poznámky k překladu

Základním textem pro rozbor je mi Genesis 22. kapitola, tj. příběh o Abrahamově zkoušce. Kontext sleduji v následujících okruzích: Gn 12. až 23. kapitola, Tóra, Proroci, Spisy, Nový zákon (je-li odezva příběhu tak široce patrná). Následně se snažím postihnout ohlas příběhu předně v židovské¹⁸ a křesťanské tradici, příležitostně v tradici islámské. Abraham, Hagar, Sára jsou prarodiče tří náboženství Knihy (židovství, křesťanství, islámu).¹⁹

Časové vymezení vyprávění o Abrahamovi a otázku historicity příběhu bych shrnul slovy J. Hellera, s nímž se plně ztotožňuji: „Já jsem přesvědčen, že kdysi dávno Pán Bůh řekl komusi, kdo se možná ani nejmenoval Abraham: ‚Vyjdi z toho, v čem vězíš.‘ A on uposlechl a dály se podivuhodné věci. Jestli je máme zapsány všechny a v tomtéž pořadí, jak proběhly, to mě netrápí. Možná že takových lidí, kteří vyšli ze své určenosti, bylo víc a Písmo je scelilo do jedné postavy a opatřilo jménem. Na tom ale podle mě tolik nezáleží. Důležitý a určitě také historický je právě ten zážitek vyvedení a ten vymyšlený či vybájený není.“²⁰

(správně a třeba i nesprávně) rekonstruoval.

¹⁸ M. Balabán zdůrazňuje potřebu studovat židovskou tradici pro pochopení „hebrejského myšlení“. (BALABÁN, M. Hořící strom Boží přítomnosti. *Křesťanská revue*, 2002, roč. LXIX, č. 4, s.119.) Výklad Gn 22 je protkán židovskými výkladovými podobenstvími. Z jakých důvodů? „Podobenství je vonná zahrádka hagady, která byla z midraše tak často přesazena do evangelií. Podobenství (,mašal‘) je odedávna v oblíbenosti prostého lidu, ...je... hřejivým průvodcem, který nábožnému člověku ulehčuje chápání předmětu...“ (SICHER, G. *Volte život*, Praha 1975, s 37.)

Slovo „tradice“ chápu v následujícím smyslu: „Tra- znamená pře-, dó je latinsky dávám, tradó předávám. Je to totéž, co řecké *paradosis*, para je pře-, dosis je dávání. Tím se chce vyjádřit, že Boží slovo ... je živé jenom tehdy, když jsou tu živí svědkové, kteří je předávají jeden druhému. Tato tradice je stále v pohybu. Je to jakási veliká pouť. Slovo proces je také přejato z latiny – *prócedó* znamená latinsky postupují.“ (HELLER, J. *Na čem mi záleží*, Praha 2009, s. 252 – 253.) „Zvěstování nemá tedy podobu jednotnou provždy danou, tedy uzavřenou, je to něco, co **pokračuje**, co má být odpovědně a aktuálně předáno – to je smyslem **tradice** (od lat. *tradere* = odevzdat, předat, podat, dodat, přenechat, svěřit, zůstavit; něco jiného je tradice jako sklad něčeho starého, byť vzácného, konvenčního, něčeho, co již nežije a k životu neinspiruje.“ (BALABÁN, M. *Hebrejské myšlení*, Praha 1993, s. 50.)

¹⁹ Jen Abraham je třem jmenovaným náboženstvím společný. V Novém zákoně Hagar i Sára jsou vedle postavy Abrahama jen role okrajové, Korán se o Hagar nezmiňuje, o Sáře sice ano, ale bez udání jejího jména. (Srv. KUSCHEL, K. J. *Spor o Abrahama*, Praha 1997, s. 18.)

²⁰ HELLER, J. *Na čem mi záleží*, Praha 2009, s. 252.

Podobného mínění je K. J. Kuschel, ač Abrahama zasazuje do historického rámce 2000–1500 před Kristem: „Můžeme poukázat na široký konsenzus a říci: Za těmito příběhy snad stála naprosto *konkrétní historická osoba Abrahama*, nikoli pouze jakýsi mytický předek. ... Abrahamova doba ... ukazuje na první polovinu 2. tisíciletí před Kristem... Tehdy existovalo takové sociokulturní milieu, jaké se zde popisuje, totiž kočovný způsob života jak v horské, tak v zemědělské krajině,“²¹ ovšem podstatnější je jeho přesvědčení, že „Abrahamovy příběhy v hebrejské bibli vyžadují nasazení víry. Jsou ‚zvěstí‘, nikoliv historiografií. Obsahují především *náboženskou hlubinnou pravdu*, jen málo dějinné pravdy faktů. Oslovují jen toho, kdo v nich slyší nejen náhodné lidské slovo, nýbrž věčné slovo Boží.“²² R. Feder zastává názor, že Abraham „žil asi 1800 let před naším letopočtem,“ přičemž pozoruhodnější je jím vyjádřený kontext Abrahamova života: „Co ho přimělo k tomu, že opustil svou vlast? Zavinila to náboženská nesnášenlivost krajanů. Všichni Semité byli pohané. Uctívali slunce a měsíc jako bohy a měli ještě celou řadu různých božstev. Měli i složitý kult, své kněze a kněžky, čaroděje a hadače, zaklínače atd. Abrahám však pojal k pohanství odpor. Shledal, že je nicotné a škodlivé, že ohlupuje lidi a nahání jim zbytečně strach... Uhodl, že ten krásný veliký svět mohl být stvořen jen jediným Bohem... Musil však své přesvědčení před svými krajaný tajit, jinak by ho byli zavraždili. I opustil je, přesídlil do země Kenaán.“²³ Obdobně uvádí J. Sacks: „Abraham měl sílu postavit se celé modloslužebné kultuře své doby a naslouchat vnitřnímu hlasu jediného Boha, i když ho poslal na dlouhou a obtížnou cestu. S sebou si vzal lásku – lásku k Bohu a celému lidstvu, která prosvítá ze všech jeho činů a slov.“²⁴

Abrahamovo vyjití vskutku znamenalo vzpouru proti zaběhlým pořádkům, což také působivě vystihuje E. Wiesel: „Abraham: první nepřítel modloslužby. První rozhněvaný mladý muž. První rebel, který se vzbouřil proti ‚systému‘, společnosti

²¹ KUSCHEL, K. J. *Spor o Abrahama*, Praha 1997, s. 32.

²² Tamtéž, s. 33.

²³ FEDER, R. *Život a odkaz*, Praha 1973, s. 131–132.

²⁴ SACKS, J. *O svobodě a náboženství*, Praha 2005, s. 78.

a autoritě. První, kdo demystifikoval oficiální tabu a zrušil rituální zákazy. První, kdo odhodil civilizaci, aby vytvořil individuální menšinu. První věřící. Sám proti všem: první svobodný člověk. Sám proti všem vzdoruje ohni i davu tvrzením, že Bůh je jeden. Že je přítomen tam, kde jej vzýváme; že tajemství nebe souvisí s tajemstvím člověka.“²⁵

Nyní následuje výklad Gn 22. „Tento oddíl je ztělesněním židovské odhodlanosti sloužit Bohu bez ohledu na obtížnost situace a je závažným důvodem existence Izraele (Abarbanel).“²⁶ Jak bylo předesláno v úvodu: není-li uvedeno jinak, pracuji s vlastním překladem biblického textu (hebrejského i řeckého).²⁷ Ovšem jak překládat hebrejské sloveso do časových kategorií českého jazyka, když „hebrejské sloveso stojí mimo čas vzhledem k indoevropským kategoriím“?²⁸ Hebrejské sloveso je postaveno na vidovém základě, zná dva stavy vyjadřující hotovost (faktuál) či nehotovost (aktuál);²⁹ S. C. Daněk uvádí, že „hebrejščina

²⁵ WIESEL, E. *Bible, Postavy a příběhy*, Praha 1994, s. 50.

²⁶ SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn N.Y. 1993, s. 100. Přičemž následuje vysvětlení: „... tato zkouška byla obzvlášť těžká, jelikož si ji Abraham nemohl vysvětlit tak, že Izák si zasloužil zemřít proto, že bylo nějak zjištěno, že se stal nehodným nebo hříšným, zlým... Abraham neměl jiného opodstatnění pro odebrání Izákova života než nezpochybnitelnou poslušnost vůči Bohu.“ (SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn N.Y. 1993, s. 100.)

²⁷ Hebrejský i řecký text přepisuji foneticky (srv. kapitulu TRANSKRIPCE).

²⁸ BENEŠ, J. *Exodus 28 a 39*, Praha 1996, s. 21. Srv. též BENEŠ, J. Žalm 132. In HELLER, J.; BENEŠ, J. *Poutní písně*, Praha 2001, s. 126–127.

²⁹ Neustálenost semitského gramatického názvosloví přetrvává dodnes. Při slovesném názvosloví se držím S. Daňka, jelikož podle J. Hellera jsou jeho „termíny aktuál a faktuál ... dodnes nejvýstižnější.“ (HELLER, J. Překladatelský postup Septuaginy. *Studijní a teologické texty II, Miscelanea 1978*, s. 22. Též HELLER, J. *Hlubinné vrty*, Praha 2008, s. 93.) J. Beneš vysvětluje, že přípona u hebrejského slovesa (affix), tj. u faktuálu (F), stojí „za slovesným kořenem ve funkci jakési zpřítomňující ‚stopky‘ signalizující čtenáři definitivnost (z ‚minulosti‘) přicházejícího (zde ukončeného – realizovaného) děje. Pak by ovšem zde zastavený děj vycházel (pocházel) odkudsi mimo člověka (F popisuje skutečnost existující z Božího hlediska) a čtenář by s ním byl pouze konfrontován jako jeho tradent (nikoli tvůrce – do role tvůrce by čtenáře uváděl spíše A). F jako stav ... nebo ... jako ... odkaz ... na děje následující, nastávající (‚budoucí‘) ... prioritou v tomto tvaru (F) je děj, teprve pak subjekt děje, vyjádřený affixem... Subjekt děje je dějem zachvácen, stržen k jednání. ČINÍCI JÁ.“ (BENEŠ, J. *Exodus 28 a 39*, Praha 1996, s. 21–22). Naopak přípona u hebrejského slovesa (praefix), tj. u aktuálu (A), může vyvolávat děj, důraz je položen na proces: „...rozhodující je subjekt děje a děj je na subjektu výrazně závislý. Jelikož ovšem čtenář nestojí vzhledem k textu jako pouhý divák, pak je mu aktuálový tvar jakousi skrytou vybídkou k identifikaci se subjektem děje, ke vstupu do děje, k realizaci slyšeného... Děj popisovaný aktuárem teprve vzniká, resp. je pro vznikání připraven. Čtenář by mohl být ... v pozici tvůrce přijímajícího úkol, vstupujícího do děje (úkol), ...důsledkem důrazu položeného na subjekt děje. JÁ ČINIT.“ (BENEŠ, J. *Exodus 28 a 39*, Praha 1996, s. 22.) Srv. taktéž HELLER, J. *Tři svědkové*, Praha 1995, s. 151–152. Nebo: HELLER, J.; BENEŠ, J. *Poutní písně*, Praha 2001, s. 46.

vyjadřuje spíše tempo než tempus děje, přesněji, má vlastně pouze nomen agentis nebo actionis. Starozákonní sloveso mimo čas nás uvádí do tajemství Boží bytnosti a jeho nadřazenosti prostoru a času.³⁰ Taktéž J. Heller je si vědom, že „starý Hebrejec neměl naši představu času a netřídil jej na minulost, přítomnost a budoucnost, ...rozeznával, které dění je ještě v běhu a které už je dokončené, hotové“.³¹ Vzhledem k povaze **hebrejského slovesa**, které je **bezčasové**, budu (pokud možno) příběh o Abrahamově cestě k oběti do země Mórija překládat v čase přítomném (ač ani takový pokus není zcela přiměřený).

V překladu Gn 22 si lze povšimnout častého použití spojky „a“. Jde o otrocké přeložení hebrejské spojky ‚vav‘. Spojka ‚a‘ (hebr. ו - vav) čtenáři naznačuje, „že se nachází v procesu, v příběhu, tedy ve sledu dějů na sebe vzájemně navazujících a spolu úzce souvisejících.“³² Pro úplnost: „Infinitiv popisuje jednání bez vztahu k subjektu děje i ke čtenáři... Naopak imperativ popisuje emotivně vypjaté jednání subjektu,“³³ ba dokonce „*imperativ*“ bývá „nejsilnější tvar komunikace ‚já – ty‘.“³⁴

Shrnutí: Abrahamova postava je zásadní postavou v Bibli. Spojuje a rozděluje (jak bude ještě rozvedeno) tři monoteistická náboženství (judaismus, křesťanství, islám). Historická hodnota příběhů o Abrahamovi (i Gn 22. kapitoly) je ukotvena ve zvěsti o vyvedení, spočívá tudíž na Hospodinovu slovu. Abraham z úcty, též z lásky k jedinému Bohu opustil vyspělou civilizaci, domov svých otců, putoval z místa na místo a bydlel ve stanu. Vzhledem k nečasovému charakteru hebrejského slovesa bude příběh vyprávěn, jako by se právě (a to poprvé) odehrával.

³⁰ DANĚK, S. C. *Principia*, Praha 1934, s. 34. Cit. in BENEŠ, J. *Exodus 28 a 39*, Praha 1996, s. 20.

³¹ HELLER, J. *Tři svědkové*, Praha 1995, s. 152.

³² BENEŠ, J. *Exodus 28 a 39*, Praha 1996, s. 22. M. Prudký o funkci spojky vav ve vyprávění (jedná-li se o *consecutivum*) uvádí, že jde o kategorii „**dějového sledu**“. (PRUDKÝ, M. *Výklad Gn 22,1–19, Příspěvek k zápasu o výklad oddílu Písma svatého v křesťanské tradici*, Praha 1989, s. 14.)

³³ BENEŠ, J. *Exodus 28 a 39*, Praha 1996, s. 22.

³⁴ PRUDKÝ, M. *Výklad Gn 22,1–19, Příspěvek k zápasu o výklad oddílu Písma svatého v křesťanské tradici*, Praha 1989, s. 29.

1.2 *Bůh oslovil Abrahama, ten odpověděl*

„A stalo se po těch slovech (událostech, příbězích) těchto. A Bůh zkouší (pokouší, činí zvyklým) Abraháma a volá k němu: ‚Abraháme.‘ A říká: ‚Hle, já (tu jsem).‘“ (Gn 22,1)

V Abrahamově příběhu dochází ke zlomu (vzhledem k formulaci „**po těch událostech**“³⁵ a k výrazům „hle, já“). Po jakých událostech, po kterých slovech chce si Bůh Abrahama vyzkoušet? Vykladač M. Prudký si takovou otázku klást nemusí, neboť výraz „a stalo se“ považuje za (*makrosyntaktický*) znak, který „odděluje textovou jednotku od předchozího“, a spojení „po těch slovech“ chápe jako „jazykové spojení ‚obecného, neurčitého‘ odkazu (anafory).“³⁶ Svým porozuměním odmítá názor židovských vykladačů (Rašbam, Koler) i římského katolíka (de Fraine), kteří prostřednictvím věty („A stalo se po těch slovech“) spojují Gn 22 s příběhem o uzavření smlouvy s Abímelelem či spíše s ještě vzdálenější minulostí, totiž s narozením Izáka (Gn 21).³⁷ V babylónském Talmudu³⁸ se rabínské autority „ptají, jaká slova (události) předcházela příběhu dvou praotců. R. Jochanan jménem R. Jose ben Zimriho usuzuje, že předcházející slova byla satanova.“³⁹ Ostatně postavě satana v příběhu Gn 22 přisuzují židovské výklady roli značnou, jak bude ještě rozvedeno. Patrně první věta Gn 22 („A stalo se po těch slovech těchto“) upozorňuje posluchače na to, že v Abrahamově životě přijde cosi zásadně mimořádného, s ničím z minula nesrovnatelného. Tímto způsobem je podnícena posluchačova pozornost, vyvolávající napětí z očekávání,

³⁵ Obdobně výrok vykládá komentář: BÍČ, M. a kol.: *Výklady ke Starému zákonu*, Praha 1991, s. 109. J. Beneš zmiňuje důležitá pravidla pro výklad hebrejského biblického textu: „Vedle pozice jednotlivých hlásek je pro interpretaci textu významná i pozice slov ve větě a oddílu. Orientujícím slovem ve větě (i oddílu) je vedle již zmíněného slova se členem i první slovo věty (oddílu), zvláště tehdy, nejedná-li se o sloveso. K zajištění přiměřené interpretace slouží i kontext prvního výskytu zkoumaného slova ve Starém zákoně, jakož i výskyty další (nejde-li o slovo příliš frekventované). Podobnému účelu slouží i synonyma, paralely a odlišné verze, jak je podává kritický aparát... První slova v oddíle hrají pro reflexi mimořádnou roli, neboť určují prostor a kontext vykladače.“ (BENEŠ, J. *Exodus 28 a 39*, Praha 1996, s. 23.)

³⁶ PRUDKÝ, M. *Výklad Gn 22,1–19, Příspěvek k zápasu o výklad oddílu Písma svatého v křesťanské tradici*, Praha 1989, s. 21.

³⁷ Tamtéž.

³⁸ Čtvrtý oddíl, Nezikim, čtvrtý traktát Sanhedrin 89b.

³⁹ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 57–58.

co bude následovat.

„Po těch slovech (příběžích)“ Bůh, tj. „první hybatel“ příběhu, osloví hlavní jednající postavu, totiž Abrahama, a ten na oslovení odpoví: „Hle, já“. Výrok „hle, já“ (hebr. הִנְנִי – *hinnení*), mající možnou obdobu v muslimském volání *labbajka*,⁴⁰ se ve SZ vyskytuje často (1057x). Zatímco Botterweckův a Ringgrenův slovník⁴¹ její význam dle mého mínění spíše zatemňují, Raši zřetelně vyjasní že jde o vyjádření zbožné pokory a připravenosti.⁴² Rašimu dává za pravdu E. Auerbach: „Tady jsem – ale hebrejsky to znamená jen asi ‚viz mne‘ nebo, jak překládá Gunkel, ‚poslouchám‘ a rozhodně to neznámá skutečné místo, kde Abrahám stojí, nýbrž jeho mravní místo ve vztahu k Bohu, který ho zavolal: očekávám zde tvůj příkaz... Zde se ... zjevuje Bůh, který nijak nevypadá (a přesto se ‚zjevuje‘), přichází odkudsi, slyšíme jen jeho hlas a ten volá pouhé jméno: bez adjektiva, bez popisného vystižení oslovené osoby ... a také na Abrahámovi není nic postizitelného než slova, jimiž odpovídá Bohu: Hinne-ni, viz mě zde – což ovšem navozuje neobyčejně výrazné gesto poslušnosti a odevzdání...“⁴³ K. Skalický, když porovnává „židovskou duši sluchovou“ s „řeckou duší zrakovou“, vysvětluje: „...I když se Bůh zjevuje, tak při tom vlastně není ani moc k vidění. Pravda, jsou tu jakési průvodní jevy jako mračna, hrom a blesk a zemětřesení, ale to jsou právě jen průvodní jevy. On sám zůstává neviditelný... Proto je Bůh nezobrazitelný... Avšak co je podstatné, ba svaté, je jeho *jméno*. A pokud jde o jméno vůbec, pak to není jenom zvuk, který označuje obecný pojem, ideu, ale vždycky nějakou jednotlivinu, osobu. Když Bůh povolává Abraháma a volá: Abraháme, Abraháme, tak nevolá člověka jako

⁴⁰ Povinností každého muslima i muslimky je vykonat alespoň jednou za život pouť do Mekky (tj. HADŽDŽ, jde o koránský příkaz (Súra 3,97). „Charakteristickým heslem od prvních kroků pouti je při různých obřadech i při cestách mezi obřadními místy volání: *labbajka, Alláhumma, labbajka!*, Tobě k službám, Bože, tobě k službám!“ (Jako projev oddané poslušnosti toto volání připomíná hebrejské *hinnení* ‚Tu jsem‘, jímž odpovídá Hospodinu zkoušený Abraham /Gn 22:1/ a také Mojžíš ... /Ex 3:4/ a Izajáš ... /Iz 6:8/.“ (KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*, Praha 1993, s. 111.)

⁴¹ Srv. BOTTERWECK, G.; RINGREN, H. *Theological dictionary of the Old Testament*, Michigan 1977, s. 379.

⁴² SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn N.Y. 1993, s. 101.

⁴³ AUERBACH, E. Oeysseova jízva. In. AUERBACH, E. *Mimesis*, Praha 1968, s. 13–14.

rodovou bytost či ideální podstatu, ale volá právě tohoto muže, který se jmenuje Abrahám. A ten odpovídá: hinnení – tady jsem! A toto ‚tady jsem‘ ovšem neznamená pouhé zeměpisné určení místa, ale spíše: ‚Hle, jsem připraven naslouchat tvému hlasu a podle toho se zařídit, ať mě to bude stát cokoliv‘. Tedy výraz po výtce existenciální. Takové volání, jež nepoužívá slovo jako obecný pojem, ale jako osobní jméno, je zároveň i povoláním a vyvoláním... Bůh Řeků je Jsoucno, Pravda a Dobro, vesměs pojmy statické nadčasovosti. Bůh Hebrejů je Vedení dějinami, Věrnost danému zaslíbení a Spravedlnost, která bude nakonec přece jen zjevná – tedy pojmy po výtce dynamické dějinnosti.“⁴⁴ M. Prudký v Božím oslovení Abrahama a v Abrahamově odezvě spatřuje nejen výraz pro „pohotovost služebníka“, ale též vyjádření vztahu, přičemž zdůrazňuje Abrahamovu neustálou schopnost „slyšet“.⁴⁵ A vskutku o naslouchání v jádru zkoušky jde. Abrahamovo jednání vnímám jako důsledek nezdolné připravenosti k naslouchání Božího (Hospodinova) hlasu shůry. Pro křesťanskou tradici je Gn 22 důležitá pro Abrahamovu poslušnost: tu zdůrazňuje Augustin, Řehoř z Nazianzu, Jan Zlatoústý, Zenon z Verony.⁴⁶ Při použití výroku „hle, já“ jde také o označení naprostého zlomu, zvratu v ději (srv. Gn 22,1.7.11). Abrahamovu připravenost rozvíjí rovněž nejstarší doložený vypravovaný (hagadický) midraš ke Gn 22 Berešit Rabba 55 a 56 (Gn R),⁴⁷ „kde se mu podle R. Jehošui ben Karcha dvojistou aklamací וַיִּשְׁמַע dostává jak kněžské, tak královské cti a je na tomto místě

⁴⁴ SKALICKÝ, K. *Za nadějí a smysl*, s. 37–38.

⁴⁵ PRUDKÝ, M. Bůh podrobil Abrahama zkoušce (Gn 22,1–19). In HELLER, J.; PRUDKÝ, M. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří 2006, s. 93.

⁴⁶ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 26–28.

⁴⁷ „Datum konečného sepsání Gn R se klade na počátek 5. století, ale nejstarší fragmenty rukopisů pocházejí až z 9. století.“ (ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 40.) Paraša 55 (tj. oddíl svou funkcí připomínající nz. perikopy; začínají zpravidla citací biblického textu, za nímž následuje dialogický výklad rabínských autorit, někdy vedený jako spor) vykládá Gn 22,1–3 a paraša 56 Gn 22,4–19. Midraš Berešit Rabba vyložil M. Krupp ve dvou pracích (o něž se F. Čapek značně opírá) v knize *Der Talmud – Eine Einführung in der Grundschrift des Judentums mit ausgewählten Texten*, Gütersloh 1995; KRUPP M. *Die Bindung Isaaks nach dem Midrasch Bereschit Rabba, TK 65–66/1995* a následně: *Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen*, Gütersloh 1995. Ve svém přehledu odezvy Gn 22 v křesťanské tradici se (mimo jiné) F. Čapek drží Lercha: LERCH, D. *Isaaks Opferung christlich gedeutet – Eine aslegungsgeschichtliche Untersuchung, Beiträge zur historischen Theologie 12/1950*, Tübingen.

srovnáván s Mojžíšem a v dále rozvíjeném midraši je dokonce postaven nad něj.⁴⁸ Abrahamova odpověď na Boží oslovení může vyjadřovat také ohromení. Posluchači Bible totiž mohli Božímu říkání navyknout již natolik, že samotný fakt, že Bůh něco říká, ani nereflektují. Ne tak rebe reb Žíše – ten, když jeho učitel rebe reb Bér z Meziříče otevřel Knihu a začal číst: „I pravil Hospodin...“, zmocnilo se milého Žíše vytržení, v němž křičel: „Hospodin promluvil...! Hospodin promluvil...!“ a křičet neustával, takže byli jeho slavní spolužáci nuceni vyvést ho na dvůr. To proto, aby měli od něho pokoj. ... Také na dvoře neustál a volal ‚Hos-po-din pro-mlu-vil, Hos-po-din pro-mlu-vil!‘ ... Dlouho to vždycy trvalo, než se uklidnil. Když se konečně mohl vrátit, byl celý výklad mistrův již dávno ukončen. Tak neslyšel Žíše nikdy ani jediný výklad svého rebe reb Béra.⁴⁹ Je tedy možné, že zvolání „hle, já“ též vyjadřuje Abrahamovo ohromení z Božího oslovení.

Bůh Abrahama vyprovokuje k jednání. Jak? Tím, že promluví, si chce Abrahama vyzkoušet. V hebrejštině termín „slovo“ (דבר – *dabar*) může znamenat také „událost“, „příběh“; tudíž promluví-li (hebr. ויאמר – *vajjomer*, ’a-m-r) Bůh, vyvolá událost, „napíše“ příběh o zkoušce. Abraham ovšem neví, že jde o zkoušku. Tuto informaci má k dispozici jen čtenář. Proto M. Prudký soudí, „že se jako posluchači nemůžeme bezprostředně ztotožňovat s hlavní postavou příběhu, protože ji od počátku sledujeme z ‚nadhledu‘.“⁵⁰ S tím nemusíme zcela souhlasit. Posluchač Genesis 22 se na Abrahamovu zkoušku dívá od začátku jakoby z perspektivy Boží. Vědomí, že jde o zkoušku, příběh neoslabuje ani neosvětluje (pro diváka zůstává stále tajemným, Bůh nepochopitelným), jen se tím příběh tematicky charakterizuje. Předně: informace o tom, že jde o zkoušku, vtahuje posluchače do vyprávění, stává se účastníkem příběhu, příběh je vyprávěn pro něj (kvůli němu). Posluchač si má uvědomit, že neví, kdy, jak a za jakým účelem může být Bohem sám zkoušen. V tom lze nalézt oporu u starozákonníka

⁴⁸ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 44.

⁴⁹ LANGER, J. *Devět bran*, Praha 1996, s. 150. Též BUBER, M. *Chasidská vyprávění*, Praha: Kalich, 1990, přel. A. Bláhová, s. 256–257.

⁵⁰ PRUDKÝ, M. Bůh podrobil Abrahama zkoušce (Gn 22,1–19). In HELLER, J.; PRUDKÝ, M. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří 2006, s. 92.

M. Oeminga: „Chceme-li porozumět tomu, co Abraham v noci na hoře Mória zažil, musíme nejprve začít sami u sebe a ptát se, jak příběh působí na nás samé.“⁵¹ Rovněž J. Heller zdůrazňuje, že „biblické texty (... mnoho biblických textů, možná dokonce většina) jsou koncipovány tak, aby v určitých životních nebo historických situacích byly stále znovu a znovu aktualizovány. Znamená to, že mají schopnost dotýkat se vždy nově a působivě lidských životů, takže čtenář, který je čte pozorně a do hloubky, poznává, že pojednávají o jeho prožitcích a situacích“⁵² Závažnost Boží zkoušky totiž zřejmě spočívá v nevědomí subjektu o tom, že je zkoušen. Z toho lze vyslechnout následující: nejtěžšími zkouškami mohou být ty životní události, o nichž Hospodinův vyznavač neví, že jsou zkouškou Boží. M. Prudký považuje 1. verš Gn 22 za nadpis: „Nadpis tedy sám vymezuje, jak má být příběh chápán, jedná se o zkoušku.“⁵³ Ačkoli významový střed Gn 22 spočívá na „zkoušce“, v křesťanské tradici „od Órigena po středověk ... není otázka po skutečnosti zkoušky či jejím charakteru ... středem pozornosti.“⁵⁴

Běh událostí určuje **Bůh** (האלהים – *ha-'Elohím*), doslova bych přeložil „Ten Bohové“.⁵⁵ Jde o mnohočet (*plurál*) překládaný jako jeden (*singulár*).⁵⁶ K pojmu „'Elohím“ J. Heller uvádí: „Bůh je nevystižitelný našimi pozemskými kategoriemi, a to jak kategorií osoby či individua, tak kategoriemi sociologickými (tedy kategorií plurálu, mnohočtu). Je to ale zcela jistě Bůh, k němuž se můžeme modlit a od něhož můžeme něco očekávat.“⁵⁷ J. Heller, odpovídá na otázku, kdo

⁵¹ OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky*, Praha 2001, s. 116.

⁵² HELLER, J. *Na čem mi záleží*, Praha 2009, s. 132–133.

⁵³ PRUDKÝ, M. Genesis 22. *Křesťanská revue*, 1990, roč. LVII, č. 4, s. 77. Srv. PRUDKÝ, M. *Výklad Gn 22,1–19, Příspěvek k zápasu o výklad oddílu Písma svatého v křesťanské tradici*, Praha 1989, s. 25–28.

⁵⁴ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 36.

⁵⁵ Ukazovací zájmeno „Ten“ překládám úmyslně v jednotném čísle (*singuláru*), nahrazuje tak sloveso, jež bývá ve spojení se slovem „'Elohím“ právě v jednotném čísle: např. „řekl Ten Bohové“.

⁵⁶ J. Heller výraz 'Elohím (Bůh) vykládá jako „neplurálový plurál“, „od něhož vede přímá linka až k záměrnému logickému paradoxu trojičního dogmatu“. (HELLER, J. *Překladatelský postup Septuaginty. Studie a texty II, Miscelanea 1978*, s. 21. Též HELLER, J. *Hlubinné vrty*, Praha 2008, s. 93.)

⁵⁷ HELLER J., *Na čem mi záleží*, Praha 2009, s. 310.

je Bůh?, si vypomáhá opisem pomocí elipsy: „Kruh má jeden střed, který je totožný s ohniskem. Proto je také kruh obrazem toho, co může zůstat statické. Elipsa však má ohniska dvě. Těmito ohnisky jsou Boží svrchovanost (nebo Boží svoboda, Boží nevystižitelnost, Boží vyvýšenost) a Boží láska (Boží sklonění, Boží soucit, Boží smilování). Kdo je Bůh? Je to ten, který je láskyplně svrchovaný a svrchovaně láskyplný. Když jedno z ohnisek zakryjeme, stane se z dynamiky systém. Když zakryjeme ohnisko svrchovanosti, zbude nám jen soucit a láska a je z toho humanismus. Ten má však vážné problémy: Co je vlastně pravá láska? Jak lze soucit zakotvit? Když zakryjeme ohnisko Božího sklonění a necháme jenom Boží svrchovanost, máme z toho islám. Svrchovaný Alláh, kterému se sice říká Všemohoucí, trůní na nebesích a nejspíš je spokojen s tím, když jeho přívrženci dělají činy, nad kterými se humanistům svírá srdce.“⁵⁸ Stručněji vyjádřen svéráz biblického Boha: „Ve své zvláštní bipolaritě má tedy evangelium jakoby dva středy: mluví o Bohu svrchovaném – a milosrdném, vyvýšeném – a sestoupivším, o tom, který je svoboda sama – a který je zároveň láska sama. Můžete hledat po celém světě v nejrůznějších svatých knihách, ale takovou zprávu jinde nenajdete ... právě v tom je bible jedinečná.“⁵⁹ Mnohočetná forma pro označení Boha odkazuje ke stvořitelské moci a životadárné síle,⁶⁰ právě „ve stvořitelském hymnu se mluví jen obecně o Bohu“.⁶¹ V Gn 1 i v Gn 22 vyjma verše 11. i 15., v nichž „volá“ (hebr. יָקָרָא – *jikrá*) „posel Hospodinův“, a verše 14., v němž „volá“ (hebr. יָקָרָא – *jikrá*) „Abraham jméno toho místa toho: ‚Hospodin vidí‘“; se užívá sloveso „říkat“ (hebr. אָמַר – *amara*, *’-m-r*) . „Ve slovesném tvaru znamená *’-m-r* v základním významu ‚jednoduché sdělení‘, tedy v podstatě informaci,“ vysvětluje J. Heller s dodatkem, že „...stačí krátký projev Boží vůle, aby byl svět povolán do jsoucna... Při stvoření nemluvil imperativně..., nerozkazoval někomu druhému..., nepoutal slovem, nezaříkával, nýbrž mluvil takříkajíc indikativně, tj. řekl *si*: Buď světlo – bylo světlo. Boží *’-m-*

⁵⁸ HELLER J., *Na čem mi záleží*, Praha 2009, s. 283.

⁵⁹ Tamtéž, s. 223–224.

⁶⁰ Srv. BENEŠ, J.; VAŘURA, P. *Pradějiny*, Praha 2010, s. 29–55.

⁶¹ BENEŠ, J.; VAŘURA, P. *Pradějiny*. Praha 2010, s. 60.

r – říkání tu připomíná mnohem víc vnitřní uvažování a přání než vnější rozkaz. Bůh tu vyslovuje svoje myšlenky... Bůh si svět přeje a svět, stvoření Boží, je zde... Jde o volné rozvažování a svobodné přání svrchované Boží lásky, které stojí na počátku bytí celého kosmu i každého z nás.⁶² S K. Skalickým necht' je dodáno, že Bůh, o němž je řeč, „stvořil všechno, co je. Stvořil to svým slovem. Řekl, a bylo to. Nezápasil přitom s prahmotou nebo s pravodou, ani s nějakým jiným bohem, kterého pak rozčtvrtil a vytvořil z něj nebe a zemi. Ne, nic takového. Svým tvůrčím slovem povolává k bytí. Boží stvoření tudíž nic nepředpokládá... A všechno, co stvořil..., bylo dobré, ba ‚velmi dobré‘... Pravda, Eva s Adamem to nějak zpackají a lidstvo v tom i přes potopu pokračuje a Izrael ... též, ale nevdá, neboť tento Bůh, jenž všechno stvořil, též přislíbil, že všechno obnoví, že všechno stvoří nové.“⁶³ Biblický Bůh je Ten, kdo stvořil, tvoří a stvoří. Židovství ve Stvořiteli spatřuje rovněž Soudce: „אלהים, B-h..., toto jméno, jméno stvořitele a soudce je pramenem bázně,“⁶⁴ praví K. Sidon. Je-li slovo „Bůh“ – ‚Elohím“ v hebrejském textu opatřeno členem „ten“ (hebr. ה – *h*), pak je podtrženo: kdo zkouší, je „Ten Bůh“, nikdo jiný! Což ještě zdůrazní struktura věty – slovosled (*syntax*) tím, že předradí slovo „Elohím“ před sloveso.⁶⁵

⁶² „...řada staroorientálních bohů od egyptského Ptaha až po mezopotamského Marduka tvoří slovem... Slovo těchto bohů je napořád kouzelné, magické slovo, přesně vzato: zaříkávadlo. Bozi se jeho úspěšným užitím představují jako mistři magie, jako ti, kdo dokáží magickým zaříkáváním zmoci vzpurné síly nicoty. Kult těchto bohů je v podstatě pokusem o napodobování jejich činnosti, je snahou o další magické ovládní jsouca a v posledku celého kosmu ‚mocným slovem‘... Magie je nejvnitřnějším jádrem pohřebních obřadů či slavností Zed v Egyptě, ‚jarní‘ slavnosti v Kenaanu i slavnosti Akitu v Mezopotámii... Proti tomu stojí biblické podání na docela jiném stanovisku. ...biblické podání odmítá představu, že také Hospodin, podobně jako jiní staroorientální bozi, stvořil svět zaříkáváním, magickým slovem. ... Bůh tvoří absolutně bez námahy. Stačí krátký projev Boží vůle, aby byl svět povolán do jsouca... /Bůh/ při stvoření nemluvil imperativně..., nerozkazoval někomu druhému, kdo by tu stál vedle něho či proti němu a tedy nepřipouštěl možnost, že tu byl před Hospodinem..., nepoutal slovem, nezaříkával, nýbrž mluvil takříkajíc indikativně, tj. řekl *si*: Buď světlo – bylo světlo. Boží ‚-m-r – říkání tu připomíná mnohem víc vnitřní uvažování a přání, než vnější rozkaz. Bůh tu vyslovuje svoje myšlenky... Bůh si svět přeje a svět, stvoření Boží, je zde... Jde o volné rozvažování a svobodné přání svrchované Boží lásky, které stojí na počátku bytí celého kosmu i každého z nás.“ (HELLER, J. Říkání (‘amar) a mluvení (dibber) ve Starém zákoně. *Studie a texty 4, Biblické studie*, Praha 1982, s. 76–78. Též HELLER, J. *Hlubinné vrty*, Praha 2008, s. 128–129.)

⁶³ SKALICKÝ, K. *Za nadějí a smysl*, Praha 1996, s. 16–17.

⁶⁴ SIDON, K. Úvahy nad knihou Jób. *Zpravodaj SKŽ*, 2001/5761, č. 43, s. 9.

⁶⁵ Srv. DUBOVSKÝ, P. (ed.) *Genesis*, Trnava 2008, s. 465.

Nyní se setkáváme s prvním paradoxem příběhu. Bůh, původce života, požaduje po svém vyznavači, aby usmrtil (obětoval) vlastní dítě. Nadto Boží žádost v podání Septuaginty způsobí smrt samotného Abrahama – smrt nikoli fyzickou. Toto mé tvrzení jest nutno doložit exkurzem.

1.2.1 Exkurz o povstání ze smrti do života v L 15,11–24

Septuaginta v Gn 22,3 užila sloveso „vstal“, „odtáhl“, „zdvihl se“, „vzchopil se“, ovšem lze také přeložit „povstal ze smrti do života“.⁶⁶ Židovské výklady z období středověku pomýšlejí na Abrahamovu smrt. Babylónský Talmud⁶⁷ praví: „Abraham svou vírou vyšel vstříc Hospodinu až za hranice fyzické smrti,“⁶⁸ přičemž rabínské výklady připouštějí rovněž smrt, respektive zmrtvýchvstání Izákovo (viz kapitola 1.19.1). V hebrejském textu je užito sloveso „brzy ráno vstát“ (hebr. $\text{נִשְׁמַר} - \text{šakam}$, š-k-m), jež odpovídá jinému řeckému slovesu, než je *avastas*, totiž *orthridzó*.⁶⁹ Velmi blízko ke slovesnému tvaru *anastas* má řecké slovo „probuzení“, „povstání“, ale též „vzkříšení“ (řec. $\text{ἀναστασις} - \text{anastasis}$).⁷⁰ Slůvka *anastasis* se až na některé výskyty v Bibli užívá výhradně v souvislosti se zmrtvýchvstáním.⁷¹ V podání Septuaginty je patrné velmi silné odchylení od

⁶⁶ PRACH, V. *Řecko-český slovník*, Praha 1998, s. 55. Gramatický tvar zde užitý $\text{ἀναστὰς} - \text{anastas}$ jest aorist participia od slovesa $\text{ἀνίσταμαι} - \text{anistamai}$. V NZ již sloveso *anistavai* znamená „probudit“, „postavit“, „vzkřísit“, „připravit se k něčemu“. (Srv. SOUČEK, J. B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, Praha 1997, s. 34.)

⁶⁷ První oddíl, první traktát Berachot 62b.

⁶⁸ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 65, přel. F. Čapek.

⁶⁹ Řec. $\text{ὀρθρίζω} - \text{orthridzó}$; srv. v NZ L 21,38; při užití tohoto řeckého ekvivalentu by šlo o doslovný překlad. Srv. HELLER, J. *Vocabularium biblicum septem linguarum*, Praha 2006, s. 208. PRACH, V. *Řecko-český slovník*, Praha 1998, s. 375.

⁷⁰ PRACH, V. *Řecko-český slovník*, Praha 1998, s. 47. Sloveso *anastasis* v NZ již znamená nejčastěji „vstání z mrtvých“, „vzkříšení“. (Srv. SOUČEK, J. B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. Praha 1997, s. 31. Srv. též *Hand-Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1953, s. 37–38.)

⁷¹ KITTEL, G. *Teologický slovník k Novej zmluve*, Bratislava 1986, s. 67; termíny ANASTASIS, EXANASTASIS (povstane, zmŕtvýchvstanie): „L 2,34: Tento je položený na pád a na povstanie... = na súd a na záchranu. K obrazu porovnaj: Ž 118,22.23 Iz 8,14.15 28,16 R 9,33 1Pt 2,6 Mk 12,10 par L 20,17n; k věci: 1K 1,18nn. – Inak sa tieto slová používajú výlučne o zmŕtvýchvstání (aj Kristovom).“ N. Gillman spatřuje zřetelnější odkazy na vzkříšení ve SZ pouze u tří textů: Iz 25,8 a 26,19; Da 12,2; učení o vzkříšení, přesněji o životě po smrti, SZ nerozpracovává. (Srv. GILLMAN, N. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha 2007, s. 49–69.) Podle téhož autora se judaismus tématem života po smrti zabývá v řadě knih (tzv. apokryfní literatura) až od 2.

původního znění, které má patrně důležitý (teologický) záměr, jemuž je třeba věnovat pozornost, jelikož Septuaginta je prvním překladem i komentářem hebrejského textu, tj. Masory.⁷² Řecké sloveso „povstal“, „vstal ze smrti do života“ (řec. ἀναστὰς – *anastas*) je užito v NZ v podobenství o marnotratném synu (L 15,11–24), jež vypravuje Ježíš; podobenství je dle mého komentářem (midrašem) ke slovesu *anastas*.⁷³

Nejmladší syn svého otce odchází z domova a požádá otce o „část jmění“⁷⁴, které mu údajně patří (L 15,12). Řecké slovo zde užitě, „*úsia*“ (řec. οὐσία), označuje „podstatu“ člověka; rovněž Vulgáta uvádí slovo „podstata“, „jsoucnost“ (lat. *substantia*). Jedná se o „jmění“, které nese podíl na lidské podstatě či je podstatou člověka. Toto „jmění“ je nezasloužené, dědí se. Co udělá otec? „On jim tedy

stol. př. o. l. do 2. stol. o. l., dále od dob Talmudu a v podstatě až do dnes (tamtéž, s. 69–222).

⁷² Srv. HELLER, J. Překladatelský postup Septuaginty, *Studie a texty* (2), *Miscelanea* 1978, Praha 1979, s. 47 (též HELLER, J. *Hlubinné vrty*, Praha 2008, s. 115): „Základním textem pro studium Starého zákona je a zůstane znění hebrejské v ben-ašerovské úpravě, tedy Masora. Mluvit o ‚původním textu‘ ovšem není zcela přesné, protože i tento text má svou složitou minulost – redakční, literární i jazykovou. Přesně vzato je hebrejský text konsonantní, kdežto punktace je jeho židovský komentář. Septuaginta je pak nejen jeho první překlad, nýbrž i první komentář, starší než punktace, a proto po konsonantním textu je historicky vzato nejbližším následujícím stupněm tradičního procesu.“

J. Beneš učinil pozoruhodný postřeh v nz. textu Mt 5,18: „Podle řeckého znění je zde doslova vedeno: ‚*jóta en hé mia keraia*‘. Přičemž *jóta* je řecké pojmenování nejmenšího písmene hebrejské abecedy *júd* a *keraia* označuje nejmenší masoretskou značku *dágeš*, tedy tečku. Ježíš tím chce říci, že Zákon je třeba přijímat celý se vším všudy, a to – překvapivě – v té podoě, jakou mu dali židovští upravitelé textu, tzv. masoreti. My dnes už bez všech těch tečiček a čáreček, kterými tito písaři text učinili srozumitelným a jednoznačným, hebrejskou bibli ani číst neumíme.“ (BENEŠ, J. *Nevystižitelný Bůh?*, Praha 2010, s. 233.)

⁷³ Následující rozbor s výkladem podobenství o marnotratném synu je z mého hlediska důležitý pro podložení výkladu Gn 22,3 ve smyslu: „Povstal Abraham ze smrti do života...“ Psychologie ví o tom, že v „extrémních případech může dojít k ‚psychické smrti osobnosti‘.“ (VANÍČKOVÁ, E. *Dětská prostituce*, Praha 2005, s. 86.) Někteří psychoterapeuti pracují s pojmem „trauma“, „toto původně řecké slovo znamená ‚rána‘. Jedná se tedy o duševní zranění, otřes... Není pravda, že z traumatu člověk vyvázl živý, je to přesně naopak, vyvázl bez života. Ani to však není pravda, protože člověk z toho očividně nevyvázl – do všeho, co se stalo, je stále ještě zapleten.“ (WIRTZ, U. *Vražda duše*, Praha 2005, s. 61 a 108.) Trauma je tudíž rána, která člověka přizabila. Objevuje-li se v psychologii stav člověka označovaný jako „psychická smrt člověka“, mám za to, že cosi obdobného lze shledat v oblasti duchovního bytí člověka, tj. „duchovní smrt člověka“, přesněji „biologická existence duchovně mrtvého člověka“. S. Daněk také počítá s „duchovní smrtí“, z níž jsou osvobozeni ti, kteří jsou Kristovi (2K 15,20-23): „Tak musíme věřit, máme-li věřit najisto: protože jsme už nyní přeneseni z duchovní smrti do života s Bohem, proto smíme věřit i v posmrtný a věčný život ...“ (BIČ, M. Slavomil Ctibor Daněk; in DANĚK, S. *Vybrané studie*, Praha 1977, s. 52. Též DANĚK, S. *Dnem i nocí* 3, Praha 1940, s. 74.

⁷⁴ Řec. μέρος της οὐσίας – *meros tés úsias*.

přidělil majetek (živobytí, živnost).⁷⁵ Zatímco Vulgáta opět použila slovo „podstata“ (lat. *substantia*), nyní spíše ve významu „majetek pro živobytí“,⁷⁶ řecký text má jiný výraz, doslova „biologický život“ (řec. βίος – *bios*). Jde o majetek důležitý pro biologickou existenci. V podobenství běží o trojí rozměr života: o podstatu (jmění z dědictví), o žití (biologické) a nakonec o hlubinu života, o samo lidské bytí (řec. ζωή – *dzóé*, lat. *vivo*), jež lze „vyplýtvat“ (L 15,13).

Klíčová role v příběhu spočívá právě na otci. Ten přidělil synovi „dědičný majetek“, umožnil mu „žít“, a tím mu dal svobodu i prostor pro nesmyslnou „existenci“. Totiž ono „jmění“ (ČEP), „statek“ (Kraličtí), je vlastně, jak již bylo zmíněno, „život“⁷⁷; ovšem život soběstředný.⁷⁸ Otec umožnil synovi žít život parazita, žijícího ze životních sil druhého, tedy ze životních sil svého otce. Je to život soustředěný na vnější prožívání bez vnitřních hodnot.⁷⁹ Proč mu něco takového otec dovolil? Není nakonec za strádání a stav svého dítěte odpovědný? Jisté je, že z pohledu Bible jde o život jakoby mrtvého člověka. Možná také proto je pak řečeno: „*Tento syn můj byl mrtev, a zase žije, ztratil se, a je nalezen*“ (ČEP, L 15,24).

Více pochopíme prostřednictvím Tóry (Dt 21,18–21): „*Když se syn k otci chová nepoddajně (svéhlavě) a vzpurně (staví-li se na odpor), nenaslouchá-li hlasu otce a hlasu matky, když ani trest nepomůže, pak ho otec a matka popadnou a vyvedou jej k starcům města, k bráně. Vše starcům řeknou: ‚Tento je nepoddajný a vzpurný, nenaslouchá v hlasu našem (nenechá si poradit), je marnotratný (hebr. זָלֵל – *zólel*, *z-l-l*), bezcenný (Kraličtí i ČEP *žráč*) a ochlasta.‘ Poté ho kamenuje každý muž města a zemře. Tak odstraníš zlo z nitra svého. Nechť to celý Izrael slyší a bojí se.*“

Taková praxe se nám dnes jeví jako velmi krutá. Jak mohl Bůh po židovských

⁷⁵ Řec. ὁ δὲ δεῖλεν αὐτοῖς τὸν βίον – *ho de deilen autois ton bion*, L 15,12.

⁷⁶ Srv. PRAŽÁK, J. M.; NOVOTNÝ, F.; SEDLÁČEK, J. *Latinsko-český slovník*, L–Ž, Praha 1975, s. 507.

⁷⁷ Řecké slovo zde užitě βίος – *bios* znamená „jmění“, „statek“, „majetek“, ale také „život“.

⁷⁸ Na rozdíl od ζωή – *dzóé*, tj. život ve prospěch druhých, život pro druhého.

rodičích vyžadovat, aby nechávali své děti odsoudit, a posléze se měli sami podílet na popravě? Jistě, marnotratný člověk ohrožoval společnost. Jeho činy mohly být strhujícím příkladem pro ostatní. „Marnotratnost“ (vztahující se spíše na život, nežli na prostředky pro život) je nakažlivá a rychle se šíří. Člověk, jenž žije bezohledně na úkor druhých, je Tórou hodnocen jako „marnotratný“, „bezpečný“. V největší nebezpečí byla uváděna právě rodina, proto měli rodiče právo i tímto způsobem šíření ohrožujícího vlivu či možné zkáze rodiny zabránit. Nejprve domluvami i pomocí, poté trestem, nakonec prostřednictvím soudu. Ovšem šlo také o soud samotných rodičů. Usmrcení mělo být krajním řešením pro vyhrocené případy. Pokud by soud dítě odsoudil, rodiče by jako první museli hodit kamenem. Tento soud je vlastně taktéž soud rodičů.⁸⁰

Tohoto „rodičovského práva“ (pravděpodobně) nebylo podle židovské tradice nikdy využito.⁸¹ R. Feder k tomuto ustanovení praví: „Takový případ se, pokud víme, nikdy neudál. To tušil jistě Móše, ale přesto ono přísné ustanovení do svého zákoníku pojal, aby poukázal na to, jak mnoho zla přichází od povalečů, žroutů a opilců, kteří žijí nemravným životem a opatřují si k němu prostředky krádežemi a podvody a kazí i jiné.“⁸² Zřejmě se tím také cosi dovídáme o Bohu. Jestliže lidští rodiče, navzdory vážným potížím, nedokážou své děti odepsat, nemůže nás pak překvapovat shovívavost Otce v nebi.

⁷⁹ Srv. SOUČEK, J. B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, Praha 1997, s. 56.

⁸⁰ Kolik odsouzených naší společnosti nese na svých bedrech také selhání svých rodičů? Problém je mnohem složitější, než dokážeme domyslet. Ani všestranně zajištěné rodinné zázemí totiž nezaručuje bezúhonnost budoucích generací.

⁸¹ Také oblast Mezopotámie zná podobná ustanovení. Babylónské rodinné právo vedle peněžní náhrady za škody uplatňovalo na provinilci „vypuzení z obecního společenství, a tím i z vlastního domu; přišel o všechny majetek, musel žít stranou od rodiny a bez ochrany svých bohů. Takový trest byl stanoven především za krvesmilstvo mezi otcem a dcerou a podobné příčiny; mohl jej také žádat otec pro syna, pokud se proti němu opakovaně dopouštěl určitých přehmatů. Syn vyhnáním pochopitelně zároveň ztrácel veškeré dědické nároky.“ (BRANDTOVÁ, E. K. *Starověký Babylón*, Praha 1983, s. 65.) I v kultuře Platónově nalezneme určitou analogii: „Námítka, že nejmoudřejší státníci ani svých synů ani jiných mužů nemohli učením k ctnosti přivést, nemá místa. Neboť od prvního detinství poukazují otec i matka i jiní synáčkovci k tomu, co pravé a nepravé, co dobré a zlé jest; neposlechne-li naučení a napomenutí, tuť ho hrozbami a tresty napraviti hledí...“ (PLATÓN, *Protagoras*, in *Bibliotéka klasikův řeckých a římských*, Praha 1894, s. 19.) ba co více: „Platónův Prótagoras o říká natvrdo: ‚Kdo nemá ponětí o studu a spravedlnosti, má být usmrcen jako nákaza obce.‘“ (SOKOL, J. *Cudnost*, in *Bratrstvo*, 2003, roč. 44, č. 7, s. 6.

⁸² FEDER, R. *Život a odkaz*, Praha 1975, s. 116.

V nz. podobenství bere otec synovu smrt jakoby na sebe (či důsledky synovy smrti) a tak mu umožnil přežít. Dal svému synu prostor pro chyby (hřích) a odpovědnost za následky vzal na sebe.⁸³ O synovi je přeci řečeno, že „promrhal (vyplýval, rozsypal, rozptýlil) jmění své (statek, svou podstatu) životem prostopášným (marnotratným, mravně zkaženým, bez záchrany).“⁸⁴ V řeckém textu je přítomen značný protiklad. Slovo „život“ (řec. ζωή – *dzóé*, lat. *vivo*) znamená život orientovaný na podstatné hodnoty bytí, život podporující, ba zachraňující. Ovšem v případě mladšího syna z nz. podobenství (jakoby odcizen sám sobě, zpronevěřen svému poslání) jde o život ohrožující, ničící, „nezachraňující“, „bez záchrany“.⁸⁵ Bez záchrany? Má nějakou naději člověk, který svou podstatu „promrhal“, tedy jinak řečeno ztratil hodnotu a úctu rovněž sám před sebou? Ztratit tvář sám před sebou i před svými druhy je bolestné. Vyrovnat se s křivdami, jichž jsme se dopustili vůči blízkým lidem, bývá to nejtěžší. Ulevující je, ba zásadní, když se máme ke komu vrátit. K někomu, kdo nám pomůže získat „promrhanou“ sebeúctu (podstatu) nazpět. Člověk se z toho nemůže dostat sám.

Mladý muž z podobenství přiznává, že takhle dopadnout nechtěl. Dostal se na úroveň prasat, žil jako „prase“, tj. svou lidskou identitu „promrhal“ v totožnost nečistého zvířete. Jeho „prasečí“ shoda jej vyrvala oblasti kultu, vrhla jej mimo oblast obětního systému (pro židovského posluchače snad neexistovalo ubožejší přirovnání). Ovšem tu náhle „přišel k sobě“.⁸⁶ (Kraličtí, L 15,17.) Co to znamená?

⁸³ V podobných situacích se nacházejí rodiče, kteří dávají dětem svobodu, umožňují jim jít si svou cestou a nemohou než se modlit a čekat, až se dítě vrátí. Období osobních zápasů mladých lidí rodiče podstupují s vědomím, že v sázce může být vše, a toto období musejí doslova protrpět, bolestně přečkat.

⁸⁴ Řec. διεσκοπίσεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ασώτως – *dieskoptisen tén úsian autu dzón asótós*, L 15,13. Doslova: „Vyplýval (rozsypal, rozptýlil) svou podstatu žitím prostopášným (marnotratným, mravně zkaženým, bez záchrany).“ Lat. Vulgata přeložila takto: *dissipavit substantiam suam vivendo luxuriose*, tedy doslova přeloženo „rozsypal (rozmetal, rozházel, vyplýval) svou podstatu životem bujným (nezřízeným, rozmařilým, prostopášným, zhýralým)“. Termín *homóusios* (= stejná podstata, soupodstatnost) má zásadní místo v dějinách teologického myšlení. (Srv. MOLNÁR, A. *Pohyb teologického myšlení, Přehledné dějiny dogmatu*, Praha: Kalich, 1982, s. 53–63; též SKALICKÝ, K. *Za naději a smysl*, s. 41–47.)

⁸⁵ Opakem slova ασώτως – *asótós* je termín σωτήριος – *sótérios*, tj. „ochranný“, „blaho přinášející“, „prospěšný“, jedná se o označení identifikující zachránce, ba Spasitele.

⁸⁶ Řec. εἰς ἑαυτὸν δὲ ἔλθων – *eis heauton de elthón*.

Těžko říci, v Bibli je tohoto spojení užito jen jedenkrát (*hapaxlegomenon*).⁸⁷ Patrný jsou jen důsledky tohoto „přišel k sobě“: uvědomil si, že se minul s otcem i nebem, rozhodl se vrátit k otci a šel. Domů nepřichází s drzým čelem: „Otče, zhřešil jsem proti nebi i vůči tobě,“ oslovuje syn svého otce. (ČEP, L 15,18.21 – dvojí opakování je vyjádřením důrazu na přiznání/vyznání viny.) Výraz „zhřešil jsem“ lze také přeložit „zmýlil jsem se“, „šlápnul jsem vedle“, „minul jsem se cílem“ (řec. ἡμαρτον – *hémartov*). Nejedná se o mravní selhání, nýbrž o zlomený vztah, o minutí se s někým, komu jsme něčím vázáni. Následkem je, že jej ztrácíme a ztrácíme se i sami (sobě). Návrat marnotratného syna je popsán slovesem: „Vstal.“ (ČEP i Kraličtí, L 15,18.20.) Řecké sloveso *anastas* znamená, jak bylo vyloženo, také „vstal z mrtvých“. Synův návrat k otci je „povstáním ze smrti do života“. Jde o vnitřní pohyb. Snad také proto je řečeno: „Tento syn můj byl mrtev, a zase žije, ztratil se, a je nalezen“ (ČEP, L 15,24). Je zde naděje: Člověk, jenž se ocitl v nelidské existenci, se může vrátit k otci/Otci. Proč? Neboť otec/Otec na něj čeká. V podobenství otec svého syna vyhlíží: „Když ještě byl daleko, otec ho spatřil a hnout lítostí běžel k němu“ (ČEP, L 15,20). Vstřícný pohyb směrem k synovi vyvolala lítost („hnout lítostí“). A syn porozuměl: s otcem je lépe než bez otce. Celou tu dobu otec/Otec na návrat svého syna čekal. Podobenství o marnotratném synu se dotýká tématu „oběť živá“, již je otec/Otec (otec jako oběť za hřích svého syna, nikoli však fyzická, leč existenciální); ba řekl bych, že „oběť živá“ je možná páteří podobenství. Otcův život je život zachraňující. Konec exkurzu.

Zpět ke Gn 22: Reformátoři, Kalvín i Luther v souvislosti s Gn 22 (byť patrně v posunutém smyslu) užívají pojmu „umrtvení (*mortificatio*), které není svým významem daleko od Órigenova *pugnaamoribus*. Umrtvení, které podstoupil Abraham, je tím nejtěžším možným stupněm, jaký mohl snést. Také pro křesťany je *mortificatio* průvodcem na celý život. Je jim pomocníkem a procvičuje jejich víru tím, že pomáhá skrze příběh Gn 22 rozlišit, co je v bytí podstatné.“⁸⁸

⁸⁷ Srv. *Hand-Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1953, s. 194–196.

⁸⁸ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 81.

1.2.2 Bůh zkouší Abrahama

„A Bůh zkouší Abrahama“ (Gn 22,1). E. Wiesel, čerpaje z židovské tradice, na otázky „K čemu zkoušky? Proč se tak mučit?“ odpovídá: „Protože Bůh zkouší silné bytosti; slabí nekladou odpor, nebo ho kladou slabě; nejsou nijak zajímaví. Jenomže proč klást odpor, jestliže Bůh zná výsledek předem? Odpověď: Bůh ho zná, člověk ne... Existuje také jiné, nepřilíš originální vysvětlení: satan.“⁸⁹ Ve shodě uvádí K. Sidon, že „podle tradice stalo se tak na naléhání satanovo, který vystoupil se žalobou“.⁹⁰ Také křesťanská tradice vykládá, že účel zkoušky je jiný, pochází-li od satana: „...účel zkoušky dobře vystihuje církevní otec Augustin: Bůh zkouší, aby pocvičil, satan zkouší, aby svedl.“⁹¹ Křesťanský důraz na zkoušku jakožto demonstraci ctnosti již zformoval Augustinův učitel Ambrosius. „Vyšel od ... rozlišování ‚pokušení od Boha‘ (*probatio*) – ‚pokušení od d'ábla‘ (*tentatio*) ve spojení s tezí, že Bůh člověka nepokouší k pádu, nýbrž vystavuje ‚zkoušce pro utvrzení‘ ... Tento přístup lze nalézt už u Tertuliána.“⁹² Ambrosiovi i Augustinovi je podkladem Jk 1,13. Rovněž v reformaci zaznívá, že Hospodin ke zlému nezkouší, nýbrž pro osvědčení věrných...⁹³ Ještě i reformační osobnost J. Kalvín ve své *Instituci* píše: „Avšak jinak zkouší Bůh, jinak satan, tento, aby zkazil, odsoudil, zahubil a uvrhl do propasti, Bůh však, aby své vyzkoušel a vycvičil, aby jejich tělo umrtvil, roztavil a spálil. Kdyby tělo nebylo takto kroceno, stalo by se bujným a nad míru zpupným. Mimoto napadá nás satan bezbranné a nepřipravené, aby nás zahubil, když se nemáme na pozoru; Bůh zároveň s pokušením způsobuje, že jeho lid může trpělivě snášet všechno, cokoli na něj sesílá (1. Kor. 10,13; 2. Petr. 2,9).“⁹⁴

V midraši Gn R 56,4 přichází na scénu (v příběhu o Abrahamově zkoušce) satan –

⁸⁹ WIESEL, E. *Bible*, Praha 1994, s. 54.

⁹⁰ SIDON, K. *Návrat Abrahamův*, Praha 1995, s. 62.

⁹¹ *Na každý den 1956*, Praha 1955, s. 119.

⁹² PRUDKÝ, M. Genesis 22. *Křesťanská revue*, 1990, roč. LVII, č. 4, s. 79. Srv. též ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 25.

⁹³ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 42 a 90.

⁹⁴ CALVIN, J. *Instituce učení křesťanského náboženství*, Praha 1951, s. 116.

Samael, padlý Boží posel, aby pokoušel Abrahama – ovšem též Izáka – i během zkoušky: „Prašče, ztratil jsi rozum?“ Odpověď: „Přesto!“ – „Zvládneš tu zkoušku?“ Odpověď: „Přesto!“ – „Pochopils Boha správně?“ Odpověď: „Přesto!“ – „Chceš se nechat zabít?“ Odpověď: „Přesto!“ – „Není to celé jen komplot Izmaela vůči tobě?“ Izák se obrací o odpověď k otci... Na synovu otázku Abraham odpovídá aramejským příslovím, které Krupp parafrázuje: „Měl by se snad o to satan starat? Nedej nic na jeho slova.“⁹⁵ Strohé odpovědi dvou pokoušených, hebrejsky **נָא**, jsou právními výrazy té doby, osobním rozhodnutím před soudem přes všechny souvislosti, které mluví proti.⁹⁶ V islámské tradici pro změnu ďábel Abrahamovi našeptává, aby svého syna neobětoval.⁹⁷

Na těchto výkladech je patrná určitá snaha vysvětlit Boží jednání a snad i otupit Boží podíl na bolesti, jež zkoušky lidem způsobují. Text ovšem zřetelně praví, že tím, kdo zkouší (pokouší), je Bůh a nepřipouští jinou výpověď (po celou délku vyprávění o zkoušce Abrahamově). Jakékoli dodatky znamenají násilné vkládání jiného významu do textu!

Znovu se ještě vraťme k otázce: Proč Bůh zkouší Abrahama (člověka)?⁹⁸ Je možné, aby Bůh požadoval lidskou oběť? Ve výkladu Gn R 55,3 stojí Gn 22,1 (pokoušení Abrahama od Boha) proti Dt 6,16 (pokoušení Hospodina Izraelci); je tím míněno, že „zkouška Akedy je něco jiného, co se významově s deuteronomistickými příkazy pro Izraelce nestýká. Bůh sám rozhoduje o zkoušce, a proto se jej nelze ptát proč.“⁹⁹ Rovněž Kalvín i Luther pokládají

⁹⁵ KRUPP, M. *Den Sohn opfern?*, s. 41. (Poznámka pod čarou F. Čapka.)

⁹⁶ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 46. Gn R 55,3 přel. F. Čapek. Odpovědi dvou pokoušených F. Čapek přebírá: In KRUPP, M.: *Den Sohn opfern?*, s. 41.

⁹⁷ „Po Arafátu se konají v poušti v Mině další dva symbolické akty. Prvním je kamenování ďábla jako opakování toho, co učinil Abrahám, když mu vnitřní hlas našeptal, aby neobětoval svého syna, jak mu přikázal Bůh. Dalším je obětovat zvíře, jako je obětoval Abrahám, když poté, co se rozhodl obětovat svého syna touhy po způsobu Pána, se dostavila tíha jeho odevzdání.“ (HAERI Š. F. *Základy islámu*, Praha 1997, s. 66.)

⁹⁸ Podobným způsobem aplikuje (zobecňuje) téma zkoušky v Gn 22 J. Calvín (CALVÍN, J. *Instituce učení křesťanského náboženství*, 1951, s. 116): „...ani Pán nezkouší bez příčiny každodenně své vyvolené, cviče je hanbou, chudobou, trápením a jinými druhy kříže (1. Mojž. 22,1; 5. Mojž. 8,2 a 16; 13,3).“

⁹⁹ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 44.

za směrodatné, že „jedině Hospodin smí takovou zkoušku navodit a také jedině on sám jí určí směr“.¹⁰⁰

Hebrejské sloveso „zkoušet“, „pokoušet“ nebo „činit zvyklým“ (hebr. נסא – čteno *nasaja*, *n-s-h*) Septuaginta přeložila slovesem, jež také v řečtině znamená „zkoušet“, „pokoušet“ (řec. πειραζω – *peiradzó*).¹⁰¹ V příběhu je pokušitelem sám Bůh a tím je dána zkouška. Abraham neví, že je zkoušen, a tudíž nezná ani příčinu zkoušky. Zřejmě tak tomu může být i v životě posluchače příběhu. Vyznání, že určité události v lidském životě jsou zkouškou shůry, je vyjádřením víry, stejně jako důvěra, že zkouška není nad lidské síly, jak uvádí NZ: „...Bůh je věrný: nedopustí, abyste byli podrobeni zkoušce, kterou byste nemohli unést...“ (1K 10,13). Člověk nemá k dispozici kritéria, díky nimž by rozpoznal, zda jde o zkoušku Boží. Osvětlení dějů v lidském žití jako Boží zkouška náleží, dle mého, jedině hlasu Božímu.

Midraš Gn R 55,1 si povšiml slovní hříčky, kterou v původním znění tvoří sloveso „zkoušet“ a od něj odvozené slovo „vlajka“, „korouhev“ či „stožár“ (hebr. נסא – נס – *nasaja – nes*). Jaká je souvislost? Zdvíhání vlajky je obrazem duchovního růstu skrze zkoušky. Vyzkoušet znamená vyvýšit. Bůh dopouští zkoušky na ty, kteří se ho bojí, aby je mohl vyvýšit; nadto je v midraši spojením Gn 22,1 a Ž 60,6 vyjádřeno, že „v Akedě jde o celý Izrael“¹⁰² („Akeda“ = „svázání Izáka“). Zde se potkává židovský názor s křesťanským. Totiž podle Luthera „praotec obstál i za nás“ a prý „nejnebezpečnější je zkouška od Boha samotného. Bůh se stává náhle jakoby Bohem cizím (*Deus alienum*).“¹⁰³ V midraši Gn R 55 se dále poukazuje na „vztah Boha ke zkoušenému prostřednictvím výkladu Ž 11,5“ a na třech podobenstvích „z tehdy všem známých prostředí ukazují postupně R. Jochanan, R. Josse ben Hanina a R. Lazar, že požadovaná zkouška není nic nepřístojného“.¹⁰⁴ Gn R 55,2 výslovně praví:

¹⁰⁰ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 87.

¹⁰¹ PRACH, V. *Řecko-český slovník*, Praha 1998, s. 404.

¹⁰² ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 42.

¹⁰³ Tamtéž, s. 81.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 43. Tři podobenství: hrnčič, který poklepem nádob zkouší ty, u nichž předpokládá, že úder vydrží; mlatец lnu tluče len, jenž se po prvním úderu neprolomí; sedlák si vezme na pole

„Hospodin zkouší (pouze) spravedlivého, to je Abraham.“¹⁰⁵ Byla snad zkouška divadlem s předem daným koncem? Rozhodl o zkoušce Bůh předem? Pánu Bohu do karet nevidíme, přesto si něčím jisti být můžeme: „snad nejdůležitějším důrazem reformátorů je *skutečnost zkoušky*“.¹⁰⁶ Gn R 55,6 naznačuje spor dvou rabínů: R. Josse Galilejský zastává názor, že Bůh rozhodl o zkoušce předem, že zkouška měla Abrahama povýšit, R. Akiba s tím však zásadně nesouhlasí: „On (Bůh) jej zkoušel doopravdy, aby se o něm nedalo říci, že jej zmátl a popletl, takže nevěděl, co dělá.“¹⁰⁷ Majmonides vykládá, že Akeda (svázání Izáka) „neměla informativní váhu pro Hospodina ani pro Abrahama, nýbrž pro ostatní lidi“, a podle Nachmanida příběh o svázání Izáka (Akeda) v sobě zahrnuje „smíření Božího předzvědění a svobodné lidské vůle. Bůh ví, jak bude Abraham jednat, zatímco aktér je skutečně zkoušen. Hospodin chce, aby *potenciální ochota* k oběti přešla v *aktuální poddanost*.“¹⁰⁸ Zřetelnou obdobu vysvětlení nabízí reformační teolog Kalvín: namísto aby užíval pojmu „víra“ (srv. Žd 11,19), uplatňuje dvou pojmu: „prozřetelnosti (*providentia*) a Boží pravdy (*veritas Dei*). Hospodin není sám se sebou v rozporu. Ačkoli Abraham nezná řešení nastalé situace, věří, že v Boží prozřetelnosti je místo jak pro příkaz k obětování, tak i místo pro předchozí zaslíbení.“¹⁰⁹

tu krávu, u které předpokládá, že práci vydrží. „R. Jóna řekl: Mlatec lnu mlátí len, u něhož předpokládá, že se po úderu nepřelomí. R. Jonathan řekl: Hrnčír nezkouší vadné nádoby, protože do nich nemůže pořádně uhodit, aby se nerozbily. Jak je zkouší? Jenom zvukné nádoby se nerozbijí ani po mnoha úderech. Ale je-li nižší kvality, nemůže do nádoby ani trošičku udeřit bez toho, aby se nádoba nerozbila. Stejně tak Svatý, Požehnaný nezkouší hříšné, ale spravedlivé.“ Podobně R. Eleazar: „Když by měl člověk dvě krávy, jednu silnou a jednu slabou, na kterou dá jho? Určitě na tu silnou. Stejně tak Bůh zkouší spravedlivé.“ (Midraš, Genesis Rabba 55,1, překlad do angličtiny C. D. Soncino, překlad do češtiny J. Dvořák. Místo a datum vydání neuvedeno.) Jiný překlad (povšimni si významových posunů): „Bůh zkouší spravedlivého. Rabbi Jóna řekl: Hospodin mlátí len. Je-li len dobrý, pak bude tím lepší, čím více se bude mlátit. Rabbi Jehuda bar Šalom: Hrnčír nikdy nepoklepává naprasklé nádoby, protože tím by se rozpadly. Poklepává pouze na neporušené nádoby. Rabbi Eliezar k tomu dodal: „Má-li hospodář dvě krávy, z nichž jedna je slabá a druhá silná, které z nich nasadí jařmo? Zda-li ne té silné?“ (GRADWOHL, R. *Bibelauslegung aus Jüdischen Quellen*, Band 1, Stuttgart 1986, 86, cit. in OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky*, Praha 2001, s. 115.)

¹⁰⁵ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 43, poznámka pod čarou č. 79. Gn R 55,2 přel. F. Čapek.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 80.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 47, poznámka pod čarou č. 88.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 70.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 85.

Nabízí se ještě jiná otázka: Lze zkoušku považovat za trest, vzhledem ke trýzni, kterou s sebou přináší? Na základě výskytů slovesa „zkoušet“ ve SZ docházíme k následujícímu: a) člověk zkouší nějakou věc (1S 17,39); b) člověk zkouší člověka (1Kr 10,1); c) člověk zkouší Boha (Ex 17,2.7; Ž 106,14; d) Bůh zkouší člověka (Ex 16,4; Dt 8,2.16; 13,3; Sd 2,22; 3,1.4 atd.); e) cílem zkoušky je poznání Boha (Dt 4,34–35) nebo demonstrace ctnosti – tato zvěst souzní se židovskou tradicí (2Pa 32,31). Z toho vyplývá, že zkoušku nelze považovat za trest. Závěr Abrahamovy zkoušky je „Hospodin vidí“ (srv. Dt 8,2).¹¹⁰

Boží oslovení a zkouška se týká **Abrahama**. „Zavolání jménem je velmi výrazné oslovení, jež volaný protějšek zcela adresně povolává do vztahu. Časté je v biblických oddílech o ‚povolání‘ určité postavy (Mojžíš – Ex 4,4; Samuel 1S 3,10; srov. Saul – Sk 9,4). V abrahámovském cyklu však pouze zde (též v. 11c), nikoli v 12. kap.),“ tedy již nadpis předznamenal, že „jde v tomto příběhu nadále o vztah Boha a Abrahama“.¹¹¹ V Gn 22,11 pak „posel Hospodinův“ zavolá Abrahama dvojím oslovením. Ovšem původně se Abraham jmenoval jinak, totiž Abram. Abrama však přejmenoval sám Bůh.

„Pro starověkého člověka bylo jméno znamením, šifrou povahy nositele, a až věštbou o tom, koho máme před sebou. To vyjadřuje běžné latinské úsloví *nomen – omen*, doslova ‚jméno je (věštbé) znamení‘ (svého nositele).“¹¹² Záznam o přejmenování „Abrama“ na „Abrahama“ je již výkladem jména: „Aniž více slouti bude jméno tvé Abram, ale bude jméno tvé Abraham; nebo otcem mnohých národů učinil jsem tě“ (Gn 17,5 podle Kralických). J. Heller uvádí, že jméno Abram je větou dvojího možného pojetí: „Otec je vyvýšený‘ ... ,Otcem je (ten) Vyvýšený‘... Pak by ‚Vyvýšený‘ byl nejspíše titul nějakého božstva... Přejmenování Abrama na Abrahama (Gn 17,5) značí posun ve významu jména. Ve jménu Abram ... se otec vztahuje k (některému) bohu, kdežto ve jm. Abraham

¹¹⁰ Podrobnější konkordantní práci uvádí PRUDKÝ, M. *Výklad Gn 22,1–19, Příspěvek k zápasu o výklad oddílu Písma svatého v křesťanské tradici*, Praha, 1989, s. 23–24.

¹¹¹ Tamtéž, s. 27–28.

¹¹² HELLER, J. *Výkladový slovník biblických jmen*, Praha 2003, s. 7.

se vztahuje k samotnému nositeli jm. Jde tedy o ... demytizaci.¹¹³ J. Heller biblický výklad přejmenování považuje za „umělý, druhotný a filologicky nepřijatelný“, ovšem jako „apologetické přeznačení jména na linii vyznavačského postoje biblického podání“ ho obhajuje.¹¹⁴ V tomto základním, že jde o odnáboženštění jména, se J. Heller a M. Bič shodují,¹¹⁵ přičemž M. Bič onoho boha ztotožňuje s kenaanským Baalem: „Otcem je Vyvýšený (tj. Baal).“¹¹⁶ Židovský velikán Majmonides vykládá Gn 22,1 „jako vzorový příklad testu extrémních hranic lásky a strachu z Boha“.¹¹⁷ Jako by mezi strachem z Boha a láskou k Bohu byla velice jemná hranice.

S. Kierkegaard emotivně a lidsky líčí: „...Kdo odnímá starci hůl? Kdo na něm žádá, aby ji sám zlomil? Kdo uvaluje bezútěšnost na starcovy šediny a kdo vyžaduje, aby si to udělal sám? ... Onen skvělý poklad v Abrahamově srdci, stejného věku jako víra sama a o mnoho let starší než Izák sám, plod Abrahámovy života, posvěcený modlitbami, vyzrálý v bojích – požehnání na rtech Abrahámových – tento plod má být předčasně utržen, jako by nikdy nebyl; neboť jaký má mít vůbec smysl, má-li být Izák obětován? ... Běda tomu, kdo by se před Abraháma s takovým poselstvím odvážil! Kdo se má odvážit být poslem zármutku? Byl to Bůh sám – a zkoušel Abraháma.“¹¹⁸

Shrnutí: V Abrahamově životě (Gn 22) přijde zlomová událost. Děj příběhu uvede do pohybu Bůh – tím, že promluví. Bůh osloví Abrahama – chce si ho vyzkoušet, ten na Boží oslovení odpoví. Vybraný hebrejský text posluchači neumožňuje do Abrahamova nitra příliš nahlédnout, naopak Septuaginta svým překladem (výkladem) do řečtiny naznačuje, že Boží promluvení mohlo v Abrahamovi způsobit smrt (nikoli fyzickou). Že v příběhu jde o zkoušku, ví jen

¹¹³ HELLER, J. *Výkladový slovník biblických jmen*, s. 31–32.

¹¹⁴ HELLER, J. *Biblické etymologisace*, Praha, 1955, s. 80.

¹¹⁵ BIČ, M. K teologii jisrá'elských osobních jmen. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1954, č. 4, s. 95–96.

¹¹⁶ BIČ, M. K teologii jisrá'elských osobních jmen. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1954, č. 4, s. 95.

¹¹⁷ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 70.

¹¹⁸ KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění*. In. KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, Praha 1993, s. 18–19.

čtenář, nikoli hlavní jednající postava – Abraham, tj. „Otec mnohých“. Problematikou zkoušky v Gn 22 se zabývá židovská i křesťanská tradice – obě shodně za iniciátora zkoušky označují satana. Biblický text v hebrejském znění tuto výpověď nepřipouští. Tím, kdo zkouší, je Bůh, tj. ten, který člověka naprosto přesahuje (je transcendentní), je nesouměřitelný s čímkoli ze svého stvoření.

1.3 *Vezmi, vyjdi a vynes!*

„A říká: ,Vezmi (popadni) syna svého jediného, kterého miluješ, Izáka. Vyjdi (odtáhni) k tobě (pro sebe, kvůli sobě) k zemi té Mórija a vynes (vyved', vytáhni) ho na ni tam k zápalné oběti, na jednu z hor, kterou řeknu k tobě.“
(Gn 22,2)

Náročný, ba hrůzný je příkaz Boží. S. Kierkegaard praví, že i Shakespeare oněměl hledě na Abrahamovo uposlechnutí: „Díky tobě, veliký Shakespeare, který umíš povědět všechno, všecičko právě tak, jak to je, proč jsi však o této bídě nenapsal ani slovo?“¹¹⁹

Zatímco text v Gn 22,1 byl důležitý pro pochopení hlavního tématu, Gn 22,2 je nejdůležitější část příběhu z hlediska objasnění pozadí, na němž se hlavní téma příběhu (zkouška) bude demonstrovat (obětování). Boží pokyn je formulován třemi slovesy: „vezmi“, „jdi“ a „vynes“. První ze sloves, „vezmi“ (קַח – *kach-ná*) je tzv. zesílený rozkazovací způsob, tj. imperativ od slovesa *lakacha* (hebr. קַח־ל, *l-k-ch*) s částicí „ná“ (hebr. נָ). Ovšem podle rabínského pojetí je částice „ná“ „v souvislosti s Gn 22 výrazem prosby a nedefinitivnosti Hospodinova požadavku. V Beřešit Rabba je Abraham přirovnán pomocí podobenství k bojovníku, který ve všech bitvách obstál. I v nejtěžší bitvě, která má teprve přijít, má Abraham bojovat. Král jej prosí (pomocí částice ná), aby bitvu vedl opět on. V bitvě jde o bytí i nebytí nejen bojovníka, ale i krále.“¹²⁰ Pak tedy ve zkoušce Abrahama jde také o samotného Boha. Bůh je v tom s Abrahamem „namočený“. Dlužno ještě dodat, že v biblické hebrejštině je rozkaz chápán jako pobídka

¹¹⁹ KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění*. In. KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, Praha 1993, s. 52.

¹²⁰ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 60.

k volbě; výzvu formulovanou rozkazovacím způsobem lze přijmout či odmítnout. Abraham se mohl Božího požadavku zříci, otočit se k němu zády. Tím se nám příběh nesmírně komplikuje. Abraham neodmítl snad právě proto, že šlo též o samotného Boha. Jestliže se člověk, který prochází zkouškou, drží Boha a stále od Něj něco očekává navzdory rozbolnosti, pak tak činí z rozhodnutí se pro víru v Boha proti Bohu.

Koho má Abraham vzít? Syna. Abrahamova zkouška bude podstoupena prostřednictvím obětování syna. Pozoruhodné je pečlivé určení toho, o kterého syna běží, že obětovaný nebude nikdo jiný než právě „syn“, a to „jediný“, „milovaný“, „Izák“. Židovská talmudická tradice ve stupňovaném určení oběti vycítila Abrahamův jemnocit ke svým dvěma synům a současně zabraňuje vykreslení Abrahama jako „náboženského automatu“, který jde mechanicky vykonat požadované instrukce.¹²¹

Abraham má vzít Izáka. Jméno „**Izák**“ je slovesnou (*verbální*) větou: „On se směje“. J. Heller překládá (vykládá): „Směje se (bůh)“ nebo „Smíšek“.¹²² Jméno se (mimo jiné) vykládá v Gn 21,6: „Říká Sára: ‚Smích (žert) dopustil (spáchal) ke mně Bůh, každý ten, který slyší, směje se ke mně.‘ Původní text prozrazuje slovní hříčku, jež zdůrazňuje smích. Při povrchním čtení by se mohlo zdát, jako by se jménem Izák odkazovalo na smích Boží, ovšem nechme se poučit nádherným a napínavým výkladem J. Hellera (v Gn 21,6 jde o smích, ale o čí smích?): ‚...podobně smích v Gn 17,17, který je v přímé souvislosti s výslovným Božím příkazem pojmenovat nečekaného syna Jischak (Gn 17,9). Proti tomu stojí pojetí midraše Gen. rabba paraš 53. Tam se jméno Jischak vykládá ... ‚vyšel zákon‘ totiž od Boha na svět. Tedy přímo vzorné notarikon. A hned nato je uveden druhý výklad, zase vzorná gematrie rabínských exegeticko-alegorických pravidel: j ve jménu Jischak je 10 a ukazuje na desatero přikázání, s je 90 a týká se věku Sářina, ki je 100 a znamená věk Abrahamův, hi je 8 a chce říci, že byl

¹²¹ SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 100: „Bůh říká: ‚Vezmi svého syna.‘ ‚Ale já mám dva syny. Kterého z nich mám vzít?‘ ‚Svého jediného!‘ ‚Ale každý z nich je ten jediný syn své matky.‘ ‚Kterého miluješ!‘ namítl Bůh. ‚Ale já je miluji oba.‘ ‚Myslím Izáka,‘ odpověděl Bůh.

¹²² HELLER, J. *Výkladový slovník biblických jmen*, Praha 2003, s. 237.

Jischak osmého dne obřezán – srv. Gn 17,12. Filologicky je však jméno velmi zřetelné a pfl 3 ms, si–hi–ki není smích ledajaký. Hledá-li se prvotní konkrétní obsah tohoto termínu, nasvědčují místa jeho výskytu, že jeho původním smyslem je sexuální ‚pohrávání‘. Tak si Izák ‚pohrává‘ s Rebekou (Gn 26,8) a Josef je obviněn, že chtěl manželce svého pána ‚posměch‘ (Gn 39,14) čili ‚lehkost učiniti‘ (Gn 39,17). Ještě zřetelněji vystupuje tento smysl výrazem v Gn 21,9: ‚Viděla pak Sára, že syn Agar Egyptské, kteréhož porodila Abrahamovi, je posměvač.‘ Mimoto označuje tento kořen úkon kultický, patrně orgiastický tanec (Ex 32,6 u telete; 2S 6,21 – David před truhlou...). Z toho ovšem vyplývají závažné důsledky pro výklad jména Jischak. Noth má jistě pravdu, když ... dokládá, že je nutno doplnit: Jisihiak-el. Víme-li o orgiastické povaze starokenaanských kultů, jejichž těžištěm byla plodnostní magie, nabízí se pojetí: ‚žertuje Bůh‘, tj. ať zasáhne jako oploditel veškerenstva. ‚Žertování‘ jako kultický úkon pak má svůj původ zřejmě v orgiastických baalovských kultech Kenaanu. Je možné, že výraz Jisihiaki byl původně přímo liturgickým výkřikem při některých obřadech, neboť z jiných oblastí (např. Řecko) víme, že právě orgiastické kultické úkony byly doprovázeny liturgickými výkřiky. Pro výklad jména stojí za pozornost, že právě Jischak je předně předmětem takového ‚žertování‘ (Gn 21,9) a pak sám při něm přistižen (26,8). Je zřetelné, jak opovážlivé asociace muselo jméno Jischak vyvolávat pro hebrejské ucho. Bylo tudíž nutno jméno teologicky přeznačit a závadné ‚Boží žertování‘ změnit na nezávadný lidský smích. A to se dalo etymologisací, která je u Jischaka dokonce trojitá: Gn 17,17.19; 18,12.13.15; 21,26. Společným jmenovatelem všech tří míst je okolnost, že jde o smích lidský, nikdy Boží, jak je původním ohlasem jména.“¹²³

Konkrétní dosah představ, jež jméno Izák mohlo vyvolávat, J. Heller ilustruje na egyptském mýtu o sporu mezi Sutechem a Horem: „Při jejich zápasu o trůn má být vítězem ten, kdo znásilní druhého. Před soudem Devatera bohů říká Sutech:

¹²³ HELLER, J. *Biblické etymologisace*, Praha, 1955, s. 92–97. Srv. HELLER, J. Jméno Jischak. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1954, č. 5, s. 102–104. Hluboce inspirativním shledávám následující zjištění: J. Heller svůj výklad Izákova jména publikoval pro širší čtenářskou obec nejprve v *Theologické příloze Křesťanské revue*, 1954, č. 5; přičemž znění habilitační práce nemusel příliš upravovat. Není tu ostrý předěl mezi odborným a popularizovanějším textem!

„Necht' jest mi odevzdán královský úřad, neboť co se týká Hora, jenž jest zde, vykonal jsem na něm vítězný čin.“¹²⁴ ..jako možnost nutno si tu vyhradit výklad, že zapadlý motiv podobného zápasu je i v počínání Jišmaele vůči Jischakovi; že nejde o poskvrnění (mravní), nýbrž přímo o podmanění a tak uchvácení dědictví.“¹²⁵ Budiž připomenuto, že Izmaelův původ ze strany matky je egyptský. Zvažme jinou odpověď na otázku: Proč Izákovo jméno připomíná smích? „Izák, jakožto první přeživší, učí přeživší židovských dějin, že je možno trpět a zoufat si celý život, aniž by se člověk musel vzdát umění smíchu... Izák nikdy nezapomene na děsivé scény, jež otřásly jeho mládím... Bude však, navzdory všemu, schopen se smát.“¹²⁶ Izák se směje navzdory hrůznému prožitku.

A jak je to s Pánem Bohem? Tomu snad pro lidské příběhy zbyly jen „oči pro pláč“? Nikoli. V áronovském požehnání (Nu 6,24–26) se Bůh, Hospodin, na člověka usmívá. V hebrejštině se nachází vazba „rozsvítit tvář“, „ale nikoli lampičkou, nýbrž úsměvem... Biblická hebrejšтина má sice výraz pro smích (*cachak*) i pro výsměch (*lajic*), ale nemá zvláštní slovo pro úsměv..., opisem pro úsměv bylo zřejmě „rozsvícení tváře“.¹²⁷ Slovesa áronovského požehnání jsou přeložena v ČEP v „přací“ formě (tzv. *jusif*). Dávám přednost překladu požehnání konstatováním (*faktuál*), tedy jako vyznání Hospodinovo o Hospodinově¹²⁸ konání s člověkem: „...usmívá se Hospodin tváří svou na tebe...“¹²⁹ Jako by Hospodinův úsměv i lidský smích byly gestem vyjadřujícím nezdolnou životní sílu (pro člověka v moci Slova) k šíření dobra.

Izák je syn, jehož Bůh pokládá za „**jediného**“ Abrahamova syna. Slůvko „jediný“ „se vyskytuje na místech, kde je zmíněno truchlení nad jednorozeným (Jr 6,26;

¹²⁴ LEXA, F. *Výbor ze starší literatury egyptské*, Kladno 1923, s. 217. (Poznámka J. Hellera.)

¹²⁵ HELLER, J. Jméno Jischak. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1954, č. 5 (příl. k č. 10), s. 104.

¹²⁶ WIESEL, E. *Bible*, Praha 1994, s. 63.

¹²⁷ HELLER, J. *Jak orat s Čertem*, Praha 2005, s. 39.

¹²⁸ Áronovské požehnání je Hospodinovou přímou řečí, jeho perspektiva je člověku nemožná.

¹²⁹ Celé Áronovské požehnání překládám takto: „Žehná ti Hospodin a střeží tě. (Svítí) Usmívá se Hospodin tváří svou na tebe a projevuje ti přízeň. Nese Hospodin svou tvář k tobě a vkládá na tebe pokoj“ (Nu 6,24–26).

Am 8,10; Za 12,10), a při oběti jediné dcery Jiftáchovy (Sd 11,34)“.¹³⁰ Ale co Izmael?

Izák je syn, kterého Abraham „miluje“ (což vyslovil Bůh). Hebrejské sloveso „miluješ“, „jsi zamilovaný“ (אהבת – *ahabta*) má zde první výskyt ve SZ,¹³¹ přičemž podle M. Prudkého nejde „o výraz obecné rodičovské lásky v moderním slova smyslu..., ta je v SZ vzácná, týká se zvláštních případů jedinečných vztahů (Izák – Ezau, respektive Rebeka – Jákob Gn 37,24.24; Jákob – Benjamin Gn 44,20; Rut – Noemi Rt 4,15). Běžným termínem je v této souvislosti רחם.“¹³²

Navíc téma lásky je v Abrahamově příběhu zmíněno pouze zde; u Izáka (v základním smyslu toho slova) dvakrát a třikrát v souvislosti s jídlem; v rámci knihy Genesis se o lásce dočteme ještě u Jákoba a to sedmkrát.¹³³ Samotná židovská diaspora Abrahamovu lásku k synu zdůrazňuje. Při porovnání hebrejského textu (hebr.) s řeckou Septuagintou (LXX) zjistíme rozdíl: „*A říká: vezmi, prosím, syna tvého jediného, kterého miluješ, Izáka...*“ (hebr.). „*Vezmi syna tvého milovaného, kterého sis zamiloval, Izáka...*“ (LXX). Jako by řecký text kladl rovnítko mezi „jediný“ (jedinečný) a „milovaný“ (nejmilovanější). Židovští učenci (překladaelé) ze 3. stol. před Kr. ve svém pochopení zdůrazňují Abrahamovu lásku k synu. Bůh ví, jak Abraham miluje svého syna, ale větší lásku žádá pro sebe. Již „Theodoret ... redukoval Gn 22 na boj mezi láskou duchovní a láskou přirozenou“ a „Ambrosius nazývá pokušení Abrahama pokušením otcovské lásky (*affectus patris*)“.¹³⁴

První výskyt v Písmu bývá normativní. Jaký obsah nese sloveso milovat? J. Sacks

¹³⁰ BIČ, M. a kol.: *Výklady ke Starému zákonu*, Praha 1991, s. 110.

¹³¹ Gramatický tvar slovesa „miluješ“ (2. osoba, mužský rod, jednotné číslo, faktuál) se vyskytuje v rámci Tóry v Lv 19,18: „...miluješ bližního (blízkého, přítele, soudruha) svého jako sebe samého“; v Lv 19,34: „miluješ ho (hosta, bezdomovce, poutníka) stejně jako sebe samého“; v Dt 6,5: „miluješ Hospodina, Boha svého, v celém srdci svém a v celé duši své a v celém velmi tvém...“; v Dt 11,1: „Miluješ Hospodina, Boha svého...“

¹³² PRUDKÝ, M. *Výklad Gn 22,1–19, Příspěvek k zápasu o výklad oddílu Písma svatého v křesťanské tradici*, Praha, 1989, s. 30. Od hebr. רחם – *racham*, r-ch-m, je odvozeno slovo „děloha“, „mateřské lůno“.

¹³³ Srv. SACKS, J. *O svobodě a náboženství*, Praha 2005, s. 69.

¹³⁴ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 24 a 25.

na Jákobově příběhu vysvětluje: Jákob se „dozvěděl i pravdu o lásce. Láska někdy nejen spojuje, ale i rozděluje. Tak tomu bylo v jeho dětství, kdy otec miloval Esava a jeho samotného milovala matka. Tak tomu bylo, když si vzal dvě sestry. Potřetí se vše opakovalo, když on sám měl raději Ráchelina syna Josefa než své ostatní děti..., co jsme se s ním dozvěděli i my, je skutečnost, že láska samotná nestačí. Musíme dbát i o ty, kdo se cítí nemilováni. Bez toho se nevyhneme konfliktům a tragédiím. To vyžaduje zvláštní schopnost – umění naslouchat... Judaismus je bezpochyby náboženstvím vnímavého ucha... V judaismu je nejvyšším duchovním darem schopnost naslouchat – nejen Božímu hlasu, ale i nářku lidí, vzdychání chudých, slabých, osamělých, opovrhovaných a někdy též ne- nebo méně milovaných.“¹³⁵

Druhé z rozkazovacích sloves je: „**a vyjdi pro sebe**“ (וּלְךָ-לֵךְ – *vlech-lechá*);¹³⁶ jde o spojení rozkazovacího způsobu (*imperativu*) a tzv. etického dativu (*dativus ethicus*), jímž se vyjadřuje účast hovořícího na ději.¹³⁷ Tím je opět potvržena Boží spoluúčast v příběhu. Smysl toho výroku by mohl být následující: „Jdi pro sebe, jsem v tom s tebou.“ Tento příkaz odkazuje k události, při níž byl Abraham (Abram) Bohem vyzván, aby vyšel z Cháranu (Gn 12,1), tedy ze země svých otců, svých kořenů. „Vyjdi“ bylo první slovo, které Bůh Abrahamovi řekl (slovesa „vyjdi pro sebe“ je v Písmu užito výhradně na těchto dvou místech: Gn 12,1 a 22,2). Pro J. Sackse jsou tato „Boží slova Avrahamovi ... z těch nejzávažnějších v lidské historii“, přičemž dodává: „Chceme-li hovořit o Avrahamově judaismu, měli bychom hovořit o hrdinství obyčejného života,

¹³⁵ SACKS, J. *O svobodě a náboženství*, Praha 2005, s. 69–70. V naší kultuře se rodičovská láska vyjadřuje zpravidla slovesem „mít rád“, sloveso „milovat“ se užívá ve vztazích partnerských. Což vyjadřují následující dva citáty, oba souvisejí s obdobím hluboce citlivým pro hledání obsahu a smyslu slůvka „milovat. „Všechno je lepší než být nemilován. Neboť o to jde. Jsem skálopevně přesvědčen: koho mám rád, ten mě rád nemá. Po kom toužím, ten se ke mně obrací zády. ... taková je má povaha: na této zemi, jež není k žití. Chci žít ne poeticky jako Hölderlin, ani zbožně jako můj dědeček, nýbrž zamilovaně.“ (WIESEL, E. *Paměti*, Praha 1997, s. 148.) „Člověk může být osamělý navzdory lásce mnohých, protože pro nikoho není ten ‚nejmilovanější‘,“ a „Neboť v podstatě je mládí mnohem osamělejší než stáří“. Toto rčení jsem si zapamatovala z jedné knihy a zjistila, že platí.“ (FRANKOVÁ, A. *Deník*, Praha 2004, s. 129 a 257.)

¹³⁶ M. Buber a F. Rosenzweig dávají přednost překladu „jdi pro tebe“ (něm. vor dich; možná i jdi „před tebe“ ve smyslu „překroč sám sebe“). *Die fünf Bücher der Weisung, Bücher der Geschichte*, Gerlinger 1997.

¹³⁷ Srv. DUBOVSKÝ, P. (ed.) *Genezis*, Trnava 2008, s. 465.

který žije v souladu s vlastním přesvědčením, ačkoliv svět si myslí něco jiného... Někdy musíme pro budoucnost obětovat minulost...“ a Rašiho slovy Sacks výzvu k vyjítí vykládá: „Vydej se na cestu pro své vlastní dobro“ nebo sám udává: „Jdi se svou vírou“, mystičtěji pojato: „Jdi k sobě“. Židovská cesta je podle rabi Davida z Lelova cestou ke kořenům duše. A rabi Efraim Landschutz tvrdí, že jen ve Svaté zemi může Žid nalézt kořeny svého bytí. Ve známém chasidském vyprávění řekl rabi Zušja z Hanipole: „Až se dostanu do nebe, nebudou se mě ptát: ‚Zušjo, proč jsi nebyl Mošem?‘ ale budou se mě ptát: ‚Zušjo, proč jsi nebyl Zušjou?‘ Avraham musel opustit věci, které ho činily někým jiným, protože jen dlouhou cestou zjistíme, kým doopravdy jsme. ‚Jdi k sobě‘;“ čtvrtý výklad podle J. Sakse: „Jdi sám“. Jen člověk, který si přeje stát sám ve své jedinečnosti, může sloužit Bohu, který je sám jediný a jedinečný. Jen osoba, která je schopna opustit přirozené zdroje své identity, se může setkat s Bohem, který stojí nad a za přírodou... Co je pro jiné národy přirozené – země, domov, rodina – je v judaismu předmětem náboženského příkazu. Nejsou to dané hodnoty. Nikdo je nemá jisté. Avraham musel opustit to, co jiné lidi vytváří, a položit základy židovské země, rodiny a domova, které nezávisí na ekonomické situaci, biologických tužbách a psychologických konfliktech, ale na Božím slovu a vůli. LECH LECHA v tomto smyslu znamená ... ‚Jdi sám‘.“¹³⁸

Abraham měl nejprve opustit svůj domov a zřít se své minulosti. V kultuře té doby to znamenalo opustit ochranu své rodiny a rodinných bohů, zřít se bydlení v patrovém domě s kanalizací a putovat s rodinou, se stanem, z místa na místo. Nyní má Abraham vyjít do země Mórija a tam na nějaké hoře obětovat syna. Má se snad Abraham zřít své budoucnosti, která je dána v synu? Jeho syn mu měl zaručit budoucnost i pomoc ve stáří. Vždyť právě „přichýlení se k budoucnosti“ (výraz M. Balabána) je jádrem hebrejského (biblického) myšlení!¹³⁹ Pravdou je, že v nejtěžších životních situacích lidského bytí minulost nepomáhá a budoucnost bývá nejistá či téměř žádná. Jen Jeden zůstává – Bůh. On je jediná možná

¹³⁸ SACKS, J. *O svobodě a náboženství*, Praha 2005, s. 31–34.

¹³⁹ BALABÁN, M. Hořící strom Boží přítomnosti. Hebrejské myšlení – některé úhly pohledu. *Křesťanská revue*, 2002, roč. LXIX, č. 4, s. 118.

budoucnost člověka. Právě v odevzdání své budoucnosti a synova života do Božích rukou spatřuji Abrahamův zdroj síly pro čin, ve kterém se vzdává „kontroly“ nad životem (i smrtí) svým i svého syna jediného. Jinak si patrně nelze vysvětlit, jak mohl Abraham tak velké napětí unést. Neodpověděl výkřiky ani slzami. Neřekl nic. Jen vstal a šel (Gn 12,3). Abrahamovo nelpění na sobě ani na dítěti je posluchači (čtenáři) vzdálené tím spíše, že podobný příkaz už nikdy nezazní! „Proč se tedy do toho Abrahám pouštěl?“ ptá se Kierkegaard a odpověděl si: „Kvůli Bohu, a tím – což je totéž – také kvůli sobě samému.“¹⁴⁰

Ať je opět zdůrazněno, že „Bůh zkouší Abrahama ve věci jeho vztahu k ‚synu jedinému‘ – Izákovi, že se tedy v tomto vztahu projevuje Abrahamův postoj vůči Bohu... Přitom ‚index osoby‘ tohoto syna ... jednoznačně upomíná posluchače na zvláštnost *tohoto* syna jako nositele zaslíbení, dědice hlavní tematické linie knihy Genesis. Pokud by se ukázalo, že je Izák pro Abrahama synem ‚normálním‘, produktem přirozené plodnosti..., byla by celá jeho cesta zbytečná.“¹⁴¹ Srozumitelněji řečeno s J. Hellerem: „Smrt syna bylo něco velice závažného a hlubokého, právě jí končí rod. Znamená to, že člověk, kterému pomřely děti, nemá další perspektivu a je jakoby zaklet jen do své vlastní minulosti,“¹⁴² nadto Izák se rodí právě navzdory Sárině neplodnosti, je dítě zázračné, Bohem darované. A zde se nachází další z paradoxů příběhu. Které Boží slovo platí? Zaslíbení, že Abrahamův rod „bude velikým národem“ (Gn 12,1), či to, že má syna, ztělesňujícího zaslíbení, podříznout a vydat Bohu jako oběť zápalnou? „Formulaci, že podstata zkoušky je v rozhodnutí mezi ‚přirozeným během věcí‘ a ‚vírou‘, najdeme už u Theodoretta (*Byv pak praotec mezi přirozeností a vírou od obou popichován, dal palmu vítězství víře*). Také Origenes ... tento motiv zná a podtrhuje.“¹⁴³ Taktéž pro teologa reformace, Luthera, je Gn 22 „zkouškou víry, která stojí před rozporem mezi předcházejícím zaslíbením (*promissio*) syna jako otce početného potomstva a příkazem

¹⁴⁰ KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění*. In. KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, Praha 1993, s. 52.

¹⁴¹ PRUDKÝ, M. Genesis 22. *Křesťanská revue*, 1990, roč. LVII, č. 4, s. 77.

¹⁴² HELLER, J. *Na čem mi záleží*, Praha 2009, s. 172.

¹⁴³ PRUDKÝ, M. Genesis 22. *Křesťanská revue*, 1990, roč. LVII, č. 4, s. 77–78.

(*mandatum*) k jeho obětování“.¹⁴⁴

Třetí rozkaz zní „a vynes“, „vyved“, וַיַּעֲלֵהוּ – *v-haelehu*). Abraham má Izáka vynést na horu „k oběti zápalné“, v přísném slova smyslu tedy dopravit ho na místo a připravit ho jako zápalnou oběť. Není přímo řečeno „zabij ho“, „obětuj ho“. Abraham syna opravdu „vynesl“ a Bůh mu řekl, že Izáka zabíjet nemá (Gn 22,12). „To je řešení zdánlivého rozporu mezi Božím původním příkazem ohledně přivedení Izáka jako oběti a pozdějším příkazem, aby nebyl zraněn. Abrahamovi bylo přikázáno, aby jej vyvedl, což udělal, ale ne proto, aby Izáka doslova zabil (Rashi).“¹⁴⁵ Septuaginta přeložila termín „oběť zápalná“ slovem „oběť celozápalná“ (řec. ὁλοκάρπωσιν – *holokarpósin*), připomínající označení pro „holocaust“.¹⁴⁶ Vulgáta přeložila „holocaust“ (lat. *holocaustum*).¹⁴⁷ Výraz „oběť zápalná“ je četně použit v kontextu kultických předpisů a je odvozen od slovesa „vystupovat“.¹⁴⁸ Sloveso „vynést“, „vystupovat“ ve vyprávění o Abrahamově zkoušce tedy označuje pohyb vzhůru, k místu setkání s Bohem; též

¹⁴⁴ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 81.

¹⁴⁵ SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 100.

¹⁴⁶ Po II. světové válce židovští myslitelé spojují Akedu s holocaustem židovského národa (např. E. Wiesel), ovšem Gn 22 je taktéž vděčné téma pro chasidismus.

¹⁴⁷ Hebr.: הָלַח – Septuaginta: τὸ ὁλοκάρπωσιν – Vulgata: *holocaustum*. (Srv. HELLER, J. *Vocabularium biblicum sptem linguarum*, Praha 2006, s. 150.)

¹⁴⁸ BOTTERWECK, G.; RINGREN, H. *Theological dictionary of the Old Testament*, Michigan 1977, s. 885–890: Termín „oběť zápalná“ se ve SZ v 287 případech objevuje v pasážích pojednávajících o kultických předpisech ... nejčastěji: Lv 62x, Nu 56x, 2Pa 31x, Ez 19x, Ex 17x... Slovo „oběť“ je odvozeno od slovesa „vystupovat“, překládá se také jako „jít vzhůru“, „stoupat“... Sloveso často popisuje výstup z Egypta do Palestiny (Gn 13,1; 45,25; Ex 1,10; 12,38; 13,18; Nu 32,11; Sd 11,13; 16; 16,30; 1 S 15,2; 6,1; 1 Kr 9,16; Iz 11,16; Oz 2,17), jindy popisuje vstup z pouště do Kenaanu (Ex 33,1; Nu 13,17; 21,30; Dt 1,21; 26,41; Sd 1,1–4), nebo je jím vyjádřeno setkání s Bohem, který sídlí ve „výšce“ (Dt 17,8; 1 S 10,3; Sd 21,5,8). V textu je možné setkat se také s významem „vystupovat k panovníku“ (Gn 46,31), nebo s obrazným smyslem tohoto slovesa „stát se velkým“, „stát se silným“ (Gn 49,9). Velmi často se se slovesem „vystupovat“ pojí předložka „min“ – „od“, „z“, čímž bývá určeno místo, odkud se vystupuje. Opakem slovesa „vystupovat“ je sloveso „sestupovat“, „spadnout“, „klesnout“. Popisuje cestu z Palestiny do Egypta (Gn 12,10; 26,2; 42,2; 42,15; 46,3,4; Nu 20,15; Joz 24,4; Iz 30,2; 31,1), z hory do divočiny (Nu 14,45; 1 S 25,1; 26,2), z města do níže položených míst (Gilgal, 1 S 10,8; 13,12; 15,12). Jedna čtvrtina z celkového výskytu termínu „vystupovat“ se ve sz. písmech objevuje v kontextu „dávat oběti“, „obětovat zápalnou oběť“. Označení הָלַח (ola) pro holocaust může být vysvětleno tak, že jde o zkratku z původního tvaru הָלַח הַמִּנְחָה – obětní dar zápalný, definovaného v Ex 29,18 (podobně Lv 1,9; 13,17; 8,21.28; 9,17). Slovesa „vystupovat“ a „sestupovat“ mohou naznačovat Boží zásah do lidského života – Boží zjevení se (ukázání se) lidem a jeho následný návrat do místa Božího přebývání. Kněžský dokument sloveso „vystupovat“ používá pro odcházejícího Boha poté, co se setkal s jedním z patriarchů (Gn 17,22; 35,13; Boží

slůvko „obět“ určuje to, co stoupá k Bohu, co přibližuje k Bohu. Tudíž „vynesení“, „vyvedení“ Izáka „k oběti zápalné“ je pohybem k místu sebezjevení (ukázání se) Boha Abrahamovi. Tyto jemné odstíny postihují svým překladem M. Buber a F. Resenzweig, když zvolili termín dnes již v němčině nepoužívaný „Darhöhung“; jejich překlad „vynes k vyvýšení“ (něm. höhe zur Darhöhung)¹⁴⁹ v sobě zahrnuje rovněž význam pro vystavení: „vynes k vystavení (ukázání) /světu“. M. Buber zdůrazňuje: „Slovo stále poukazuje na proces mezi člověkem a Bohem (...) a je důležité, že ve slově, které je třeba přeložit, je jasně zdůrazněn směr obětního aktu („odtud“ – „tam“).“¹⁵⁰

Ovšem „to místo“ v zemi Mórija je hora blíže neurčená. V Gn 22,2 se Bůh vyjádří o hoře „o níž (Abrahamovi teprve) poví“ (sloveso je v *aktuálu*), kdežto v Gn 22,3 již jde Abraham k místu „o němž mu Bůh pověděl“ (sloveso je ve *faktuálu*), přičemž mezi veršem 2. a 3. Bůh vůbec nepromluvil, alespoň nijak zjevně pro posluchače příběhu. Jako by si 2. a 3. verš odporovaly. Podle 2. to má Bůh Abrahamovi teprve říci, podle 3. mu jej již řekl. Pozoruhodné je řešení navrhované židovskou tradicí,¹⁵¹ podle které se patrně výraz „o níž ti povím“

sebezjevení se je vyjádřeno v každém aspektu v Gn 17,1; 35,9.“

¹⁴⁹ *Die fünf Bücher der Weisung, Bücher der Geschichte*, Gerlinger 1997. O pojmu oběti v Buberově a Rosenzweigově překladu pojednává kniha: ASKANI, H.-Ch. *Das Problem der Übersetzung: dargestellt an Franz Rosenzweig: die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*, Tübingen 1997, s. 160 a následující kapitola „Die Wiedergabe von Begriffen des Opferwesens“. Původně Buber překládal „Hochgabe höhen“, později „Darhöhung höhen“. Slovo „Darhöhung“ chce vyjádřit snažení, pohyb, směr obětního aktu.

¹⁵⁰ BUBER, M. Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift. In ASKANI, H.-Ch. *Das Problem der Übersetzung: dargestellt an Franz Rosenzweig: die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*, Tübingen 1997, s. 161. („Immer deutet das Wort auf einen Vorgang zwischen Mensch und Gott (...) und es ist wichtig, dass etwas an dem es wiedergebenden Wort, so das ‚dar‘, das ‚hin‘, nachdrücklich auf die Richtung des Opferakts verweise.“)

¹⁵¹ SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 101: „Bůh neřekl, ‚zab ho,‘ protože nezamýšlel Izáka obětovat, ale měl být jen *přiveden* na horu a *připraven* jako zápalná oběť. Jakmile Abraham doslova vyhověl a *přivedl ho*, Bůh mu řekl, aby Izáka neobětoval (v. 12). To řeší zjevný rozpor mezi původním Božím příkazem, že Izák má být přiveden jako oběť zápalná a Jeho pozdějším jiným příkazem, aby zůstal bez úhony. Abraham ho měl *vyvést*, což učinil, ale obětovat ho ve skutečnosti neměl (Rashi).“

„V domnění, že má Izáka obětovat, Abraham neporozuměl Božímu prvnímu příkazu, protože platí obecné pravidlo, že jakmile je zvíře určeno k oběti, celá obětní služba musí být provedena. Například, jestliže někdo chtěl posvětit zvíře, nemohl povinnosti splnit jen tím, že jej dal na oltář a pak zas dolů. Jedině Bůh mohl Abrahamovi říct, že Izák má být předložen, ale ne obětován

nevztahuje k hoře, jelikož o té již Bůh Abrahamovi řekl (v. 3). Tak k čemu tedy? Sloveso „obětuješ (ho, to?)“ je v původním textu opatřeno zájmenem (*suffixem*). Většina překladů použila „obětuješ ho“ (Kraličtí, ČEP), tudíž syna. Ovšem možný překlad je také tento: „*a tam obětuješ v oběť zápalnou to (něco, někoho)*“ a právě k tomu by se mohlo vztahovat vyjádření: „*o níž (o němž) ti povím.*“ Zájmeno (*suffix*) tedy nemusí nutně ukazovat na syna. Překlad by mohl znít následovně: „*Vezmi, prosím, svého jediného syna, kterého miluješ, Izáka. Vyjdi do země Mórija a tam, na jedné hoře, obětuj jako oběť zápalnou to, o čem ti povím!*“ Abraham „to místo“ „spatřil v dálce“ a zřejmě jej poznal. Tím by se příběh opět silně dramatizoval, neboť Abraham neví, kde bude obětovat a koho či co bude obětí: vlastní dítě, nebo vše bude jinak?

Většina předcházejících odpovědí stále nezahání naléhavé otázky: Proč? Proč Abraham nemohl Bohu odpovědět jako člověk – výkřiky a slzami? Jak je možné, že výzvě přitakal? Vždyť snad lepší je život bez vzpomínek, naplněný utrpením a smrtí, než zabít dítě! Vždyť právě děti bývají zdrojem síly i odvahy k překonávání životních těžkostí. Mnohdy člověk lpí na svém bytí již jen pro ně – pro své děti. Co je to za Boha, jenž činí z Abrahama nelidskou bytost, ochotnou podříznout vlastní dítě. Tyto úvahy jsou trýznivé. Příkaz šokuje, nahání strach, vzbuzuje hrůzu. Vždyť Boží příkaz Abrahama (i Boha) společensky diskvalifikuje.¹⁵² Otec mnohých jde obětovat jediného syna Bohu, syna darovaného týmž Bohem. Proč Abraham neproměnil svou cestu (smrt) v nenápadný akt protestu? Jak to, že si zvolil pokoru a víru? Když ho Bůh volal, neschovával se. Než by formuloval svou otázku, spíše se touto otázkou stal a s ní i odpovědí. Ta ovšem ještě nezazní. Až později.

Shrnutí: Abraham, tj. „Otec mnohých“, má vzít, vyjít a vynést svého jediného, milovaného syna Izáka, tj. „Smíška“, a má jej (nebo to něco) obětovat v zemi Mórija na hoře, kterou Bůh Abrahamovi ještě určí, jako oběť zápalnou. Možný překlad rozkazu „vezmi – prosím“ židovskou tradicí naznačuje, že v příběhu jde rovněž o samotného Boha. Jak mohl Abraham výzvě přitakat?

(R. Chaim Soloveichik).“

1.4 *Vstal a šel*

„Brzy ráno vstal (povstal) Abraham a osedlal osla a vzal dva chlapce (sluhy) jeho s ním a Izáka syna svého a nalámal dřevo obětní a byl postaven (zůstal stát) a šel na to místo (vydal se na cestu), které k němu řekl ten Bůh.“
(Gn 22,3)

Proč? Z jakých důvodů se Abraham svého syna nezastal? Opakovaně promlouvá k Bohu, aby se zastal Sodomských i Gomorských (Gn 18), ale v případě svého syna mlčí?¹⁵³ Proč je více Božím věrným než otcem? Vždyť jeho první slova k Bohu byla prosbou o dítě! (Gn 15,2).

„Brzy ráno vstal...“ Tentokrát Abraham neodpovídá. Jedná. Čtenáře zaplavuje temný děs. Hrůza. Co bude následovat? On spí! A brzy ráno vstane. „Ač to musela být pro Abrahama nesnesitelná trýzeň, neotálel. Brzy ráno vstal, a nedbaje vlastní vážnosti, namísto sluhy sám osedlal osla. Což dokazuje, jak horlivě plnil své náboženské povinnosti. Proto je zvykem provádět obřizku brzy ráno, pokud je to možné (Pesachim 4a). Také je tím ukázáno, že láska k Bohu je jednou z příčin ignorace normálních pravidel a osobního jednání (Sanhedrin 105b). Někteří vyjadřují Abrahamovi poctu pro jeho duchapřítomnost a vyrovnanost, když byl schopný v noci spát.“¹⁵⁴ Je vskutku Abrahamovou motivací pro druhé vyjití láska k Bohu? Nebo snad bázlivý respekt? Co řekne Sáře? Sára by zemřela steskem. Podle židovské tradice Sára opravdu zemřela poté, co byla mylně informována o tom, že Izák byl obětován:¹⁵⁵ „Odkud přišel (Abraham)? Podle R. Leviho z Terachova pohřbu. To bylo ale dva roky před pohřbem Sáry,

¹⁵² Podobně jako Ozeáš.

¹⁵³ Srv. KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění*. In. KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, Praha 1993, s. 20: „Abrahám věřil. Nežadonil, aby pohnul Pána, jen tenkrát se odvážil prosit, když měl Sodomu a Gomoru stihnout spravedlivý trest... Mnohý otec již o dítě přišel, ale tu je vzal Bůh, nezměnitelná a nevyzpytatelná vůle všemohoucího, jeho ruka.“

¹⁵⁴ SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 101.

¹⁵⁵ Midraš ke Gn 23,1 Genesis Rabba 58,6. Srv. též SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 100.

odpověděl R. Jose. Tak přišel z hory Mória. Sára totiž zemřela ze zármutku.¹⁵⁶ Totéž může naznačovat biblický text, jelikož po cestě na horu Mórija následuje vyprávění o smrti Sary a jejím pohřbu. Snad také kvůli Sáře šel Abraham brzy ráno. Se svým rozhodnutím zůstává sám. „Stojí za zmínku, že Sára je jediná žena v Bibli, jejíž věk známe. Tato zvláštní pocta není prokázána ani pramatce všech živých, ani matce ‚posledního Adama‘ (1K 15,45),“ a není bez zajímavosti, že (v Gn 23) „poprvé ve SZ je tu zmínka o *hrobu*. V pohanském okruhu patří hrob k oblasti posvátna.“¹⁵⁷

Jak již bylo vyloženo (srv. exkurz v kapitole 1.2.1), Septuaginta sloveso „vstal“ (řec. *anastas*) překládá – vykládá jako „povstal ze smrti do života“; tedy Gn 22,3 podle proměny v Septuagintě můžeme přeložit, dle mého, rovněž: „Když vstal, byl vydán na cestu...“ Nebo také jinak: „Vstal, aby byl vydán na smrt...“¹⁵⁸ Cesta k obětování je cesta smrti, cesta „mrtvého“ člověka. Byl vydán na cestu, kam?

¹⁵⁶ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 68. Citát F. Čapek přebírá. Srv. též SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 100. Midraš Tachuma (vznikl v 7.–9. století, doloženo v 16. století) a Sefer ha-jašar (vznikl ve 13. století, písemně doložen ze 16. století) vypravují, že „Sára se setkává se satanem, který je podobný Izákovi. Matka se ptá ‚syna‘, kde byl. Syn převypráví po pravdě, co se všechno stalo. Sára umírá úděsem na následky satanovy ‚pravdivé‘ reference. (Tanchuma Wa-jera 22).“ Jinak končí setkání skutečného Izáka s matkou v Pesiq 170b – parafráze F. Čapka: „Izák říká: neobjevit se tam anděl, bylo by po mně.“ (ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 68.) V knize Sefer ha-jašar má Sára tušení, strach, „že se se synem již nesetká: ‚Kdo ví, zda tě, můj synu, po dnešním dni ještě uvidím.‘ Také zde se Sára setkává se satanem. Ten Sárů v podobě starce informuje o provedené oběti. Sára propadne zármutku a vydá se na cestu, aby si ověřila, co se s Izákem stalo. Satan osloví pramáti podruhé, přizná se ke lži, načež Sára umírá radostí. Podle Kruppa se stává hrdinkou Sára: ‚Pro ni se nezjevil žádný anděl zachránce, ani nenašel beran za náhradu. Ona je tou, která skutečně přichází o život.“ (ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 69. Talmudický citát F. Čapek přebírá, Kruppův výklad cituje z: *Der Sohn opfern?*, s. 58.)

¹⁵⁷ BIČ, M. a kol.: *Výklady ke Starému zákonu*, Praha 1991, s. 113.

¹⁵⁸ Více významové znění hebrejského slovesa se odráží nejen v řecké verzi SZ (v Septuagintě), ale také v NZ. J. Heller vysvětluje: „Novozákonní řečtina je ... do značné míry ovlivněna hebrejštinou, poněvadž ti, kdo psali Nový zákon, sice psali a mluvili řecky – třeba apoštol Pavel řecky kázal – ale mysleli hebrejsky. A tak je zapotřebí za jejich řečtinou objevit hebrejské myšlení. Největší problém při překladu bible ovšem je, jak tlumočit správným způsobem to, co dělá bibli biblí, tj. aby nám sama bible byla živým oslovením... Překládat bibli znamená vždycky doufat v Boží pomoc ... i tehdy, když se bude překlad číst.“ (HELLER, J. *Na čem mi záleží*, Praha 2009, s. 263.) Ohledně mnohoznačnosti hebrejského slovesa bych citoval alespoň G. Sichera: „Blízký vztah k bibli pociťoval židovský lid hlavně tam, kde ji četl v původní hebrejské řeči. Jenom tam mohly různé výklady navazovat na hebrejské, často mnohoznačné slovo. Překlad se však musí rozhodnout pro jednoznačný smysl slova a tím jej ustálit. Proto lze chápat shora zmíněný odpor hebrejského židovstva ve Svaté zemi k řeckému překladu bible židů alexandrijských.“ (SICHER, G. *Volte život*, Praha 1975, s. 17.)

Kamsi do země Mórija. Byl vydán na cestu, proč, za jakým účelem? Aby obětoval. Hebrejský text uvádí: „A vstal Abraham brzy v ráno.“¹⁵⁹ Nomádské kmeny měly patrně ve zvyku vydávat se na cestu brzy ráno,¹⁶⁰ ovšem J. Heller hebrejské sloveso *š-k-m* („vstát“) vykládá též jako „přivstat si (k bohoslužbě)“: „**přivstání** *שכמ* *škm* – Hi/ znamená v SZ především „přivstat si k bohoslužbám“ /sr. 1 S 1,19 Jb 1,5; sr. v Gn 20,8n/. Je příznačné, jak často se vyskytuje sloveso *שכמ* *škm* ve spojení s výrazem *בקר* *boker* (jitro Iz 5,11). Dokonce i Hospodin „přivstává“, aby učil lid /Jr 11,7 25,23n 26,5 29,19 32,33 44,4/.“¹⁶¹ Abrahamova cesta je bohoslužbou, jeho konání (jde) je bohoslužebným gestem.

V předcházejících verších se nedozvídáme žádné instrukce k provedení oběti. Přesto Abraham činí přípravy. „Dříví je při oběti ,olah‘ často předmětem zvláštní pozornosti. Tam, kde je průběh přípravy více rozveden, bývá ,dříví obětní‘ také zmiňováno. Tato příprava je úkon kněžský, příprava je součástí rituálu (Lv 1,7.8.42.17; 3,5; 4,12; 6,5).“¹⁶² Lze tedy předpokládat, že Abraham měl znalosti o provedení rituálu. Se zápalnou obětí se setkáváme již u Ábela a Kaina.

Za časného jitra vezme Abraham syna Izáka, dva sluhy a jde. Sloveso „vstát“ znamená „vstát z lože“, „povstat ze smrti do života“ či „vrátit se do života“. Abraham nyní žije, začal jiný život, není sentimentální staroušek. Zkouška je začátek nového (jiného) života. Jde na místo, které určil Bůh.

Shrnutí: Hebrejský text stále nedovoluje posluchači příběhu do Abrahama nahlédnout. Jeho cestě přisuzuje bohoslužebný význam. Naopak řecký text (Septuaginta) svým překladem naznačuje, že Abrahamova cesta do země Mórija je cesta jakoby „mrtvého“ člověka nebo cesta, jež je vnitřním pohybem ze smrti

¹⁵⁹ Hebr. *וישכם אברהם בבקר* – *vjaškem Abráhám bbóker*.

¹⁶⁰ PRUDKÝ. M. *Výklad Gn 22,1–19, Příspěvek k zápasu o výklad oddílu Písma svatého v křesťanské tradici*. Praha, 1989, s. 36.

¹⁶¹ HELLER, J. Žalm 127, In HELLER, J.; BENEŠ, J. *Poutní písně*, Praha 2001, s. 78. Na téže straně J. Heller dodává: „Časné vstávání do práce se vyjadřuje v hebrejštině jinou vazbou /sr. Př 32,15/. Stejně se to má i s **opožděným usedáním** *באחרת* *meachré* – Pi + *שבת* *šebet* = inf. cs. od *ישב* *jšbl*. Stejný výraz označuje v Ž 27,4 sedávání (možná vysedávání) v domě Hospodinově. Také usedání a povstávání v Ž 139,2 a Jb 1,5 označovalo v nejstarší textové vrstvě úkony při bohoslužbách.“

¹⁶² Tak uvádí např. PRUDKÝ. M. *Výklad Gn 22,1–19, Příspěvek k zápasu o výklad oddílu Písma svatého v křesťanské tradici*, Praha, 1989, s. 35.

do života. Abraham je tou první obětí (před Izákem), jelikož se má vzdát svého syna, jej obětovat. Jinou obětí Božího příkazu je podle židovské tradice Sára. Její úděl (smrt) má patrně posluchači něco o Bohu říct, ale co?

1.5 *Zvedá oči a vidí*

„V den třetí nese (pozvedává) Abraham oči svoje a vidí to místo zdaleka (opodál).“ (Gn 22,4)

Údaj doby je zde důležitý. Druhý den bývá dnem očekávání, třetí pak známkou něčeho nového (Gn 40,12; Ex 3,18, L 11,31–33). Výraz „v den“ („ten den“ v. 14.) bývá v eschatologických formulacích (např. Mich 4,6 aj.).

Abraham nese oči svoje, jako by se nedíval, a přesto „vidí“. Jiní to místo nevidí. Jen on ví, že to je „to místo“ (v. 2.). Abraham viděl to, co jiní nevidí. Vyprávění dává tušit, že mezi Bohem a Abrahamem probíhá rozhovor, do kterého posluchač nevidí, nevidí ani do rozpoložení Abrahama. Pozoruhodný je postřeh E. Auerbacha: „Pozvednutí očí je jediným gestem, ba vůbec to jediné, co se o cestě praví, a třebaže z toho jasně vyplývá, že místo je vyvýšené, svou výlučností zesiluje dojem prázdného putování; jako by Abrahám cestou nepohlédl vpravo ani vlevo, jako by u sebe i u svého průvodu potlačil jakékoliv projevy života s výjimkou kráčejších nohou. Tak se cesta mění v jakési mlčenlivé kráčení nejistotou a prozatímností, je jakýmsi zatajením dechu, děním, které nemá přítomnost a je vklíněno mezi minulé a nastávající jako nevyplněné trvání, jež je však přesně vymezeno: tři dny! Takové tři dny si přímo žádají symbolický výklad, jehož se jim později dostalo.“¹⁶³

Shrnutí: Abraham vidí. Zůstává otevřený vůči působení (vedení) shůry. Tři dny a tři noci čeká na Boží pokyn, kde má obětovat. V příběhu mezi Abrahamem a Bohem probíhá komunikace, o které se čtenář dovídá jen zprostředkovaně: od vypravěče. Zřejmě se má posluchač naučit respektu k tomu, co je mezi Bohem a jím oslovovaným člověkem.

¹⁶³ AUERBACH, E. Oeysseova jizva. In AUERBACH, E. *Mimesis*, Praha 1968, s. 14.

1.6 *Zůstaňte tady, my necht' se vrátíme*

„A říká Abraham k sluhům jeho: ‚Sedněte k vám (zůstaňte, obraťte se) tady, osel a já a chlapec jdeme nyní klanět se, a my necht' se vrátíme k vám!‘“
(Gn 22,5)

M. Buber a F. Rosenzweig verš překládají takto: „Abraham řekl svým mládencům (něm. seinen Knaben): vy zůstaňte tady s oslem, leč já a chlapec (něm. der Knabe) chceme jít až tam někam (něm. bis druben hin), chceme se vrhnout na zem (něm. niederwerfen wollen wir uns) a pak se k vám vrátit.“¹⁶⁴

Tento verš je jediným monologem v příběhu. Děj nabývá na napětí. Dva služebníci mají „zůstat“, ba „vrátit se“, „obrátit se“ (שבו-לכם – *šbú-lákém*).¹⁶⁵ „To místo“, tj. „ta hora v zemi Mórija“ je hranicí, kam mohou jen ti, kteří vidí – ti, kteří jsou podle Luthera „vyučováni víře“, a naopak podle něj ti, „co zůstávají, nebo dokonce chtějí zůstat pod horou, jsou nazváni (*osly víry*).“¹⁶⁶ Židovské výklady připojují podobenství, rozhovor: „Abraham uviděl oblak vznášející se nad horou, což přijal jako projev Boží přítomnosti (Pirkej D. Rabi Eliezer). Řekl: ‚Izáku, můj synu, vidíš to co já?‘ ‚Ano,‘ odpověděl Izák a Abraham porozuměl tomu, že Izák měl takový stupeň duchovního pochopení, že byl hoden nabídky jako oběť Bohu.“¹⁶⁷ Biblický text nic podobného neříká. Soustředí posluchačovu pozornost na Abrahamovu a Izákovu blízkost (určitou totožnost), zdůrazňuje ji obratem „oni dva spolu“ (יחדו – *jachdav*; Gn 22,6.8). Význam cesty pro dva sluhy spočívá v oddělení se, mají „zůstat“, ba „obrátit se“. Pozoruhodné je, že svým sluhům Abraham nic nevysvětluje. Tvrdí jim (nejprve v překladu M. Prudkého */voluntativně/*, pak vlastním): „ – A co se mne a toho chlapce týče: pojďme až tam! Vzdejme Bohu poctu a vraťme se.“¹⁶⁸ Nebo: „Já a chlapec jdeme nyní klanět se“ (ונשתחווה – *v-ništachavé*). Septuaginta překládá

¹⁶⁴ BUBER, M.; ROSENZWEIG, F. *Die fünf Bücher der Weisung, Bücher der Geschichte*, Genlinger 1997.

¹⁶⁵ Jde zřejmě o vnitřní pohyb, srv. L 15,11–24.

¹⁶⁶ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 91.

¹⁶⁷ SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 102.

¹⁶⁸ PRUDKÝ, M. *Výklad Gn 22,1–19, Příspěvek k zápasu o výklad oddílu Písma svatého v křesťanské tradici*, Praha, 1989, s. 15.

proskynésantes (řec. προσκυνήσαντες), což je úkon vyjadřující padnutí na tvář: „To je gesto nejvyšší úcty před Bohem a u pohanů také před vladařem. Člověk klečel s rozepjatýma rukama a s hlavou skloněnou až k zemi. Řekové tomu říkali *proskynésis*. V akkadštině se toto gesto velmi názorně nazývá ‚zploštění nosu‘. Co bylo jeho původním smyslem? Vzdávám se všeho odporu a odevzdávám se tomu, před nímž se takto klaním, zcela bezpodmínečně, na milost i nemilost. Teď můžeš, vladaři, dát pokyn své strážci, aby ťala do nastavené šíje a usekla nám pohodlně hlavy. Anebo nás můžeš omilostnit a přikázat nám, abychom pozdvihli hlavu a pohlédli na tebe, milostivého. To je zase původní smysl výzvy k pozdvižení hlavy. Padnutí na tvář je tedy gesto naprostého odevzdání. Ne nadarmo v hebrejštině souvisí padání (*napal*) a modlitba (*palal*).“¹⁶⁹

Podle Abrahamova výroku je smyslem cesty „poklonit se“. A jako by ho opouštěly síly, dodá ke svým sluhům: „My nechť se vrátíme k vám“ (hebr. ונשובה אליכם – *vnašúbá alejkem*, tzv. kohortativ). Abraham hovoří v množném čísle. Neříká: „...já se k vám vrátím.“ V jeho přání se značí ohromné napětí mezi strachem o syna a poslušností Bohu. Mezi vírou Bohu a strachem (bázní) z Boha je úzký vztah. Nebo se snad jedná o znalost šťastného konce? Podle novozákonního podání ano. V Žd 11 jde u Abrahama o akt víry. Novozákonní kniha Žd 11. kapitola je pojednáním o víře. Řecký text této kapitoly obsahuje 30 výskytů slova „věřit“ a jeho odvozenin. Povrchní čtení Žd 11 pak nabízí vysvětlení, že Abraham obětoval, jelikož věřil ve vzkříšení (svého syna). Ovšem poprvé se (zřetelně) téma „vzkříšení“ ve SZ objevuje až u Da 12,12. Abraham věřící ve vzkříšení je zřejmě až novozákonní porozumění, totiž v prvotní církvi bylo vzkříšení (Krista Ježíše) bezpochyby základním tématem.¹⁷⁰

¹⁶⁹ HELLER, J. Oběť smíření. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*. 2001, roč. 86, č. 15, s. 1. Srv. HELLER, J. *Na čem mi záleží*, Praha 2009, s. 64.

¹⁷⁰ Více se tímto problémem zabývá ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 15–19. Zastává názor, že „verše 17–19 nelze interpretovat jako zdroj pro výklad Gn 22. Právě naopak..., ač je tento text z hlediska výkladu Akedy v novozákonním kánonu nejobsáhlejší, pro vlastní výklad nepřináší mnoho,“ přestože „v křesťanské exegezi bude Žd 11,19 ‚legitimním‘ interpretem Gn 22 až do 19. století“ (s. 16 a 18).

Důležitá je změna v označení Izáka. Abraham nyní nemluví o Izákovi jako o synovi (בן – *ben*), nýbrž jako o „chlapci“ (נער – *na'ar*). Podle mého rozdílné označení Izáka („chlapec“ namísto „syn“) vypovídá o Abrahamově nelpění na svém dítěti. Abraham se již zřekl svého syna, tedy před vlastní událostí obětování.

Tradičně se poslední část 5. verše překládá: „vrátíme se“. Starověcí i raně středověcí vykladači (apologeticko-alegoričtí) vyjma Órigena, aby Abrahama ubránili před pohanským obviněním z nemorálnosti (že je ochoten zabít své dítě), otupují napětí příběhu tvrzením, „že se jedná ... o slova prorocká... Abraham zkrátka neví, co dělá“.¹⁷¹

Shrnutí: Abraham dvěma sluhům, kteří jej a Izáka doprovázejí, nic nevysvětluje. Neobjasnil jim, oč běží, ba naopak vyzval je k obratu. Jejich role ve vyprávění spočívá v doprovodu jen do jistého bodu, dál jít (doprovázet) nesmí. Vhled do události mají zcela jiný než Abraham či posluchač. Sluhové jsou informováni, že Abraham vykoná gesto (poklonu zvanou „placatý nos“), v němž bude vydán v milost i nemilost. Že věc je nejistá, se zjevně dovídají z Abrahamova výslovného přání: „my necht' se vrátíme k vám“. Abraham o sobě prozrazuje, že se již svého syna vzdal, že jej již Bohu odevzdal (obětoval). Zřejmě také proto o něm hovoří již jako o chlapci (či služebníkovi Božím?), nikoli jako o svém synu.

1.7 *Jdou oni dva spolu*

„A bere Abraham dřevo pro zápalnou oběť a pokládá na Izáka, syna jeho, a bere v ruku svou oheň a ten obětní nůž a jdou oni dva spolu.“ (Gn 22,6)

Slovo „obětní nůž“ se ve SZ objevuje 3x (Gn 19,29; 22,6.10) a jistě má kultický význam. Slůvko „oheň“ patrně označuje hliněnou nádobku s uhlím. M. Prudký zastává názor, že Abraham jde jako kněz,¹⁷² a vykládá: „Tři imperativy zde vyjadřují, co má Abraham učinit: ‚vzít syna ... jít ... a obětovat‘... Téměř v každé scéně se všechny tři motivy uplatňují a vše, co Abraham koná, souvisí s určitým

¹⁷¹ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 30.

¹⁷² PRUDKÝ, M. *Výklad Gn 22,1–19, Příspěvek k zápasu o výklad oddílu Písma svatého v křesťanské tradici*, Praha, 1989, s. 42.

ze tří aspektů jeho úkolu: ...,bere'... ,jde'... připravuje k ,obětování... Dějová linie pak dochází svého naplnění v místě, kde Abraham ,šel ... vzal ... a obětoval' (v. 13) – imperativy daného úkolu (v. 2) tak Abraham doslova ,naplnil' vykonáním týchž tří sloves.¹⁷³ Jeho výklad se jeví podloženým.

Rozložení břemen je zde služebné: „Izák nese dříví, které patřilo k oběti – jako nese odsouzenec vlastní kříž. Obětníku, knězi, náleží nůž a troud, oheň.“¹⁷⁴ Abrahamova role je kněžská, Izák je obětinou. Ale v určitém momentu obě role jakoby splývají. V tuto chvíli (Gn 22,6) „jdou oni dva spolu“ (hebr. יחדו – *jachdav*), tj. Izák doprovází otce k oběti. Po jejich rozhovoru (Gn 22,7) již jde Izák jako oběť. Přesto v následujícím vyprávění (Gn 22,8) jdou opět „oni dva spolu“ (hebr. יחדו – *jachdav*). Jako by již nebyl rozdíl mezi tím, co se stane s obětovaným, a mezi tím, co bude s obětujícím. Sounáležitostí se hranice mezi obětujícím a obětovaným přibližuje, ovšem předně z pozice Abrahama. Rovněž Origenés ve svém kázání zdůraznění – „jdou oni dva spolu“ – neponechal bez povšimnutí: „To, že Izák sám nese dříví k oběti, je předobraz: také Kristus si sám nesl kříž. A uvědomme si, že nést dříví k oběti je povinností kněze. Kristus se tak stává obětí i knězem zároveň. A co se dodává, že totiž odešli oba spolu, s tím také souvisí. Když totiž Abraham jako obětník nesl oheň a nůž, nešel Izák za ním, ale s ním, aby bylo patrné, že má oběť uskutečnit spolu s ním.“¹⁷⁵

Shrnutí: Abraham jde k oběti jako kněz, Izák jako oběť. Ovšem hranice mezi knězem a obětí není ostrá, totiž vyjádření – „jdou oni dva spolu“ – opět naznačuje určitou míru ztotožnění, ovšem jen z pozice Abrahama, nepřipouští se zde plně překonání této hranice. Napětí, jemuž Abraham čelí, je pro posluchače příběhu takřka neúnosné.

1.8 *Izák oslovuje otce*

„Říká Izák k Abrahamovi, otci svému, řka: ,Otče můj‘. Říká: ,Hle, já, syne

¹⁷³ PRUDKÝ, M. Bůh podrobil Abrahama zkoušce (Gn 22,1–19). In HELLER, J.; PRUDKÝ, M. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří 2006, s. 93–94.

¹⁷⁴ BIČ, M. a kol.: *Výklady ke Starému zákonu*, Praha 1991, s. 111.

¹⁷⁵ ORIGENÉS, Hom. 8,6.8.9: PG 12.206–209. In *Denní modlitba církve III.*, Kostelní Vydří 2005, s. 146.

můj‘. A říká: ‚Hle, oheň a dřevo a kde beránek k oběti?‘“ (Gn 22,7)

Napětí se ještě vystupňuje. Děj má spád. Jsou zde použity krátké věty. Abraham Bohu řekl „tu jsem“ a pak šel. Tři dny jdou a mlčí. Mlčí „Otec mnohých“ (Abraham). Mlčí „Smíšek“ (Izák). Co tu není vyřčeno, ale na posluchače řve, je ticho tří dnů. Abraham je zatížen v té nejkrajnější míře, již může člověk unést – má se vzdát svého dítěte. A mlčí. Ovšem právě dětská otázka ho přiměje ke klíčové odpovědi: „Bůh vidí.“ To stačí. Není třeba mluvit či dlouze vysvětlovat. Je třeba jednat.

Shrnutí: Tóra obsahuje slova i mlčení, tak jako Abrahamův život. Slova i mlčení Boží strhávají k jednání. Abrahamova víra zůstává pro posluchače stále tajemstvím.

1.9 Bůh ukazuje k beránkovi

„A říká Abraham: ‚Bůh vidí (ukazuje) k němu, k beránkovi obětnímu (beránku obětní), syne můj.‘ A šli oni dva spolu.“ (Gn 22,8)

Abraham na synovu otázku neodpoví sám za sebe, ale v tom nesmírném napětí ponechá odpověď na Bohu (neodpovídá za Boha). Přitom ale Izákovi nic nezatemňuje a neusnadňuje, když ho oslovuje „beránku obětní“. Při druhé variantě překladu by bylo možné Abrahamovu odpověď rozvést: „Bůh vidí, kde ta oběť je. Já ji nevidím. Bůh si ji obstará. Více se neptej.“

Origenés napětí Abrahamovy odpovědi na Izákovu otázku jednoznačným (Kristocentrickým) vysvětlením otupuje: „...*Abrahám odpověděl: Bůh si vyhlédne ovci k celopalu, synu.* Je úchvatné, jak výstižně a obezřetně Abrahám odpověděl. Nevím, co přitom v duchu viděl, že nemluví v čase přítomném, ale budoucím: *Bůh si sám vyhlédne ovci.* Synovi, který se ptal na přítomnost, odvětil předpovědí budoucnosti. Bůh si přece v Kristu vyhlédl beránka.“¹⁷⁶

V Abrahamově odpovědi se odkrývá hluboké poznání o vztahu k Bohu, totiž že s nesobeckou ochotou následovat Boží slovo se pojí utrpení. Právě v trápení se

¹⁷⁶ ORIGENÉS, Hom. 8,6.8.9: PG 12.206–209. In *Denní modlitba církve III.*, Kostelní Vydří 2005, s. 146.

projevuje Boží přítomnost a to také ve víře: Bůh vidí. Vzdáleně si může posluchač představit, jak obtížná musela Abrahamova cesta být. Přičemž je lidské naříkat. Je to tak lidské, plakat. Ovšem Abraham volí jiný postoj. Jedná dle Božího slova a věří, že Bůh vidí. Stále od Boha něco očekává a naslouchá mu. V Abrahamově cestě na horu do země Mórija je tento moment silně podtržen, je ale též přítomen v celém Abrahamově životě. Stále počítá s možností Božího promluvení.

A Izák? Ten „Smíšek“ se nezalekl a jde, jako jeho otec. Lze tomu rozumět tak, že „jít“ je konáním ve zkoušce nehledě na okolnosti? Abraham nikde ve vyprávění svého syna k cestě ani ke svázání (Akedě) nemusí nutit. Přitom „podle přijaté chronologie bylo Izákovi během Akedy 37 let.¹⁷⁷ To se odvozuje takto: Sáře bylo 90 let při jeho narození a 127 let, když zemřela. Vzhledem k tomu, že zemřela, když uslyšela, že její syn byl obětován, byl tedy Izák 37 let star.“¹⁷⁸

Shrnutí: Izák osloví otce prostřednictvím otázky: Kde je oběť? A Abraham svému synu nic nevysvětluje, odkáže jej k Bohu samému, že Bůh k oběti ukazuje. Současně mohl Izáka oslovit jako beránka obětního a tím mu otevřít cestu k roli oběti. Té se Izák nezalekl a jde spolu s otcem – jako oběť nebo jako věřící ve víru svého otce, že Bůh tu oběť vidí, ať už je jí on sám, či tomu bude jinak.

1.10 *Abraham svazuje Izáka a bere obětní nůž k zabití syna*

„A přichází k místu, které mluví k němu Bůh, a staví tam Abraham oltář a rozkládá dřevo. Svazuje Izáka, syna svého. Pokládá ho na oltář shora na dřevo.“ (Gn 22,9)

„A posílá Abraham ruku jeho a bere obětní nůž k zabití syna jeho.“ (Gn 22,10)

„Přichází k místu, které mluví k němu Bůh.“ Jen Abraham slyší Boha mluvit, ne tak posluchač příběhu. To „místo“ se podle židovské tradice nachází opodál pekla či spíše nad peklím: „Z Bible také víme o lidských obětech praktikovaných některými sousedy starověkého Izraele. Uctívači pohanských bohů přinášeli

¹⁷⁷ Genesis Rabba 58,6.

¹⁷⁸ SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 100.

dokonce své prvorozené syny jako oběť božstvům, dělo se tak mimo jiné v údolí pod chrámovou horou Moria, kde podle tradice později stál Šalamounův chrám. Toto údolí, zvané Hinnom, působilo tak strašným dojmem, že podle něj staří Hebrejci pojmenovali peklo.¹⁷⁹

Abraham „přichází k tomu místu“ a „staví oltář“ a „rozkládá dřevo“ a „svazuje Izáka“. Svázání Izáka našlo v židovské tradici značnou odezvu a to pod pojmem „Akeda“ (hebr. אקדה), tj. „Svázání“. Příběh o spoutání Izáka „je předepsaným čtením z Tóry na druhý den Roš-hašana a je archetypním činem odříkání nebo sebeobětování (mesirat nefesh).“¹⁸⁰ První den tohoto svátku se v synagoze předčítá z Tóry o zaslíbení Izáka Abrahamovi a Sáře, „neboť Izákovo narození připadá na první den měsíce *tišri*, zatímco druhý den patří předčítání příběhu o obětování Izákově (*Jóm ha-zikaron*).“¹⁸¹ „Pesikta Rabbashi učí, že Akeda se udála v době Roš-hašany. Z toho důvodu se tato část Tóry čte v době druhého dne Roš-hašany a modlitby pro tento den obsahují četné zmínky tohoto největšího činu oddanosti Bohu... Svázání Izáka ilustruje úplné odevzdání se Boží vůli... Denní národní chrámové oběti byly pokračováním Akedy (R. Hirsh).“¹⁸²

První a druhý podzimní den sedmého měsíce *tišri* slaví židovské náboženské obce Nový rok (*Roš ha-šana*).¹⁸³ „*Tišri* byl ... původně prvním měsícem roku, ale když se na jeho místo dostal měsíc vyvedení z Egypta, ocitnul se *tišri* rázem až na sedmém místě v kalendáři,“¹⁸⁴ přičemž důležitější je upozornit na to, že židovská tradice „vidí také souvislost mezi beraním rohem a beranem, kterého Abraham přinesl na oltář místo svého syna, ...zvuk *šofaru* má skrze vzpomenuký příběh neúnavně zaznívat od věčnosti do věčnosti.“¹⁸⁵ Totiž: „Tento svátek se nazývá také: 1. den troubení – *jóm terúah*. 2. den vzpomínání – *jóm hazikárón* 3. den

¹⁷⁹ HOFFBERG, R. Rabínské pojetí oběti. *Křesťanská revue*, 2009, roč. LXXVI, č. 1, s. 16.

¹⁸⁰ NEWMAN, J.; SIVAN, G. *Judaismus od A do Z*, Praha 1992, s. 14.

¹⁸¹ STERN, M. *Svátky v životě Židů*, Praha 2002, s. 64.

¹⁸² SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 103.

¹⁸³ Označení *Roš ha-šana* pro Nový rok se v Biblii nachází v Ez 40,1; v Nu 29,1 je tento den označen jako Den troubení (*Jóm t'ruá*), v Lv 23,24 je označen za „slavnost odpočínutí s pamětným vytrubováním a bohoslužebným shromážděním“.

¹⁸⁴ Srv. Ex 12,2.

¹⁸⁵ VRIVES de, S. P. *Židovské obřady a symboly*. Praha 2008, s. 71 a 73.

soudu – jóm hadín,“ a R. Feder dodává: „Slavíme jej podle předpisu Písma svatého,¹⁸⁶ ... Oslavujeme tedy začátek nového roku dvoudenním svátkem. Je to svátek vážně-radostný, vznešený a povznášející. Stojíce na prahu nového roku ... máme plné srdce vroucích přání: abychom ten nastávající rok celý přežili, abychom byli zdraví, našli zaměstnání a výdělek, měli kde bydlet a co jíst, aby byli zdraví všichni naši přátelé a příbuzní a měli všeho hojnosti, abychom žili v míru a pokoji. To vše nám může jedině Bůh dopřát. Ale máme právo toto vše od Boha žádati? Jsme vůbec hodni, abychom byli před Hospodina připuštěni a směli Mu své prosby přednésti? Proto právě troubíme na beraní roh, abychom Pánu Bohu připomněli, že jsme potomci Abrahámovi, který miloval Hospodina tak vroucně, že byl ochoten obětovati Mu svého jediného syna, který ležel spoután na oltáři na hoře Moria... Tehdy slíbil Hospodin Abrahámovi, že udělí hojné požehnání jeho potomkům. Na tento Boží slib se tedy odvoláváme... Toto troubení na beraní roh má však námi v nejhlubším nitru otrásti, má nás vyburcovat z mravního spánku.“¹⁸⁷

Z jakých důvodů musel Abraham svého syna svázat? Židovská tradice se ptá obdobně a zároveň odpovídá podobenstvím: „Mohl by vůbec svázat třicetisedmiletého muže bez jeho souhlasu? Izák řekl: ‚Otče, já jsem silný mladý muž a ty jsi starý. Bojím se, že až uvidím v tvé ruce obětní nůž, instinktivně se pohnu, přičemž bych tě mohl poranit. Mohl bych také zranit sám sebe a pak už bych nebyl pro oběť vhodný. Můj neúmyslný pohyb by také mohl znemožnit řádné vykonání oběti. A proto mne dobře svaž!‘ Proto tedy *svázal Abrahám Izáka, svého syna* (Midraš).“¹⁸⁸ Co je Akeda? J. Lejbowitzt odpovídá: „Akeda je onou náboženskou krizí. Hospodin, nechť je požehnán, se tu člověku představuje ne jako Bůh, který je zde pro něho, ale jako Bůh, který po něm požaduje všechno. Ne jako Bůh přirozené lidské skutečnosti, s přirozenými lidskými pocity, legitimními lidskými ambicemi, cíli a vizemi, ale jako Bůh, který po člověku žádá, aby mu sloužil, a to i tehdy, je-li tato služba spojena se vzdáním se lidských hodnot.

¹⁸⁶ R. Feder odkazuje na Lv 23,23–29; Nu 29,1; Ž 81,4–5; Ž 89,16.

¹⁸⁷ FEDER, R. *Život a odkaz*, Praha 1973, s. 143–144.

¹⁸⁸ SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 103.

Pokušení, kterému je vystaven Abraham, není spojeno pouze se zřeknutím se přirozených lidských citů, ale také kolektivních lidských hodnot: nejde zde jen o vztah otce a jediného syna jeho stáří, ale také o zacílení smlouvy s Bohem, spojené s Izákem. Všechny prvky lidského vědomí, ať už se vztahují k člověku jako jednotlivci, nebo k problémům celého lidstva, to vše je před službou Bohu odsunuto stranou.¹⁸⁹ Slovo „svázal“ se ve SZ objevuje jen jednou (*hapaxlegomenon*), což zdůrazňuje jeho význam i nepřeložitelnost.

Muslimové si tuto událost (svázání) připomínají ve svátku 10. den 12. měsíce dhú'l-hidždža,¹⁹⁰ při němž muslimové všude v islámských zemích, nebo při velké pouti do Mekky, obětují zvířata (srv. súra 37,107; 2,124), přesněji uvedeno: „obětují podle sunny ovci nebo kozu“¹⁹¹ (srv. súra 22,28.30). Jestliže tak muslimové činí, „pak tím podle svého sebeepochopení následují Abrahamovu ochotu k oběti a tak uskutečňují v pravém slova smyslu ‚islám‘ – nejen individuálně, nýbrž i kolektivně. Nadto však ještě prožívá muslim v konání oběti a pouti ještě jednou nově Abrahamův život, realizuje a aktualizuje tělesně i duchovně, co víra stejně jako Abraham dnes znamená: zřeknutí se každé modloslužby a odevzdání se jednomu a pravému Bohu.“¹⁹² V podání islámské tradice není obětovaným synem Izák, ale Izmael. Súra 37,98–109¹⁹³ Izmaelovo jméno neuvádí, avšak súra 37,112.113¹⁹⁴ uvádí jméno Izáka. Na upomínku

¹⁸⁹ LEIBOWITZ, J. Krize jako podstata židovství. *Zpravodaj křesťanů a Židů*, 2000/5761, č. 42, s. 10.

¹⁹⁰ Tento svátek se nazývá al-‘íd al-kabír, ‘íd al-adhá nebo ‘íd al-qubrán, turecky büyük bairam nebo kubran bairam, v západní Africe tabaski, ve východní Africe idi kubwa. (Srv. PAVLINCOVÁ, H.; HORYNA, B. (ed.) *Judaismus, Křesťanství, Islám*, Olomouc 2003, s. 629.)

¹⁹¹ KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*, Praha 1993, s. 112.

¹⁹² KUSCHEL, K. J. *Spor o Abrahama*, Praha 197, s. 181.

¹⁹³ „Pane, dejž mi syna, jenž patřit bude mezi bezúhonné.“ A oznámili jsme mu radostnou zvěst o chlapci povahy mírné. A když dospěl do věku, kdy s otcem se mohl podílet na úsilí, řekl Abraham: „Synáčku, viděl jsem ve snu, že tě mám obětovat; uvaž a řekni, jaké mínění máš?“ I odpověděl: „Otče můj, učíš, co ti bylo poručeno; a bude-li Bůh chtít, mne věru neochvějným shledáš.“ A když se oba do vůle Boží odevzdali a on položil ho čelem ke zemi, zvolali jsme naň: „Abrahame, věru jsi již prokázal, že vidění jsi za pravdu měl – a takto ty, kdož dobré činí, odměňujeme – vždyť byla to jen zjevná zkouška!“ A velkou obětí jsme syna jeho vykoupili a u posledních jsme mu požehnali: „Mír budiž s Abrahamem!“ (Korán, Praha 1972, přel. I. Hrbek.)

¹⁹⁴ „A oznámili jsme mu radostnou zvěst o Izákovi, jenž prorok byl, k bezúhonným patřící. Pak požehnali jsme jemu i Izákovi; a mezi jejich potomky jsou někteří, kdož dobro konají, však jiní sami na sobě křivdu zjevnou páchají.“ (Korán, Praha 1972, přel. I. Hrbek.)

Božího zásahu obětují v tento den muslimové obětní zvíře. Maso oběti se opéká na ohni a dělí se na tři části: třetinu jedí členové rodiny, druhou dávají chudým a o třetí se dělí s přáteli.¹⁹⁵

Podle židovské tradice, jak bylo zmíněno, byl Izák 37 let starý. Je zřejmé, že svázání jakožto dospělý muž podstoupil dobrovolně, že mu sám přitakal. Dobrovolně vyšel s otcem na cestu k místu oběti a rovněž bez nucení se nechal svým otcem svázat. Příběh poukazuje na hloubku i krásu vztahu Abrahama s Izákem, otce se synem. Již v Gn 22,7 Izák oslovil (doslova) „Otce svého“ (hebr. אביו – *abijó*), když řekl: „Otče můj“ (hebr. אבי – *abí*), a „otec jeho“ odpověděl: „Hle, já, syne můj“ (hebr. הנני בני – *hinnení bní*). Následuje Izákova otázka: „...kde beránek k oběti?“ Na tu Abraham odpoví: „Bůh vidí (ukazuje) k němu, k beránkovi obětnímu (beránku obětní), syne můj“ (hebr. בני – *bní*, Gn 22,8), a ještě je dodáno: „A jdou oni dva spolu“ (hebr. יחדו – *jachdau*). Rovněž Vulgáta zachovala Izákovo oslovení „otče můj“ (lat. *pater mi*, Gn 22,7) i oslovení Abrahamovo „syne můj“ (lat. *fili mi*, Gn 22,8).

K absurdním důsledkům dovádí Abrahama Boží příkaz. Je Abraham extremistou? Kde jsou hranice mezi extremistou a pokorným vyznavačem? Abraham ohrožuje život svého syna. Zde se vynořuje děsivé rozpoznání: Abraham (člověk) je připravený z náboženských důvodů zabít své dítě! Kde se v Abrahamovi (v člověku) bere taková ochota? Pochopil Abraham správně? Tak daleko má zajít? Zničit Izáka, zničit sebe? Má vůbec právo Bůh požadovat takovou oběť? A má člověk právo klást takové otázky o Bohu – Bohu? Bohu snad ano, ale je tato otázka přiměřená hebrejskému vyprávění? Mídraš Gn Rabba 55,3 se snaží „dokázat neoprávněnost jakékoliv otázky po smyslu Akedy“.¹⁹⁶ Jak bylo vyloženo, „jedná se o syna, s nímž je spojeno (v němž je ztělesněno) Boží dané a pak přísahou stvrzené zaslíbení (naposled výslovně konkretizované v Gn 21,12...), jež dává smysl vši Abrahamově cestě,“ přičemž „v příkazu

¹⁹⁵ Tento svátek je jedinečnou příležitostí k tomu, jak představit muslimům potřebu zástupné oběti od Boha pro záchranu hříšníka.

¹⁹⁶ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 44.

obětovat ho nejde proto v tomto /kon/textu o problém morální.¹⁹⁷ Také pro teology reformace, Luthera i Kalvína, není Akeda záležitost „etická, ale náboženská a teologická“,¹⁹⁸ a jako reformační texty, tak ani „prvocírkevní ... texty se problematikou etického chování v souvislosti s Gn 22, vyjma apologeticky cílených výkladů, nezabývají.“¹⁹⁹

Otázka etičnosti Božího příkazu obětovat syna trápí předně osvícenské filosofy (I. Kant, J. G. Fichte, G. W. F. Hegel, F. W. J. Schelling).²⁰⁰ Kant i Fichte oprávněnost Božího příkazu hodnotí skrze *morální zákon* (jež je konstrukcí praktického rozumu) a poslední autoritou je pro ně *etický závazek*: tudíž oběť Izáka je v této perspektivě čímsi *neetickým* a projevem *nebožského* Boha (Kant i Fichte řeší spor etiky a náboženství ve prospěch etiky); Schelling oba filosofy usvědčil po několika letech z neporozumění zjevení, totiž prý svou filosofií zjevení likvidují, a proti jejich rozporu eticko-náboženskému argumentuje protikladem, jenž se odehrává jen v rovině náboženské: „v Bohu samém“ – Abraham zažívá „konflikt Boha s Bohem“ – „Bůh je sám sobě protikladem“.²⁰¹

„Praotec existencialismu“ (S. Kierkegaard) počin „praotce víry“ (Abrahamův) označuje „pohybem víry, která je vrhnutím se do absurdna“ či „paradoxem víry“: „Životní bída a nebezpečí mi nejsou neznámy, nebojím se jich a rád se s nimi střetnu. Ani katastrofy mi nejsou neznámé... Všechno to je mi známé a zděšeně neprchám, avšak třebaže statečně zápasím, přece má odvaha není statečností víry, oproti ní není ničím! Pohyb víry provést nedovedu; neumím zavřít oči a vrhnout se do absurdna. ... Abrahámův příběh znamená teologickou suspenzací etiky. Jako jedinec přerostl Abrahám vše, co je obecné. Toto je paradox, který se medítovat nedá. Právě tak se nedá vysvětlit, jak se do paradoxu dostal, či jak

¹⁹⁷ PRUDKÝ, M. *Výklad Gn 22,1–19, Příspěvek k zápasu o výklad oddílu Písma svatého v křesťanské tradici*, Praha, 1989, s. 34.

¹⁹⁸ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 84.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 84, poznámka pod čarou č. 189.

²⁰⁰ (Kant a Hegel) „Oba filosofové vysvětlují eticky obecné jako nejvyšší cíl. Kant: Moralität als subjektive Allgemeinheit a Hegel: Sittlichkeit als objektive Allgemeinheit.“ (ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 97, poznámka pod čarou č. 237.)

²⁰¹ Srv. ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s.

v něm zůstává. Není-li tomu tak, pak už Abrahám není ani tragickým hrdinou, nýbrž vrahem. Je pak bezmyšlenkovitě nadále ho nazývat otcem víry... Paradox víry je tedy fakt, že jedinec přesahuje obecno, že jedinec ... si svůj poměr k obecnu svým osobním vztahem k absolutnu určuje sám; není tomu tedy tak, že by vztahem k obecnu určoval poměr k absolutnu.²⁰²

Kant, Fichte, Hegel, Kierkegaard řeší otázku po oprávněnosti lidské oběti ve sféře eticko-náboženské. Etika je dle mého hebrejskému příběhu o cestě k obětování Izáka cizí, tudíž násilně podsouvána, a již židovská i křesťanská tradice odmítá etiku do příběhu vnášet (srv. kap. 1.2.2. Bůh zkouší Abrahama).²⁰³

Moudří židovské tradice dojemně líčí intenzitu Abrahamových emocí, které se jej zmocnily, a prý se i andělé přimlouvali za Izákův život.²⁰⁴ Naproti tomu M. Prudký má za to, že by se čtenář neměl pokoušet vžívat do Abrahamových citů, jelikož čtenář příběh sleduje z „nadhledu“ (ví totiž, že jde o zkoušku).²⁰⁵

95–97.

²⁰² KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění*. In KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, Praha 1993, s. 29, 57 a 60. Kierkegaard se ve spisu *Bázeň a chvění* vyrovnává s hranicemi mezi etikou (estetikou) a vírou, též se vztahem ke své snoubence Regině Olsenové, kterou opustil. Zřejmě mu Gn 22 byla východiskem: svůj vztah obětoval tak, jako Abraham obětoval Izáka, a sám se cítí obětí svého otce. (Srv. MIKULOVÁ–THULSTRUPOVÁ, M. Doslov. In KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, Praha 1993, s. 243–245. Srv. též ROHDE, P. P. *Kierkegaard*, Olomouc: Votobia, 1995, s. 59–66.)

²⁰³ J. Beneš neshledává morální (etické) hledisko ani v Desateru. Desatero považuje za „vznaváčský text se zásadní zvěstí o Bohu a z toho vyplývající zjištění o člověku“, přičemž vychází z předpokladu, „že Desatero je příklad, vzor výpovědi o Bohu, respektive teologická reflexe obrazu Boha založená na vznaváčských formulích. Ohniskem Desatera proto je teologie, nikoli antropologie či etika (jednání posluchačovo). To základní zjištění vyplývá z hebrejské podoby Desatera...“ (BENEŠ, J. *Desítka*, Praha 2008, s. 7.) Pro zajímavost: Luther s Desaterem Gn 22 srovnává a to v souvislosti se 6. přikázáním (nezabiješ); poukazuje na to, že v době Akedy Desatero neexistovalo, tedy hlas andělův je zviditelněním 6. přikázání. (Srv. ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 84.)

²⁰⁴ „Abraham cítil směs radosti z toho, že plní Boží vůli, a smutku nad tím, že má jeho milovaný syn zemřít. Když uchopil nůž, slzy, které mu stékaly z očí, padaly do Izákových (Raši). I tak se však těšil z toho, že může plnit Boží vůli (Midraš). Abrahám se podíval na Izáka a Izák na anděly v nebi. Izák je viděl, přestože Abrahám ne (Targum Yonasan). Andělé taky plakali a jejich slzy padaly do Izákových očí (Rashi). Andělé prosili: ‚Pane Vesmíru, nepohostil snad Abrahám pocestné a neukázal jim na tebe, když jim řekl, že ty jsi zdrojem všeho požehnání? Copak jsi neučinil Sáru znovu plodnou, aby mohla porodit Izáka? Copak nevyplníš slib, který jsi Abrahámovi dal o jeho potomcích? Vždyť už má nůž na krku, jak dlouho ještě budeš čekat?‘ (Pirkei D Rabbi Eliezer).“ (SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 103.)

²⁰⁵ PRUDKÝ, M. Bůh podrobil Abrahama zkoušce (Gn 22,1–19). In HELLER, J.; PRUDKÝ, M. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří 2006, s. 92.

Shrnutí: Izák je jako oběť připraven: je „svázán“, „položen na dříví na oltáři“ a nuž je pozvednut. Židovské náboženské obce si tuto ochotu oběti připomínají ve svátku Nový rok (Róš-hašana). Abrahamova ochota svázat syna otevřela zbožným židovským vyznavačům cestu k Hospodinu se svými touhami i prosbami pro každý nadcházející Nový rok. Proto je tento příběh součástí synagogálních bohoslužeb. Rovněž muslimové si událost svázání (Izmaela) každoročně připomínají a při té příležitosti obětují zvířecí oběť. Abrahamova víra a poslušnost Bohu jde až za hranice legitimních lidských citů a hodnot.

1.11 *Volá k němu posel Hospodinův*

„Volá k němu posel Hospodinův z nebes: ‚Abrahame! Abrahame!‘ A říká: ‚Hle, já (zde jsem).‘“ (Gn 22,11)

Boží volání vráží do děje. „Posel Hospodinův“ ztělesňuje Boží mluvení i jednání mezi lidmi. C. Westermann uvádí: „Bůh je samozřejmě daleko od lidí, může však vysílat své posly... Všude, kde se vypráví o Božích poslech, může na místo posla nastoupit sám Bůh a zase na místo Boží jeho posel.“²⁰⁶ Bůh opakuje také jméno Jákoba (Gn 46,2). Dvojití opakování Abrahamova jména vyjadřuje lásku (Raši) a naléhavost (Midraš)²⁰⁷ nebo může odkazovat ke smluvní události v Gn 17,4.5.

Shrnutí: Na začátku Bůh promluví, jedenkrát Abrahama osloví. Nyní Bůh Abrahama osloví dvakrát, když na něj zavolá. Jde o Boží velmi naléhavé zakročení do děje příběhu.

1.12 *Neučiníš k němu naprosto nic!*

„A říká: ‚Nepošleš ruku tvoji k chlapci. A nečiníš k němu naprosto nic, protože nyní poznávám, že jsi bojící se Boha. Ty nezabraňuješ (neodepíráš, nezatemňuješ) syna tvého jediného ode mě.‘“ (Gn 22,12)

Co se stalo? Teď se příběh stává nesrozumitelným. Abraham dostane pokyn

²⁰⁶ WESTERMANN, C. *Tisíc a jeden den*, Praha 1972, s. 27.

²⁰⁷ SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 103.

(v. 2.), ale když jej chce realizovat, tak nesmí (v. 12.). K čemu byl potom Boží příkaz? Mich 6,7.8 lze pokládat za výklad Abrahamovy cesty k svázání Izáka: „Což smím dát za svoji nevěrnost svého prvorozence, v oběť za svůj hřích plod svého lůna? Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré a co od tebe Hospodin žádá. Jen to, abys zachovával právo, miloval milosrdenství a pokorně chodil s Bohem“ (ČEP). Origenés v Gn 22,12 nachází podklad pro apoštolskou tradici o Synu: „Srovnejme to s tím, co říká apoštol, když mluví o Bohu: Vlastního Syna neušetřil, ale vydal ho za nás všechny.²⁰⁸ Pohled, jak Bůh soutěží s lidmi ve vznešené velkodušnosti: Abrahám přinesl Bohu smrtelného syna, který neměl zemřít, Bůh vydal nesmrtelného Syna na smrt.“²⁰⁹

Bůh patrně záměrně neupřesňuje, koho (co) má Abraham obětovat. Zřejmě Abraham zůstává otevřen pro různé možnosti, a proto říká Izákovi, že si oběť sám Bůh obstará. Když Abraham přichází k „tomu místu“, nevidí žádné zvíře, je tedy ochoten obětovat syna Izáka. „Některá sz. místa dokládají, že ve starém Kenaanu nebyla lidská oběť neznáma /Gn 22 obětování Izáka, Sd 11,30nn dcera Jefteho, 2 Kr 3,27 syn moabského krále aj./ Izrael s tímto kenaánským zvykem ve staré době zřejmě zápasil, Gn 22 a v nejstarší významové vrstvě asi i Ex 20,13 jsou odmítnutím a zákazem lidských obětí,²¹⁰ vysvětluje J. Heller a dodává, že ostatky lidských obětí byly vkládány do základů posvátných staveb, ba že děti jako oběť zvaná „tofet“ byly spalovány zaživa v soše Molocha.²¹¹ Stejně vysvětlení v příběhu o Akedě nalézá M. Balabán: „Je tu ... *odmítnutí oběti člověka. Bůh nechce lidskou smrt, ani kdyby ji někdo nabídl z pohnutek nejupřímnějších a nejopravdovějších.*“²¹² Lidskou oběť přímo zakazuje Dt 12,31; Jr 7,31; 32,35 aj. Dříve nežli existuje Izrael jako národ, prošlapává mu jeho praotec Abraham náboženskou cestu odmítající lidské oběti. Navzdory tomu zejména v 8. a 7. stol. př. Kr. se kult lidských obětí mezi Izraelci ujímá a to

²⁰⁸ Řím 8,32.

²⁰⁹ ORIGENÉS, Hom. 8,6.8.9: PG 12.206–209. In *Denní modlitba církve III.*, Kostelní Vydří 2005, s. 147.

²¹⁰ HELLER, J. *Starověká náboženství*, Praha: 1988, s. 322.

²¹¹ Tamtéž, s. 322–323.

²¹² BALABÁN, M. O smyslu lidské oběti. *Křesťanská revue*, 1995, roč. LXII, č. 1, s. 6.

značným přičiněním judského krále Achaze (srv. 2Kr 16,3).²¹³

Vyprávění graduje. Ve vrcholném, byť přítom dosti temném okamžiku se odhaluje lidská ochota obětovat Bohu člověka, ba vlastní dítě. Snad proto jsou užita dvě rozkazovací slovesa: „nepošleš“ a „neučiníš“. Je zde odmítnuta jakákoli snaha obětovat člověka! Abrahamova cesta na horu do země Mórija demonstruje, že Bůh odmítá lidské oběti, že je jiný nežli božstva okolních národů. Dříve než existuje Izrael (Žid, křesťan, muslim), stává se první obřezaný (Žid) ztělesněným protestem proti lidským obětem. Ba rozkaz: „neučiníš k němu naprosto nic!“ nepřipouští obětinu ani části člověka. Podle Majmonida „Akeda jakoby neměla informativní váhu pro Hospodina ani pro Abrahama, nýbrž pro ostatní lid“.²¹⁴

„Nyní poznávám, že jsi bojící se Boha,“ praví Hospodinův posel na zdůvodnění, proč je ruka zastavena. Nyní? Dříve to Bůh o Abrahamovi nevěděl? Bůh chlapce nejprve ohrožuje, pak se ho vůči otci zastává. Co je to za Boha? „Nebráníš (nezatemňuješ) syna tvého.“ Co by se stalo, kdyby syna bránil? J. Lejbowitz vysvětluje: „Rámec líčení Abraháмова života vymezují a symbolizují na jeho počátku a konci dva totožné obraty, které se jako oblouk pnou nad 250 verši od *jdi* /hebrejsky: *lech lechal* ... (První kniha Mojžíšova 12,1) po *jdi llech lechal* ... (První kniha Mojžíšova 22,2). Naplněním prvního *lech lecha* je dosažení Zaslíbené země. Smyslem druhého *lech lecha* je jít obětovat Izáka. Abrahám prošel cestou od jednoho *lech lecha* k druhému a tato cesta byla cestou víry... V prvním se o Abrahamovi – prvním člověku, jehož Písmo takto označuje – praví: *Uvěřil v Hospodina* (První kniha Mojžíšova 15,6). Ve druhém verši (První kniha Mojžíšova 22,12) čteme: *Nyní jsem poznal, že jsi bohabojný...* Proč ho Bůh podrobil zkoušce, když samo Písmo osvědčuje Abrahámovu schopnost víry? Je tomu tak proto, že v prvním případě je obsah víry, o níž tu jde, dán Božími slovy: *Neboj se, Abrame! Já jsem tvým štítem. (Tvá) odměna bude velmi hojná* – a Abrahám uvěřil v Boha. Nabízí se otázka: V co Abrahám uvěřil? Budeme-li se držet textu, uvěřil v Boží ochranu a odměnu, jež mu byla přislíbena. Uvěřil však v Boha? To jsou ve skutečnosti dvě zcela odlišné věci. ...kdo věří v Boha,

²¹³ Srv. BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II.*, Praha 1949, s. 144.

nespojuje svou víru s důvěrou v Boží pomoc, a především takovou pomoc neočekává. Věří v Boha pro Jeho božskost, a nikoliv pro to, co mu přisuzuje ve vztahu k člověku. Takový je význam Abrahámovy zkoušky při obětování Izáka, kdy se Bůh vyjevuje Abrahamovi nikoli jako Ten, kdo ho ochraňuje a odměňuje, ale jako ten, kdo vnáší nejobtížnější a nejtěžší nárok; požadavek, na nějž lze odpovědět jen zrušením všeho, co je ve světě lidí potřebné, významné a hodnotné – zrušením v prospěch služby Bohu. Abrahám v této zkoušce obstál, a proto text teprve poté praví: *Nyní jsem poznal, že jsi bohabojný.*²¹⁵

A znovu připomeňme, že jde o zkoušku: „Stejný Bůh, který se sám Abrahamovi zjevil a dal mu Izáka jako dovršení životního cíle, ho nyní zkoušel, aby viděl, jestli je schopen se svého milovaného syna vzdát (R. Hirsch). Toto je jediná z Abrahamových deseti zkoušek, kterou Tóra výslovně zkouškou nazývá. Ty ostatní se vyplnily a Abraham jim porozuměl. Skutečně opustil svou zemi, vyhnal Izmaele atd., ale tato jediná zkouška zůstala jen zkouškou, protože Bůh Abrahamovi nedovolil Izáka zabít (Abarbanel)... Midraš líčí zkoušku ve smyslu vyvýšení vlajky, která vlaje vysoko nad armádou či lodí... Bůh vyvýšil Abrahama zkoušku za zkouškou... Abraham by nemohl dosáhnout ničeho vyššího a po těchto událostech už Bůh Abrahama nezkouší, neboť dosáhl vrcholu svých možností.“²¹⁶ (To připomíná 1K 10,13!) C. Westermann vidí význam původního příběhu o Akedě v zachránění syna určeného k oběti.²¹⁷ Odkud pramení motivace lidské oběti? M. Balabán se domnívá, že „touto motivací je *naprostá poslušnost suverénního Božstva*, božstva, které bylo nakonec rozpoznáno jako *prozřetelné a milosrdné*“.²¹⁸

Abraham má vykonat oběť jen do určitého bodu, dál ne. Jeho zkouška má své pevné hranice stanovené Bohem. V konkrétní moment již jedná Bůh, nikoli člověk. Ruka je zastavena. Bolest nepotlačila Abrahamovu otevřenost vůči

²¹⁴ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 70.

²¹⁵ LEJBOWITZ, J. Sidra Lech lecha (1 M 12,1–17,27). *Roš chodeš*, 2002, č. 10,e s. 4, přel. L. Pavlát.

²¹⁶ SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 101.

²¹⁷ WESTERMANN, C. *Genesis*, Edinburgh 1989, s. 162.

²¹⁸ BALABÁN, M. O smysl lidské oběti. *Křesťanská revue*, 1995, roč. LXII, č. 1, s. 6.

Božímu promluvení, svůj úděl opět promění z popudu Božího slova. Náhle čtenáři dochází: **těž Abraham zkouší – Boha**. Nejen to. Co by se stalo, kdyby Abraham bránil svého syna? Otázka přijde znovu ke slovu při výkladu 16. verše.

Shrnutí: Podle židovské tradice je Abrahamova ruka zastavena, jelikož cesta k obětování je zkouškou, při níž jde o vyvýšení Abrahama. Jeho ochota obětovat syna je zdviženou vlajkou symbolizující (označující) Abrahamovu naprostou oddanost Bohu. Hebrejské vyprávění zastavení oběti zdůvodňuje Abrahamovou bázní z Boha. Dle mého mínění je Abrahamovo odhodlání (odvaha) k oběti rovněž Abrahamovou zkouškou Boha: Jak se naplní Boží zaslíbení, přitaká-li Božímu rozkazu? Současně je Abrahamova víra směrovkou pro budoucí Izrael (judaismus i křesťanství, snad i pro islám) k osvobození od potřeby manipulovat Bohem (a tím těž směrovkou k osvobození od potřeby uspokojovat lidské náboženské touhy a vášně) prostřednictvím lidských obětí.

1.13 *Beran na místě syna*

„Zvedá Abraham oči jeho a vidí: hle, beran vzadu je držený zapletený v rozích jeho. A jde Abraham a bere berana a vystupují k oběti namísto syna jeho.“ (Gn 22,13)

M. Krupp²¹⁹ vidí ve slově „namísto“ (hebr. תחת – *tachat*) „terminus technicus pro rovnocennou náhradu oběti, je-li původní jakýmkoli způsobem poškozena.“ Odvolává se přitom na 2Kr 15,7 a vysvětluje: „Byl-li Izák dokonalou obětí, pak je jí i beran, předchází-li výměně obětovaných slovo תחת... Proběhlo-li obětování řádně, pak je to důvod ke spasení Izraele.“²²⁰ Mělo-li být zvíře obětováno, nestačilo je jen položit na oltář a zase vzít. Obřad byl naplněn jen potud, pokud zvíře bylo zabito. Ani v Izákově případě nemohl být rituál „ošízen“. Pouze Bůh mohl Abrahamovi říci, aby Izáka „vynesl“, ale nezabil. Bůh si obstaral obětní zvíře. Ostatně Bůh od člověka obět žádá, ale poskytuje pevné instrukce jejího posvátného (sakrálního) provedení. M. Balabán zdůrazňuje: „Pro postoj vůči

²¹⁹ KRUPP, M. *Den Sohn opfern*, s. 48–49.

²²⁰ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 43, poznámka pod čarou č. 51–52.

Hospodinu ... není rozhodující (především) oběť (jakýkoli rituální úkon nebo kultické jednání), nýbrž **víra** jakožto **jistota Božího** (transcendentního) **oslovení a odhodlání opustit** ‚vlast‘ – status quo a **zamířit jinam**, do neznáma **Boží budoucnosti**. Jedině tento postoj je výrazem (projevem) **normality** (legitimity) před Bohem.²²¹

Abraham pozvedl oči a uviděl berana. Nejprve viděl „to místo“, nyní vidí zvíře k oběti. A Bůh mu nemusel říkat, co má dělat. Bůh už nemluví. Origenés promítá do postavy Izáka Krista, avšak též do berana, svou zvěst vykládá takto: „Už jsme myslím výše řekli, že Izák zde zobrazuje Krista; ale zdá se, že tento beran jej znázorňuje rovněž. Ale stojí za to vědět, v čem je každý z nich Kristu podoben: jak Izák, který nebyl zabit, tak beran, který byl zabit. Kristus je přece Slovo Boží, avšak *Slovo, které se stalo tělem*.²²² Kristus zajisté trpěl, ale v těle; a podstoupil smrt, ale bylo to jeho tělo. A to zde zobrazuje beran. Jak říká Jan: *Hle, Beránek Boží, který snímá hřích světa*.²²³ Kdežto Slovo si uchovalo svou neporušitelnost, tj. Kristus podle Ducha. A toho zde znázorňuje Izák. Kristus je tedy jak oběť, tak velekněz: podle ducha přináší Otcí oběť, podle těla je zároveň na oltáři kříže obětován.“²²⁴

Shrnutí: Hospodin má Abrahamovu cestu pevně v rukou; ví, kdy má promluvit i co říct, je si vědom, kdy i na jak dlouho se má odmlčet, zná pravý čas (*kairos*). Dokáže události uvést do pohybu, disponuje však rovněž mocí události zastavit, přesněji řečeno udat jim nový směr, jiný význam. Co v příběhu zůstává nezměněno, je Abrahamova otevřenost vůči Božímu hlasu a Jemu naprostá oddanost.

1.14 *Hospodin vidí*

„A volá Abraham jméno místa toho: ‚Hospodin vidí‘. Mluví se ten den v hoře: ‚Hospodin vidí‘.“ (Gn 22,14)

²²¹ BALABÁN, M. *Hebrejské myšlení*, Praha 1993, s. 107.

²²² Srv. J 1,14.

²²³ J 1,29.

²²⁴ ORIGENÉS, Hom. 8,6.8.9: PG 12.206–209. In *Denní modlitba církve III.*, Kostelní Vydří 2005, s. 146–148.

Zeměpisným místem je podle v. 2. „země ta Mórija“ (ארץ המריה – *érec ha-Mórija*), členem je opatřeno slovo Mórija, nikoli země. Septuaginta jméno Mórija neuvádí. Etymologie slova Mórija není jasná. Jméno Mórija se může odvozovat od slovesa „vidět“, „dívat se“ (hebr. ראה – čteno *raaja*, *r-'-h*; srv. 8. v., a jméno místa, které pojmenovává Abraham ve v. 14., tj. „Hospodin vidí“); nebo od slovesa „bát se“ (hebr. ירא – *jaraja*, *j-r-j*; srv. v. 12.); či od slovesa „ukázat“, „vyučovat“ (hebr. ירה – čteno *jara*, *j-r-h*); pak by Mórija odkazovala k učiteli, k ukazateli (cesty), tedy na Hospodina.²²⁵ Židovská tradice spojuje etymologii jména Mórija s Jeruzalémem (tj. „Místem pokoje“): „Původní název toho místa byl *Shalem*, jméno dané podle Shema, syna Noachova – kterého tradice ztotožňuje s Melchisedekem, králem Jeruzalémským. Po Akedě pojmenoval Abraham to místo *Yireh*. V úctě k oběma jménům, Shem a Abraham, spojil Bůh obě jména a pojmenoval to místo *Yerushalayim* (Midrash).“²²⁶ Jméno Mórija se v Písmu nachází už jen v 2Pa 3,6; přičemž je ztotožněno s horou Sijón, kde byl vybudován Chrám a kde byly Hospodinu předkládány mimo jiného oběti zápalné. Je to hora, kde také obětoval David a kde přestala zhouba (2S 24,25). M. Prudký se shoduje s židovskou tradicí tvrzením, že jméno Mórija může být také narážkou na Jeruzalém, avšak za nejzajímavější pokládám jeho postřeh, že jméno Jeruzalém přitom „výslovně v Tóře nikde nezazní“.²²⁷

Duchovním cílem je sám Hospodin. Došlo k osobnímu setkání člověka s Bohem, je zde utvrzení: „Hospodin vidí“ (hebr. יהוה יראה – *Adonaj jiréh*). Rozborem základního významu slovesného kořene *h-j-h*, tj. „být“, „být zde“, z něhož je titul JHVH odvozen, zjistíme, že termín má prokazatelně slovesnou sílu.²²⁸ Hospodin je ten, který se stává v Abrahamově životě jsoucím, přítomným a působivým.

²²⁵ Srv. PRUDKÝ, M. Bůh podrobil Abrahama zkoušce (Gn 22,1–19). In HELLER, J.; PRUDKÝ, M. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří 2006, s. 95.

²²⁶ SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 105.

²²⁷ PRUDKÝ, M. *Výklad Gn 22,1–19, Příspěvek k zápasu o výklad oddílu Písma svatého v křesťanské tradici*, Praha 1989, s. 32.

²²⁸ Někteří badatelé zastávají ještě i jiné mínění: Freedman reprezentuje názor, že daná archaická forma JHVH by v sobě současně mohla zahrnout význam „tvořit“ a Albright ve své nepublikované knize „Historie náboženství Izraele“ pro spojení יהוה יראה uvádí překlad „on tvoří strach“. (BOTTERWECK, G.; RINGREN, H. *Theological dictionary of the Old testament*, Michigan

K překladu a k výkladu (interpretaci) čtyřpísmene (tetragramu) יהוה (*jhvh*) se J. Heller vyjadřuje následovně: „Barth mluví o Božím božství, Hromádka o Boží svrchovanosti, Daněk o Boží suverenitě, W. H. Smidt se obrací zpět k prvnímu přikázání Desatera, tedy k Hospodinově jedinečnosti. Sám dodávám, že je to svrchovanost láskyplná a jedinečnost spasitelná, tak jak ji zašifrovaně vyjadřuje tetragram JHVH: Jsem ten, který je s tebou, který je jedinečně s tebou ve všem, v čem jsi ty.“²²⁹ Bůh sestupující (výraz J. Hellera) se Abrahamovi jakoby zvnitřňuje: nejprve „Bůh vidí“ (אלהים יראה – *Elohím jiréh*, v. 8), jde o vyjádření naděje; posléze „Hospodin vidí“ (יהוה יראה – *Adonaj jiréh*, v. 14), nyní se již jedná o potvrzení původní naděje. Jinak přeloženo: „Ten, který tě přesahuje a je zcela nesouměřitelný“ (transcendentní Bůh), „vidí“ a „Ten, který je s tebou všude tam, kde jsi ty“ (imanentní Hospodin), „vidí“. Proto je patrně nejprve použito označení „Elohím“ (אלהים) a podruhé „Hospodin“ (יהוה), Abraham Boha poznává v nové perspektivě, totiž jako Hospodina.

Posléze jediné, co Abraham na závěr své cesty na hoře v zemi Mórija udělá (než odejde do Beer-šeby), je, že „provolá jméno toho místa ‚Hospodin vidí‘“. Což je velmi významný čin. Toto místo (tj. místo budoucího Chrámu, který bude centrem náboženského života Izraele) bude odkazovat k Bohu, jenž „vidí“, jenž je „působivě přítomný“, tudíž „Hospodin“. Zvěst o starověké zkušenosti člověka s Bohem je propojena s právě prožívanou zkušeností Hospodinova vyznavače (posluchače příběhu). Proto je PAMĚŤ pro reflexi i orientaci hodnot současného člověka i budoucích generací významným pokladem.

Shrnutí: Abrahamovo působivé vyznání – „Hospodin vidí“ – je, myslím, vrcholem příběhu o Abrahamově zkoušce. Domnívám se, že v nejhlubším smyslu tohoto příběhu jde o Boha, o významnost Boha pro člověka a dosah vztahu člověka k Bohu, jenž naprosto člověka přesahuje. Abraham, který veškerou svou existenci vsadil na Boha, rozpoznal, že je člověku blízký. Poznal, že „Ten, který je s tebou všude tam, kde jsi ty“, vidí; nepotřebuje být o nikom ani o ničem

1977, s. 515.)

²²⁹ HELLER, J. *Cesta do Starého zákona*, Praha, s. 7.

informován. Hospodin disponuje vlastním poznáním člověka.

1.15 Volá posel Hospodinův podruhé a přísahá

„A volá posel Hospodinův k Abrahamovi podruhé z nebe.“ (Gn 22,15)

„A říká: ‚Skrze mě (při sobě) přísahám‘, výrok Hospodinův, ‚že pokorný jsi, činíš slova ta a nebráníš syna tvého jediného.‘“ (Gn 22,16)

Proč posel Hospodinův volá podruhé? Hodnotí Abrahama (v. 16) a stvrzuje platnost zaslíbení (v. 17).

Co znamená „nebráníš syna tvého jediného“ (v. 12 a 16.)? Co by se stalo, kdyby Abraham svého syna bránil? Pak by zůstalo jen šílenství z Božího příkazu zabít dítě. Šílenství nemůže být cílem Božího oslovení (života) a smrt také nic neřeší. Též neutralita i mlčení mohou nahrávat beznaději, nikoli důvěře Bohu. Abrahamovou odpovědí je konání, přesněji vydání se na cestu a pouť. „Jít“ je konáním ve zkoušce. A právě proto, že Abraham „jde“, „vyvádí Izáka“ a „sváže jej“ k oběti zápalné, „nebrání“ syna svého vůči Bohu – toto je jádrem zkoušky, tj. Abraham „neodepírá“, „nezatemňuje“ svého syna vůči Božímu požadavku: „Hospodin mu byl nad syna.“²³⁰

Výrok Hospodinův hodnotí Abrahama jako „pokorného“. Tak je často Bohem označen žalmista. Proč je Abraham pokorným? Na čem je tato vlastnost založena? Podle kontextu na činění slov Božích. Abraham „činí slova ta“, naslouchá jim, neodmítá je, neskrývá se před nimi. Nekapituluje, ať jsou Boží slova jakkoli absurdní či krutá. Ba naopak se jim plně vystavuje a dává se Božímu slovu k dispozici. Bůh shledává Abrahama pokorným pro jeho naprostou (nikoli slepou!) oddanost a odhodlání následovat slovo Boží „až na doraz“ (výraz K. Skalického), tedy nehledě na to, jak obtížné mohou být okolnosti i možné důsledky.

Shrnutí: Tóra na Abrahamově zkoušce ozřejmuje, co znamená být „pokorný“. Lidská pokora je vázána na naslouchání a poslušnost Božímu hlasu (mluvení). Pokorný Abraham (posluchač) z vlivu Hospodinova slova nevyjímá žádnou oblast

²³⁰ BIČ, M. a kol.: *Výklady ke Starému zákonu*, Praha 1991, s. 111.

svého bytí ani nikoho, kdo k němu patří.

1.16 *Požehnáním požeňm, požeňmání budou národy*

„Proto požeňmáním požeňm tebe a množstvím rozmnožím potomstvo tvoje jako hvězd nebeských, jako písek, který na břehu moře. Obdrží potomstvo tvé bránu nepřátel tvých.“ (Gn 22,17)

„A velmi požeňmáním budou v potomstvu tvém národy země jako odměna, neboť slyšíš v hlase mém.“ (Gn 22,18)

Výraz „požeňmáním požeňm“²³¹ (hebr. בָּרַךְ אֲבָרַכְךָ – *bárek `ábárekká*, 2x *b-r-k*; tzv. *figura etymologica*) je vyjádřením jistoty ve smyslu: nebude tomu jinak. První Hospodinovo slovo z nebe (v. 11) zachovalo Izáka při životě. Druhým slovem z nebe Hospodin opakuje Abrahamovi dřívější zaslíbení a nezměnitelnost tohoto slova. Sám Bůh zaručuje naplnění daného slibu. Rabíni vykládají: „Když je Izrael v souladu s Boží vůlí, podobá se hvězdě nebeské, a pak ho nemůže žádný národ ovládnout. Ale když Boží vůli porušuje, podobá se písku na mořském břehu – pošlapal ho každý ztročující národ (Midraš Or HaAfelah).“²³²

„Požeňmání“ je v Abrahamově životě klíčový element. Abraham nebyl Izraelitou, neznal Tóru, nepraktikoval žádný kult v Hospodinově Chrámu. „Proč přes to všechno nechtěli v Izraeli začínat dějiny vlastního lidu bez Abrahama (i ostatních ‚otců‘ a ‚matek‘)?“ – ptá se K. J. Kuschel a odpovídá: „Na Abrahamovi záviselo příliš mnoho, než aby se ho mohli vzdát. Co především? *Boží příslib týkající se konkrétní země a rozkvětu konkrétního lidu*. Neboť bez Abrahama není Jákob, bez Jákoba není dvanáctero kmenů. Abrahama se nelze vzdát, protože je svědkem a ručitelem neodmyslitelných ‚zaslíbení‘, od kterých není možno odstoupit, ba dokonce je svědkem a ručitelem smluvních závazků, které Bůh dal Izraeli.“²³³

V čem spočívá význam požeňmání? Podle J. Hellera v tomto: „Žehnat je totéž co dobrořečit. Latina má pro to obojí jeden výraz: *benedicere*. *Bene* je dobře a *dicere*

²³¹ Výskyt slovesa b-r-q: Nu 23,11.20.25; 24,10; Dt 15,4; Ž 132,15; 1Pa 4,10.

²³² SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 105.

²³³ KUSCHEL, K. J. *Spor o Abrahama*, Praha 1997, s. 45.

znamená ‚řikat dobře‘. Žehnat tedy znamená druhému přát, aby mu bylo dobře, a také toto dobro přivolávat a působit. Původní význam slovesa žehnat (hebrejsky *barak*) znamená vybavit životní silou, a to ... jak fyzickou, tak duchovní. Když někomu (třeba Abrahamovi) Pán Bůh požehná, znamená to pro něj dostatek úrody, dobytka a – potomstva. To ovšem právě u Abrahama nepřicházelo, proto byl celý jeho život zápasem o to, aby Boží požehnání bylo úplné – tedy i na dětech... Už staří Izraelci ale věděli, že všechno vnější musí být zakotveno vnitřně. Ztracený a zavržen tedy nemusí být ani chudák, kterému chybí jak děti, tak majetek. „*Raduj se, neplodná, budeš mít synů víc než ta, která plodí,*“ povzbuzuje prorok. Proč? ... Nejzávažnější v životě je tedy rozmnožení vnitřních duchovních sil... Hebrejské slůvko *beráká* (požehnání) souvisí s názvem pro koleno. Jako by nám samotný jazyk chtěl naznačit, že požehnání lze přijímat v podstatě jen na kolenou (myslím to teď hluboce vnitřně), ne když jsme rozmáchlí.“²³⁴

U Abrahamových potomků je touha po požehnání důvodem pro podvody a konflikty (již u dětí Izákových: Ezau proti Jákobovi), přičemž J. Sacks činí rozdíl mezi požehnáním Ezaovým – tj. „bohatství a moc“ – a Jákobovým, přesněji Izraelcovým – totiž „děti a země... To jsou pravá slova ‚smluvního‘ požehnání. Smlouva s Bohem nemá nic společného s majetkem a mocí. ... Jákobovo požehnání nemá co do činění s bohatstvím a mocí. Je to požehnání týkající se dětí a země. Děti, které musí naučit kráčet ve stopách smlouvy, a země, ve které se má pokusit vybudovat společnost založenou na spravedlnosti, soucitu, zákonu a lásce.“²³⁵

Abrahamovo potomstvo – ovšem též národy – je požehnáno (srv. již Gn 12,2.3 a 18,18!) proto, že Abraham slyší (rovněž v. 16) hlas Boží. Božímu hlasu, Božímu požehnání bude muset Abrahamovo potomstvo taktéž přitakávat (či jím opovrhovat), poznamenal M. Balabán: „Slavnostní formule Amen se užívala ve staroizraelské bohoslužbě. Amen stvrzovalo výrok kletby, někdy i požehnání (čti Nu 5,22 a Dt 27,15nn): ... Nás tu zajímá zvláště jeden **noetický** moment, že totiž kletba (popř. požehnání) vstupovala v platnost a v uskutečnění tímto Amen

²³⁴ HELLER, J. *Na čem mi záleží*, Praha 2009, s. 17–18.

vysloveným lidem. Amen je tu přihlášením se k něčemu... Amen tedy vyjadřuje jistotu, pro kterou se rozhodují...²³⁶ Abrahamovo potomstvo činí celou spleť národů: (izraelské) národy jakožto potomci Sároy a Izáka (Gn 25,19–26), (arabské)²³⁷ kmeny jakožto potomci Hagary, Izmaela a Ketúry (Gn 25,1–6.12–18, se svou druhou ženou Ketúrou měl Abraham šest synů).²³⁸

Židovská tradice v podání J. Sackse nás může překvapit: „Co je Ketura zač? Proč nás Tóra seznamuje s touto epizodou? Je to jen náhodný detail? Těžko. Tóra nás bezvýznamnými detaily nezatěžuje... Jaký význam má zmínka o Avrahamově druhé manželce? Jak zapadá do celého příběhu?... Kdo je Ketura? No přece Hagar! (V Tóře není neobvyklé, že jedna postava má více jmen. Mošeho tchán Jitro jich měl například sedm.) Ketura jí říkali, protože zvěsti o jejích činech se šířily jako vůně vonného koření (hebrejsky KETORET).“²³⁹

Podle midraše Hagar zpět k otci přivedl Izák po matčině smrti proto, aby napravil nespravedlnost, k níž došlo Hagařiným vyhnáním: J. Leibowitz na základě takového domýšlení sz. příběhů vyvozuje následující: „...velcí učitelé židovské víry rozvažovali o činech praotců, zabývali se jejich chybami a nedostatky a přemýšleli nad jejich nápravou. Je v tom poučení pro všechny generace: neidealizovat si to, co se stalo v minulosti, ale posuzovat věci spíše tak, jak byly, pokoušet se je pochopit, rozsuzovat a promýšlet způsobem, který umožní nápravu.“²⁴⁰ Ovšem jiný midraš Ketúru s Hagar neztotožňuje, naznačuje tím univerzální inspiraci Abrahamova života pro rasy a národy. J. Lejbowitz vykládá: „Skončím jiným, na významy bohatým vyjádřením midraše o třech ženách

²³⁵ SACKS, J. *O svobodě a náboženství*, Praha 2005, s. 77–79.

²³⁶ BALABÁN, M. *Hebrejské myšlení*, Praha 1993, s. 106.

²³⁷ Židovská tradice učinila z Izmaela otce Arabů (kniha Jubileí, Josephus Flavius, rabínské výroky). (Srv. KUSCHEL, K. J. *Spor o Abrahama*, Praha 1997, s. 162.) V islámské tradici je Izmael nejprve (nezávisle na Abrahamovi) jedním z proroků svého lidu (Súra 6,86; 19,54; 21,85; 38,45–48; tzv. mekkánské súry), jemuž ukládá povinnost modlitby a almužny (Súra 19,54); později se z Izmaela (Súra 2!) stává privilegovaný syn Abrahamův. (Srv. KUSCHEL, K. J. *Spor o Abrahama*, Praha 1997, s. 176–177.)

²³⁸ Amónovci a Moábci platí za potomky Lota (Abrahamova synovce), Edómci za potomky Ezaua (Jákovova bratra) apod.

²³⁹ SACKS, J. *O svobodě a náboženství*, Praha 2005, s. 46–47.

²⁴⁰ LEIBOWITZ, J. Sidra Chaje Sara (1M 23,1–25,18). *Roš chodeš*, 1999, roč. 61, č. 11, s. 4.

Abraháma: Sára byla potomkem Šéma, Hagar (Egypťská) potomkem Cháma a Ketura (kterou tento midraš neztotožňuje s Hagar) dcerou Jafeta. /Poznámka překladatele: Noemovi synové Šém, Chám a Jafet jsou podle tradice považováni za prapředky veškerého lidského rodu./ To proto, abychom se poučili (nebo nám bylo naznačeno), že z Abraháma pochází – nebo povstane – inspirace pro všechny rasy lidského pokolení.²⁴¹

Požehnání s sebou přináší i nebezpečí, ba ohrožení: „Jicchak zažil skutečnost vlastní oběti. Přežil s pohledem na nůž zdvižený nad sebou. Na vlastní kůži poznal, že být synem smlouvy není ani snadné, ani bezpečné. S sebou si nesl odvahu a je historickou pravdou, že zůstat Židem odvahu vyžaduje.“²⁴² Požehnání souvisí též s osobní identitou: na otázku „K jakému úkolu jsem určen?“ Bible odpovídá vyjádřením ku „požehnání“.²⁴³

„Obdrží potomstvo tvé bránu nepřátel tvých,“ praví biblický text. Vzhledem k tomu, že brána je také místo soudu, dnešním jazykem bychom zaslíbení vyjádřili asi takto: potomstvo tvé „bude tedy soudit i nepřátele“.²⁴⁴

Inspirativním je komentář židovských vykladačů: „Stejně tak, jako Já jsem věčný, i má přísaha je věčná (Radak). Bůh již slíbil, že jeho potomci budou tak početní, jako je hvězd (Gn 15,5) a jako prach (Gn 13,16); nyní ho ujistil, že bude vítězit nad svými nepřáteli. A i kdyby hanebně zhřešili, nebudou nikdy zcela zničeni, nedostanou se trvale do rukou svých nepřátel. Bylo to slavnostní ujištění pro Izrael pro konečné vykoupení (Ramban).“²⁴⁵

E. Auerbach, když porovnává řecké hrdinné vzory s Abrahamem, zdůrazňuje: „Abrahámovo počínání nevyplývá jen z toho, co se s ním v daném okamžiku děje, ani z jeho charakteru (jako počínání Achillovo ze smělosti a hrdosti, Odysseovo z obratnosti a bystré vypočítavosti), nýbrž z toho, co se mu přihodilo dřív; vzpomíná si, neustále si uvědomuje, co mu Bůh přislíbil a co se na něm už splnilo

²⁴¹ LEIBOWITZ, J. Sidra Chaje Sara (1M 23,1–25,18). *Roš chodeš*, 1999, roč. 61, č. 11, s. 4–5.

²⁴² SACKS, J. *O svobodě a náboženství*, Praha 2005, s. 78.

²⁴³ Tamtéž, s. 79.

²⁴⁴ BIČ, M. a kol.: *Výklady ke Starému zákonu*, Praha 1991, s. 112.

²⁴⁵ SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 105.

– jeho nitro vzrušeně kolísá mezi zoufalým vzezřením a nadějným očekáváním; jeho mlčenlivá poslušnost je mnohvrstevná a má pozadí – do takových problematických niterných rozpoložení se nemohou vůbec dostat homérické postavy...²⁴⁶

Požehnání Boží a uzavření smlouvy s Hospodínem jsou v Abrahamově životě klíčové události. Na Abrahama vznáší zvláštní nárok židovská tradice (již SZ a pozdější židovské podání činí z Abrahama vzorného Žida věrného Tóře, prarabína, vzor „halachického člověka“);²⁴⁷ taktéž tradice křesťanská (již NZ a následující vykladačská tradice z Abrahama vytváří „příkladného křesťana už před Kristem“)²⁴⁸ a pochopitelně i v islámu po počátečním zdůrazňování Abrahamova náboženství – jakožto náboženství společného židům, křesťanům i muslimům – dochází k „muslimizaci Abrahama jako vzorného muslima“ (již v *Koránu* a pro další tradici je Abraham důkazem existujícího islámu už před Muhammadem).²⁴⁹

„V Neh 9.7n se Abrahamův význam pro dějiny Izraele odvozuje od smlouvy, kterou Hospodin s praotcem uzavřel, protože jej shledal věrným/věřícím. Není přitom jasné, zda se Nehemiášova výpověď vztahuje k Gn 15,17 nebo Gn 22... V 1Mak 2,50 ... je Abrahamova víra a věrnost zřetelně vztahena ke Gn 22. Jinak interpretuje celou záležitost Pavel v Ř 4 a Ga 3, když na obou místech vztahuje víru jednoznačně k zaslíbení syna, kterého již nelze z hlediska lidského uvažování očekávat. Zcela opačný pohled přináší Jk 2: Víra bez skutků je sama o sobě mrtvá. Víra každého věřícího se musí osvědčit jednáním, tak jako se osvědčila víra Abrahamova při obětování Izáka. V rámci kánonu probíhá teologický rozhovor o správném vztahu víry a skutků... Moudrost kánonu spočívá v tom, že v sobě spojuje *rozdílné* výpovědi k jednomu tématu a tím chrání víru před ideologizací. Nepřetržitý rozhovor, který v Bibli probíhá, zabraňuje teologickému

²⁴⁶ AUERBACH, E. *Odysseova jizva*. In AUERBACH, E. *Mimesis*. Praha 1968, s. 16–17.

²⁴⁷ Srv. KUSCHEL, K. J. *Spor o Abrahama*, Praha 1997, s. 56–94.

²⁴⁸ Tamtéž, s. 95–155.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 156–192.

myšlení, aby nezlenivělo.²⁵⁰

Shrnutí: Zásadní úlohu v Abrahamově životě tvoří požehnání Boží – tj. Boží přitakání člověkovu místu pod sluncem a dodání životní síly i všeho podstatného, co člověk k životu potřebuje. Toto Boží přitakání s sebou přináší též ohrožení a žádá si lidské rozhodnutí. Požehnání je tradicemi uznávanou hodnotou, pro níž jsou vychovávány následující generace. Ačkoli by požehnání Boží mělo abrahamovské tradice spojovat, vystavěly postupně kolem sebe zdi na ochranu své výlučnosti.

1.17 *Obrací se Abraham*

„A obrací se Abraham k sluhům jeho a vstávají a jdou spolu ke Studni přísahy a usedá Abraham při Studni přísaha (Beer šeba)²⁵¹.“ (Gn 22,19)

Velmi zarážející je sloveso „obrací se“, jež je v jednotném čísle. Kde zůstal Izák? Nejprve je vyjádřeno: „jdou oni dva spolu“, tj. Abraham a Izák; nyní „jdou spolu“ – nejspíš Abraham a jeho dva sluhové. M. Prudký si otázku po Izákovi neklade: „Po mém soudu není nutno hledat v tomto jevu jinotajný motiv; singulár slovesa nevyklučuje obecně mínění *plurálového* subjektu. V tomto případě je sice, výslovně uveden /singulární/ subjekt (אברהם), ale ani to nevyklučuje možnost spoluzahrnutí Izáka (srv. v. 3a a 3e, kde je Izák zahrnut bezesporu). Soustředění na Abrahama zde po mém soudu souvisí s jeho rolí v příběhu. Abraham je *hlavní* postava (aktér), tento příběh je *jeho* příběhem. Spoluzahrnutí *vedlejší* postavy do morfému slovesa by sice bylo numericky korektní, nicméně významový zřetel na hlavní osu dění zde váží víc. Všechna pozornost je i tímto soustředěna k *hlavní* linii. Abraham se vrací ... spolu (יחד) pak do Beer-šeby, východiska, které na začátku příběhu nebylo explicitně zmíněno (srv. však kontext Gn 21,31.32.33). Tím se vyprávění vrací k počátku (*vegressus ad initium*). A děj spočine ... k /trvalému/ spočívání.²⁵² S tím nemusíme souhlasit.

²⁵⁰ OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky*, Praha 2001, s. 99–100.

²⁵¹ Též v Gn 21,31.32.

²⁵² PRUDKÝ, M. *Výklad Gn 22,1–19, Příspěvek k zápasu o výklad oddílu Písma svatého v křesťanské tradici*, Praha, 1989, s. 79–80.

Abraham sestoupil do nového života sám – bez Izáka. Z jakých důvodů se nevrací Izák spolu s Abrahamem? Čtenáře přepadá pochybnost. Nebyl snad Izák přece jen obětován? Prozatím bylo vyloženo, že Bůh odmítá smrt člověka. Přestože k oběti, k usmrcení nedošlo, samotná skutečnost, že k jejímu provedení stačil pouhý pohyb ruky, nabízí určitou úvahu. Co když Izák obětován byl? Nikoli ve smyslu krvavé oběti – fyzicky, ale na základě vnitřního rozhodnutí, ochoty dát Bohu naprosto vše. M. Balabán své porozumění Izákovy oběti vysvětluje následovně: „Nebyl obětován fyzicky, byl však oddělen k sakrální službě Bohu, službě, která znala osamocení a mnohdy i trýzeň, v jistém smyslu totální spirituálně náboženskou smrt.“²⁵³ V čem lze Abrahama či Izáka následovat?

Podle J. Hellera je následováníhodné následující: „Jedno však je u praotců nepochybně zcela skutečné. Boží jednání. Takové Boží jednání, o jakém mluví praotecké příběhy, prožili Boží vyznavači a svědkové mnohokrát a měli o něm hlubokou jistotu víry. A proto bylo z jejich hlediska – a ovšem i z našeho hlediska, následujeme-li je ve víře – zcela oprávněné, když toto Boží jednání, které sami prožili a okusili jako skutečné, modelově zobrazili tam, kde k tomu byly zvláštní předpoklady a možnosti, totiž na praotcích. O Abrahámovi, Izákovi a Jákobovi, přesněji o historicitě jejich lidského profilu, jak o něm čteme v Genesis, lze pochybovat. Ale nelze pochybovat o skutečnosti Božího jednání při nich, protože tak jedná Bůh dodnes. I s námi. A v tom jsou nám oblakem svědků, předchůdců, předchůdci ve víře a bratry v naději.“²⁵⁴

Shrnutí: Abraham se od oběti vrací sám. Kde zůstal Izák? Nevíme. Příběh obsahuje nevyčtené tajemství.

1.18 *A stalo se po událostech těch těchto*

„A stalo se po událostech těch těchto: A mluví k Abrahamovi řka: ‚Hle, porodila Milka také ona syny k Náchorovi, bratru tvému: Usa prvorozeného a Buza bratra jeho a Kemúela, otce Aramova. A Keseda a Chazóa a Pildáše a Jidláfa a Betúela. A Betúel zplodil Rebeku, osm těchto porodila Milka

²⁵³ BALABÁN, M. O smyslu lidské oběti. *Křesťanská revue*, 1995, roč. LXII, č. 1, s. 6.

k Náchorovi, bratru Abrahama. Ženina jeho, jméno její Reúma, porodila také Tebecha a Gachama a Tachaše a Maaku.“ (Gn 22,20–24)

Verš 20. začíná stejným slovosledem jako verš 2., patrně je tím příběh o cestě k obětování na horu do země Mórija zarámován. Jaký je smysl rodokmenu? „Právě jako rodokmen Abrahámovy rodiny otevírá Abrahámův cyklus (Gn 11,1–32), tak ho takový rodokmen uzavírá. Tato genealogie je záznamem o historickém růstu rodiny. Později je uváděna v souvislosti s dvanácti kmeny... Jako synů Izmaelových, Ezauových a Jákobových je také synů Náchorových dvanáct. Jména nám nic neprozrazují. Jsou totožná se jmény příbuzných čeledí syrských (aramejských). Hus jinde Uz: Země Uz byla bydlištěm Jobovým (Jb 1,1). Buz: k čeledi Buzitských patřil přítel Jobův Elihu (Jb 32,2). Kesed: má se za to, že Kaldejští (H. Kasd–im) v 2Kr 24 a Jb 1,17 nejsou babylonští Kaldejští, nýbrž příslušníci syrského kmene Kesed.“²⁵⁵

Pro další výklad jsou podstatná dvě jména: Us a Rebeka. „Tora zaznamenala Rebečino narození před smrtí Sáry. Živá tradice učí, že spravedlivý člověk není ze světa odebrán, dokud se nenarodil jeho nástupce, jak vyplývá z verše (Kazatel 1,5) *„Slunce vychází a Slunce zapadá“* (Stoko, Baal HaTurim).“²⁵⁶ Židé tradují (předávají si z generace na generaci) legendu o šestatřiceti Spravedlivých, bez nichž by svět přestal existovat; prý na svých bedrech nesou mnohé i za druhé lidi.²⁵⁷ Jméno Us je pojátkem s knihou Jób. J. Leibowitz právě na základě výskytu města Us²⁵⁸ hned v prvním verši po Akedě a v prvním verši knihy Jób uvádí: (Jób) „je ... pokračováním Akedy. Jóbova zkouška je stejnou zkouškou, jakou prošel náš otec Abrahám: Bůh se zde nezjevuje jako Bůh, který je pro člověka, ale

²⁵⁴ HELLER, J. *Cesta do Starého zákona. Soubor religionistických a biblických statí*. Praha, s. 40.

²⁵⁵ *Na každý den 1956*, s. 120.

²⁵⁶ SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. aj. *The Chumash*, Brooklyn, N.Y., 1993, s. 106–107.

²⁵⁷ WIESEL, E. *Svět Chasidů*, Praha 1996, s. 27.

²⁵⁸ Země Us i Buz jsou dále zmíněny u Jr 25,20–23 aj. „Podle Gn 36,28 byla Uz územím v Edomu; Buz byl pravděpodobně v blízkosti. Verš 20 vytváří most v podobě poselství k otci (Gn 21,7). Slovo ‚také‘ s Milkou odkazuje zpět k Sáře v Gn 21,2.3. Milka i Sára jsou zmíněny společně v Gn 11,29, pravděpodobně naráž v Gn 22,20–24, následně v Gn 21,1–3. Maakah je také jméno území poblíž hory Chermonu (Joz 12, 5).“ (WESTERMANN, C. *Genesis*, Edinburgh 1989, s. 163.)

jako ten, který člověka zkouší, aby byl pro něho.²⁵⁹

Shrnutí: Rodokmen, který je zaznamenán hned po příběhu o svázání Izáka, značí, že Boží zaslíbení již působí a přesahuje Abrahamův život. Dvě jména z rodopisu jsou závažná: Uc a Rebeka. Jméno Uc spojuje příběh Abrahamův s Jóbem a jméno Rebeka (Izákova žena) otevírá Abrahamovu budoucnost – Bohem darovanou.

1.19 *Abraham jako obět' živá*

M. Prudký při výkladu Gn 22 zdůrazňuje: „Tento příběh přece není o *oběti*... ‚*Bůh vyzkoušel Abrahama*‘ (v. 1a)..., to je jeho *tematický nadpis*... Předem se tu říká, o čem příběh jest: je to *zkouška*. Základní otázkou není, jak to dopadne s Izákem, nýbrž zda Abraham obstojí. Ne obět', nýbrž zkouška je zde hlavním tématem!²⁶⁰ Ba dokonce: „...fenomén oběti je zde uplatněn jako *služebný motiv* a není proto *tématem* tohoto vyprávění.“²⁶¹ Přesto pokládám motiv oběti v Gn 22 za významný (nikoli za ústřední), a tudíž jej následně rozvíjím.²⁶² Ostatně není to jen Bůh, který zkouší Abrahama, zdá se totiž, že také „Abraham chtěl Boha vyzkoušet“²⁶³ – zda je na Jeho slovo (zaslíbení) spolehnutí. Proto Abraham svou budoucnost vsadil nikoli na svého syna, ale na Boží slovo navzdory Božímu slovu. Jinak řečeno: vsadil na Boží zaslíbení, navzdory Božímu rozkazu. V tomto smyslu Abrahama chápou jako základní (výchozí) „obět'“ v Gn 22. Obětí, dle mého, je otec, nikoli syn, ovšem „obětí živou“. Otec (Abraham) obětuje nikoli svůj život, ale obětuje se svým životem (vstal, šel, obětoval, vrátil se). Patrně

²⁵⁹ LEIBOWITZ, J. Krize jako podstata židovství. *Zpravodaj křesťanů a Židů*, 2000/5761, č. 42, s. 10.

²⁶⁰ PRUDKÝ, M. Bůh podrobil Abrahama zkoušce (Gn 22,1–19). In HELLER, J.; PRUDKÝ, M. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří 2006, s. 92.

²⁶¹ PRUDKÝ, M. Genesis 22. *Křesťanská revue*, 1990, roč. LVII, č. 4, s. 80.

²⁶² Za ústřední považují motiv zápasu Izraele s Kenaánským zvykem „lidských obětí“ v Gn 22 vykladači: Holzinger, Gunkel, M. Noth, Killian, Coats; opačného mínění je Reventlow. (Srv. PRUDKÝ, M. Genesis 22. *Křesťanská revue*, 1990, roč. LVII, č. 4, s. 80.) Též např. R. Hoffberg v Gn 22 motiv oběti zdůrazňuje, když uvádí, že podle židovského výkladu je v Gn 22 „Abrahamovi a jeho prostřednictvím celému lidstvu jednou provždy jasně dáno najevo, že Bůh si nepřejí lidské oběti“. (HOFFBERG, R. Rabínské pojetí oběti. *Křesťanská revue*, 2009, roč. LXXXVI, č. 1, s. 16.)

²⁶³ WIESEL, E.; CHERON de, M. S.: *Zlo a exil*. Praha 2000, str. 157.

tento rozměr lidského života vyjadřuje apoštol Pavel v Ř 12,1.2:

„Povzbuzuji (prosím, přivolávám vás na pomoc, potěšuji, napomínám) vás, bratři, skrze soucit (milosrdenství, slitování Boží), abyste dávali k dispozici (přinášeli) těla svá jako oběť živou,²⁶⁴ svatou, Bohu líbící se; to je vaše logické (rozumné) uctívání (bohoslužba).“ (Ř 12,1)

„A neschematizujte se²⁶⁵ této době,²⁶⁶ ale buďte proměňováni ve své formě²⁶⁷ obnovou vašich názorů,²⁶⁸ abyste zkoušeli, co je vůle (chtění) Boží, dobro a slušnost a dokonalost.“ (Ř 12,2)

Otázka lidských obětí je vyprávěním o Abrahamovi radikálně vyřešena. Hospodin odmítá lidskou oběť jako náboženskou aktivitu. Ovšem přitakává obětavému žití. V kontextu Pavlových slov to byl vlastně Abraham, kdo se obětoval. Obětoval se svým životem (ne smrtí). Abraham je nový typ oběti – živá, nikoli mrtvá oběť (i Izák je živou obětí). Řečeno Pavlovým slovníkem: byl toho schopen, neboť se neschematizoval, zůstal otevřeným. Nebyl člověk stádovitěho typu, obtažený podle šablony. To je smysl živé oběti, kterou otevřel Abraham, uskutečnil Ježíš a k níž nás volá (prosí) Pavel, abychom v ní pokračovali: vydávejte svá těla, obětujte se svým životem, nikoli svým umíráním, nevzdávejte své místo pod sluncem a po boku blízkých. Každému z nás je těmito slovy otevřena role, spíše úkol být tím, kdo se svým životem obětuje jinému životu (nikoli Bohu pro získání přízně). Z výkladu prosvítá základní hodnota oběti – sblížuje, spojuje. S. P. de Vries uvádí: „Pravidelná společná bohoslužba nahrazuje svými slovy a skutky obětní službu v Chrámu a s ní spojený kult. Ve starověku znamenalo obětování potvrzené spojení s Bohem. Odtud také pochází hebrejské slovo *korban*, běžně a ne zcela správně interpretované jako oběť, jehož kořen²⁶⁹ znamená přiblížit se,

²⁶⁴ Řec. θυσίαν ζῶσαν – *thysian dzósan*, jedná se o život s důrazem na jeho vnitřní hodnoty a kvality.

²⁶⁵ Řec. μὴ συσχηματίζεσθε – *mé syschématidzestche*: přijímat stejnou podobu, papouškovat, přizpůsobovat se.

²⁶⁶ Řec. αἰῶνι – *ajóni*: věčnost, čas zahrnující minulost i budoucnost.

²⁶⁷ Řec. μεταμορφώσθε τῇ ἀνακαινώσει – *metamorfústche té anakainósei*: buďte měnění v podobě, tj. metamorfóza.

²⁶⁸ Vašeho myšlení; řec. τοῦ νοῦς – *tú noos*, důraz je položen na vnitřní duchovní stránku člověka.

²⁶⁹ K-R-V.

být blízký. Oběť v Chrámu představovala skutečné spojení, přiblížení.²⁷⁰

Židovská tradice ctí Abrahama právě pro životodárné vlastnosti, jak uvádí G. Sicher: „Otec všech věřících“, jak nazývají Abraháma židé, mohamedáni i křesťané, je v bibli i talmudu vzorem lásky a míru... „Jen kdo má smilování s lidmi a koná pro ně skutky lásky, dokazuje, že pochází z Abraháma“, praví talmud (traktát Beca). „Od Abraháma se uč, abys každému dal, kdo k tobě vztáhne ruku o pomoc, ať je více nebo méně hodný“, praví midraš. Pohostinný Abrahám, ač měl mnoho domácí čeledi, obsluhoval sám všechny přichozí pohany... Abrahám milující mír a hodnotící jednotu lidstva dodržoval zvyk, který symbolizuje ohradu, rušící sobeckou oblast soukromou (rešut hajachid) a tvořící ze všech sousedů společenskou oblast jedné pospolitosti.“²⁷¹ Ovšem nejen židovská tradice uctívá životodárné hodnoty, dodává G. Sicher: „Tak všichni velcí lidé bible jsou nositeli míru, lidskosti, velkorysosti a věrnosti. K nim náleží i jinověrci a lidé mimojizraelské jako Eliezer, sluha Abrahámův, Job a kruh jeho přátel, kajiční občané města Ninive v knize proroka Jony a jiní.“²⁷²

Oběť živá neneguje oběť života, jak se jedinečně udála u Ježíše Krista a kterou např. shledává M. Balabán v Bibli i u Samsona: „Samson přinesl velikou (bezpříkladnou) oběť, **oběť života**. ...můžeme mít za to, že i oběť Samsonova, jakkoli dvojznačná a nebezpečně heroická, je jednou z legitimních zástupných obětí, jež nás vyzývá k odvaze plynoucí z čiré víry.“²⁷³ Fenoménu lidské oběti ještě z jiných hledisek si v dějinách lidstva všímá i P. Hošek, přičemž zdůrazňuje: „...tajemství lidských dějin a jejich smyslu ... tragicky a bytostně souvisí s tajemstvím oběti, s tajemstvím dobrovolné smrti pro druhé... Stopy tohoto tragického tajemství lidských dějin najdeme rozesté na místech, kde bychom je možná sotva očekávali.“²⁷⁴

²⁷⁰ VRIES de, S. P. *Židovské obřady a symboly*, Praha 2009, s. 16.

²⁷¹ SICHER, G. *Volte život*, Praha 1975, s. 19.

²⁷² Tamtéž.

²⁷³ BALABÁN, M. Oběť, sebevražda, hrdost? Samsonovo dilema. *Křesťanská revue*, 2009, roč. LXXVI, č. 1, s. 20.

²⁷⁴ HOŠEK, P. Tajemství oběti. *Křesťanská revue*, 2009, roč. LXXVI, č. 1, s. 2. Své tvrzení dokládá následovně: „Tak třeba Platon ... líčí ve své *Ústavě* úděl dokonale spravedlivého člověka (zřejmě má tak trochu na mysli Sokrata), kterého jeho okolí nenávidí, je považován za padoucha

Obětní systém zvířat byl v biblických dobách v Izraeli vázán na vnitřní postoj těch, za které kněz obětoval, a měl své striktní vymezení v provádění i v místě provedení – Jeruzalémský chrám. Rabínský judaismus transformoval obětní systém do „oběti rtů“, tj. do modlitby:²⁷⁵ „Židovští teologové i filozofové ... mají zato, že činy vycházející z opravdové modlitby mají stejnou platnost, jakou měly kdysi rituální oběti. I mezi těmi, kteří věří, že jednou dojde k obnově chrámu v Jeruzalémě, jsou mnozí, kteří neočekávají návrat ke zvířecím obětem, jak je známe z Bible. Jsou samozřejmě tací, kteří očekávají den, kdy dojde k úplné

a netvora. Nakonec je svázán, zbičován a naražen na kůl. Velmi podobné líčení tragického údělu ‚Hospodinova spravedlivého‘ najdeme ve druhé kapitole apokryfní *Knihy Moudrosti* z prvního století před Kristem... ‚Vyzkoušejme ho tupením a mučením, ať poznáme jeho moudrost... Odsuďme ho k potupné smrti, zda dojde zastání, jak říká.‘ (Mdr 2,19.20) Zajímavé a poučné je i to, že než se ti milí lidé domluví na společné vraždě nevinného, mumlají si pro sebe: ‚Stal se obžalobou našeho smýšlení, je nám na obtíž i jenom na něj pohledět, protože jeho život se nepodobá životu druhých a jeho chování je úplně odlišné.‘ (Mdr 2,14.15) ...motiv ‚trpícího služebníka Hospodinova‘ z Izajáše (... ‚položil život v oběť za vinu‘ Iz 53,10) – ... ‚spravedlivý (cadik) je pilířem světa‘ (Př 10,25). Židovští mystikové dospěli k závěru, že Bůh má v každé generaci jednoho nebo několik skrytých spravedlivých (cadiků)..., kteří své životy (v naprosté anonymitě a často vystaveni ústrkům, pronásledování a pohrdání) vydávají jako smírnou oběť za hříchy lidu a díky nim ‚stojí svět‘, díky nim se nezbortí nebeská klenba, jsou doslova pilíři a opěrnými sloupy vesmíru... Také v sufismu, islámské duchovní tradici, najdeme podivuhodné stopy onoho zvláštního tajemství. Podle sofijské modrosti je na světě v každé době přítomen Dokonalý člověk (al-insá al-kámil), největší světec, díky jehož obětavé sebezřikavé službě drží vesmír pohromadě... Podle J. G. Frazera a C. S. Lewise ... se ono ‚svaté tajemství oběti‘ zrcadlí v samotném vnitřním ustrojení přírody... Mám takové tušení, že tajemství oběti se dotýká hádanky smyslu lidské existence, že člověk není nikdy více člověkem než tehdy, když nasazuje život pro druhé... Ježíš ... nazaretský rabi, místo aby zatínal pěsti, skřípal zuby a vyhlížel pomstu, modlí se: ‚Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí‘...“ (HOŠEK, P. Tajemství oběti. *Křesťanská revue*, 2009, roč. LXXVI, č. 1, s. 2–5.)

²⁷⁵ „Modlitby za odpuštění a díkyvdání byly doprovázeny obětováním zvířat, ale v přísně omezeném počtu. V době existence Šalamounova chrámu (zničeného r. 586 př. n. l.) a později Druhého chrámu (zničeného r. 70 n. l.) tedy probíhaly rituální oběti, nicméně už tehdy byly významným způsobem reinterpretovány a kritizovány. Už někteří raní izraelští proroci proti obětním rituálům protestovali a dokonce je úplně odmítali. Tyto rituály byly totiž nejednou v příkrém kontrastu s chováním lidu... Tento posun hodnocení obětí, jak jej nacházíme už v Bibli, inspiroval rabíny v promýšlení takové podoby pobiblického judaismu, která byla vnitřně nezávislá na obětním kultu... Zničení Druhého chrámu v roce 70 pak poskytlo historický zlomový bod... obětní rituály byly přísně zakázány kdekoli jinde než v izraelském chrámu, který ovšem ležel v rozvalinách... Rabíni v Mišně pečlivě zaznamenali (přibližně v letech 100 až 200 n. l.) všechny chrámové rituály a v Gemaře diskutovali o jejich významu (asi 200 až 500 n. l.). V Talmudu se tedy o obětech píše mnoho, ale všechno pouze s výhledem na ‚dny Mesiášovy‘, kdy bude chrám obnoven... Rabíni trvali na tom, že chrámové oběti byly nahrazeny ‚obětí rtů‘, že pravá bohoslužba je bohoslužbou srdce, že nadále k vyjádření vděčnosti a prosby za odpuštění hříchů není třeba rituální oběť... Raní žido-křesťané zřejmě také potřebovali nějaký výklad zničení chrámu. Ježíš se pro ně stává zástupnou obětí a tím vlastně zdrojem odpuštění, jeho smrt je tedy chápána jako smrt obětního zvířete podle biblického scénáře Dne smíření...“ (HOFFBERG, R. Rabínské pojetí oběti. *Křesťanská revue*, 2009, roč. LXXVI, č. 1, s. 16–18.)

obnově obětního kultu v jeruzalémském chrámě...²⁷⁶

Oběť (obětavost) pro druhé charakterizuje do hloubky J. Heller: „Myslit na druhého dříve než na sebe, podřizovat své potřeby jeho potřebám, stále znovu přemáhat osobivé nároky vlastního já, vlastního nitra a vlastního srdce, to je cesta, na kterou nás volá Ježíš... Takovému postoji a počínání se odedávna říkalo oběť. Pozor, oběť nikoli jako obřad, ale jako postoj, kdy jsem celý prodchnut obětavostí... Klíčem k budoucnosti je oběť. Bez ní se všichni časem utopíme v sobectví, vedoucím k smrti... Každý život tvoří oběť... Jsem přesvědčen, že pravý původ této síly znají jen ti, jimž byly shůry otevřeny oči: Tato síla je z Boha. Bůh dává svému stvoření sílu trpět pro druhé a tak rozhojňovat život.“²⁷⁷ Tím je dosti trefně bytostný postoj člověka jakožto „oběť živá“ charakterizován.

Shrnutí: Oběť živá je základní životní postoj, jenž je bytím – působícím obětavostí – ve prospěch života druhých. Pramen obětavého života spočívá v Hospodinu.

Nyní je prostor pro otázku: Jaký je vztah mezi Gn 22 a postavou Ježíše Krista?

1.19.1 Odkazuje Gn 22 na Ježíše Krista?

Typologické použití sz. příběhu na nz. událost v Ježíši Kristu se na první pohled nabízí. Tak uvádí např. i Westermann: „Začátek SZ a NZ jsou si zvláštním způsobem podobny. Zde i tam se na začátku narodí dítě, je to dítě zaslíbené, které má uskutečnit zaslíbení ještě větší.“²⁷⁸ Vynořuje se závažná otázka. Lze jednoznačně poukázat na to, že cesta k obětování Izáka je odkazem na Ježíše Krista?

V Gn 22 se nachází tematické obdoby pro Ježíše i Izáka: syn zaslíbení, výstup na horu, nesení dřeva aj. Mnohem výraznější je ovšem naprostá odlišnost. Když měl zemřít Izák, Bůh promluvil; když umíral Ježíš, Bůh mlčel – přesněji promluvil až třetí den, totiž gestem: Kristus byl vzkříšen. Izák je svázán, aby bylo demonstrováno, že Boží hlas může být tou nejvyšší autoritou v lidském bytí. Ježíš

²⁷⁶ HOFFBERG, R. Rabínské pojetí oběti. *Křesťanská revue*, 2009, roč. LXXVI, č. 1, s. 18.

²⁷⁷ HELLER, J. Budoucnost otevřená obětí. *Křesťanská revue*, 2009, roč. LXXVI, č. 1, s. 22.

je přibit na dřevo, neboť je proklet Bohem. Izák zůstal naživu, aby bylo manifestováno, že Bůh přitakává životu, nikoli posvátné (sakrační) lidské oběti. Ježíš umírá na kříži, aby Bůh lidem zjevil, že má člověka rád, ba že si od něj nechá líbit téměř vše. Ale rovněž proto, aby Bůh člověku odpustil. Přes tak vážné odlišnosti křesťanská tradice rozmanitým způsobem a bez potíží propojuje Gn 22 s příběhem Ježíše Krista i s církví.

Činí tak již nejstarší křesťanský výklad Gn 22: čtyři Melitovy fragmenty z druhé poloviny 2. století, které „byly čteny jako velikonoční kázání“.²⁷⁹ Fragment první vztahuje Izáka na trpícího Krista; fragment druhý vidí v Izákovi Boží lid vykopený smrtí Kristovou; fragment třetí spatřuje Krista v beranovi, keš se stává křížem a obětní místo Jeruzalémem; fragment čtvrtý spojuje křížovaného berana (Krista) s beranem a Izák je označen jako prototyp všech křesťanských mučedníků, postava Abrahamova je opomíjena.²⁸⁰

V době Órigenově se ke Gn 22 všeobecně přistupovalo v následujícím sledu: „zaslíbení – pokušení – šťastný konec. Zkouška (pokušení) zabírá ve výkladech nejvíce místa a stává se tak středem interpretačního úsilí,“ přičemž u Órigena „Abrahamova víra není slepá, je volným rozhodnutím... Důvěra Bohu se dle Órigena projevuje ve dvojí výpovědi: ‚Není možné, že by lhal ten, který dal zaslíbení. Jakkoli nepochopitelné a protiřečící by žádání Boží mělo být, jeho zaslíbení bude mít trvání‘ a ‚věřím, a to je moje víra: Bůh je mocen jej (Izáka) vzkřísit z mrtvých.‘²⁸¹ Órigenovu pojetí zůstal ... věrný Cyril Alexandrijský.“²⁸² Ve zmiňovaných Órigenových kázáních²⁸³ je Abraham vzorem pro posluchače, jelikož počítá s Kristem, „ví o Kristu, který je novým zaslíbením,“ a také

²⁷⁸ WESTERMAN, C. *Tisíc let a jeden den*, Praha 1972, s. 23.

²⁷⁹ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 19.

²⁸⁰ Tamtéž, s. 19–22.

²⁸¹ ÓRIGENÉS, 8. a 9. homilie ke Genesis, cit. in ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 23. F. Čapek sám citaci přebírá.

²⁸² ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 19–24.

²⁸³ „Órigenés přináší do dějin výkladu Gn 22 svými dvěma homiliemi mnoho nových podnětů. Jeho výklad zvítězil na dlouhou dobu jak na Východě, tak na Západě a byl tradován bez větších interpretačních změn až do středověku.“ (ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 32.) F. Čapek se zde opírá o D. Lercha.

„u Augustina ... Abrahamova oběť poukazuje na Krista.“²⁸⁴ (Pozoruhodné je, že Genezí 22 opomíjená Sára je v křesťanských výkladech „s postupně rozvíjející se mariologií líčena jako typ Ježíšovy matky“.²⁸⁵)

Křesťanská tradice takřka nekomplikovaně vykládá Gn 22 jako odkaz na Krista. V tomto s církevními autoritami (Otcí) nemůžeme souhlasit. Gn 22 není jasný dokument o Ježíši Kristu! Ani středověk nepřinesl v přístupu ke Gn 22 nic nového.²⁸⁶ Nelze přitakat ani autoritám světové reformace: Zwingli Izáka připodobňuje ke Kristu a jeho obětování chápe jako rozpor mezi láskou k Bohu a láskou k člověku; Luther o Izákovi hovoří jako o „*obmalovaném*“ Kristu; pouze Kalvín se od alegorie i typologie jednoznačně odpoutal a rozvíjí eschatologickou myšlenku o umrtvení a oživení (*mortificatio – vivificatio*).²⁸⁷

Rovněž Kraličtí jsou ve svých výkladových poznámkách kristocentričtí: „v. 6. Izák figurou Krista... v. 18. Kristus zaslíben... Z Gerlachové poznámky ke kap. 22.: ...Abraham jednal tu ve velikém sebezapření dav Bohu jediného syna svého. Tím se však stal figurou té velké lásky Boží, již dokázal Bůh, když neodpustil ani vlastnímu Synu svému, ale za nás za všechny vydal jej (Řím. 8,32) – Konečně plyne z toho ještě to jedno naučení: Mohla-li láska hříšného člověka k Bohu tak veliký skutek vykonati, čím více to platí o lásce Boží k nám a že tím spíše smíme důvěřovat lásce Boží k nám a se z jeho velikého skutku, že totiž dal Syna svého za nás, těšiti.“²⁸⁸

Židé, např. E. Wiesel, interpretaci Abrahamovy zkoušky jako typologii na Ježíše Krista odmítají: „Zmiňme se nejprve o roli, již této scéně připisuje křesťanství – Izákova oběť měla být předzvěstí ukřižování. ... V židovské tradici není smrt nástrojem, který by člověk přijal k oslavě Boha. Každý člověk je cílem sám

²⁸⁴ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 25 a 27.

²⁸⁵ Tamtéž, s. 31.

²⁸⁶ „Alegorické a typologické výklady jsou ve středověku obohaceny o kategorii výkladu doslovného (*ad litteram*), spirituálního (*sensus spiritualis*) a mystického (*census mysticus*)..., samy o sobě nejsou přílišným přínosem pro dějiny výkladu.“ (ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusu o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 34.)

²⁸⁷ Srv. ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 86–87.

osobě, živou věčností. Nikdo nemá právo ho obětovat, dokonce ani Bohu. Kdyby býval Abraham svého syna zabil, nestal by se naším otcem a přímlyvcem. Pro Žida tryská veškerá pravda ze života, nikoli ze smrti. Ukřižování pro nás představuje krok zpět, nikoli vpřed; na vrcholku hory Mórija zůstává živý na živu a ohlašuje tak konec éry rituálních vražd. Tím, že si připomínáme akedu, apelujeme na milost, zatímco Golgota poskytovala po staletí záminku k nesčetným masakrům synů a otců, rozdělených mečem a ohněm ve jménu slova, které chtělo být láskou.²⁸⁹

E. Wiesel nereflktuje talmudický středověký traktát,²⁹⁰ jenž otupuje pomyslnou nesmiřitelnost mezi Akedou a Golgotou: „Akeda v pojetí Berachot pojednává implicitně i Izákovu smrt. ...zda a jak k usmrcení syna došlo, není pro židovské vykladače zatím²⁹¹ podstatné. Pozdější midrašické látky se věnují Izákovu skutečnému obětování a následnému zmrtvýchvstání. Explicitně není nikde zmíněn vlastní akt usmrcení. Texty ví až o následku obětování, o popelu obětiny.“²⁹² Rovněž Pirkej Rabbi Eliezer 31²⁹³ (i Genesis Rabba 58) zachycuje moment obětování jako realitu fyzické smrti, jež ztvárňuje „elegantně neurčitě: R. Jehuda řekl: ‚Když se nuž přiblížil k jeho krku, uprchla z něj duše. Když slyšel JEHO hlas mezi cherubíny, jež říkal: *Nevztahuj na chlapce ruky* (Gn 22,12), vrátila se jeho duše zpět do těla. On (Abraham) jej rozvázal a postavil zpět na nohy a tak poznal Izák zmrtvýchvstání podle Tóry, totiž že všichni mrtví budou v budoucnu žít.“²⁹⁴ N. Gillman připomíná, že v judaismu je tento moment spojen s modlitbou zvanou *Amida*, totiž „závěr požehnání *gvurot*, ... ‚Pochválen buď,

²⁸⁸ *Výklady Biblí kralické*, Tábor 1885, s. 17.

²⁸⁹ WIESEL, E.; CHERON, M. de S.: *Zlo a exil*, Praha 2000, str. 157–158.

²⁹⁰ *Babylónský Talmud*, první oddíl prvního traktátu Berachot 62b.

²⁹¹ Slůvko zatím ohraničuje období středověku, v němž Abrahamova postava (v židovských výkladech Gn 22) ustupuje do pozadí a vzorem rozptýleného židovského národa se stává Izák a též Sáře se věnuje pozornost (navzdory jejího opomenutí Biblí). (Srv. ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 65.)

²⁹² ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 65. Na téže straně F. Čapek v poznámce pod čarou č. 134 uvádí zlomek staré synagogální modlitby Taanit z postní liturgie, jejíž akedická část (odkazující na svázání Izáka) zní: „Pomysli na Izákův popel shromážděný na oltáři.“ Obdobně zní akedický žalm Efraima ben Jakoba z Bonu.

²⁹³ Traktát vznikl v 8. století, písemně je doložen ze 16. století, tj. raný středověk.

²⁹⁴ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusu o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 66.

Hospodine, který oživuješ mrtvé‘, poprvé recitoval Izák ve vrcholném okamžiku vyprávění o *akedě* ... Když se Abrahamův nůž dotkl Irákovy šíje, jak praví midraš, Izákova duše opustila tělo. Když bylo ale Abrahamovi řečeno, aby svého syna uvolnil, duše se vrátila a Izák se tehdy naučil, že Bůh oživuje mrtvé, a při té příležitosti Izák odříkal ono požehnání (*Pirkej de-rbi Eli' ezer*).²⁹⁵

Nejvýraznější odvolávkou na Ježíše Krista ve sz. příběhu může být chápáno „obětování beránka“. V této souvislosti lze spíše opatrně konstatovat (jedná-li se o hebrejský text), že příběh táhne, gravituje (slovník J. Hellera) k událostem kříže. C. V. Pospíšil, když poukazuje na souvislost mezi Gn 22 v podání Septuaginty a hlasem shůry při Ježíšově křtu (srv. Mk 1,9–11), taktéž opatrně konstatuje: „Výraz *ho hyios mú ho agapétos* má ve Starém zákoně velmi výmluvnou paralelu: v Gn 22,2.12.16 (LXX) je velmi podobnými slovy charakterizován vztah mezi Abrahamem a Izákem, kterého má praotec přinést jako oběť. Z pozadí události tedy prozařuje naplnění celého dramatu na kříži.“²⁹⁶

Snad stejně legitimní, jako je opatrné hledisko křesťanů, může být židovské kolektivní chápání Gn 22, zejména po nepochopitelné genocidě Židů během II. světové války: „V židovství je ... oblíben *kolektivní* výklad *Akedy* (hebr. ‚svázání‘ Izáka): Izák v něm ztělesňuje izraelský lid, který byl v průběhu dějin stále obětován a zkoušen prostřednictvím utrpení, v nich obstál, a proto přežil. Takto namířený výklad má své místo i ve 20. století, a to zejména po šoa.“²⁹⁷ Ona „židovská víra“ Bohu otců je vskutku hluboce inspirativní.²⁹⁸ Ovšem řečeno jedním dechem naráz platí: Tak jak si křesťané mohou (ač by neměli!) Krista

²⁹⁵ GILLMAN, N. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha 2007, s. 107.

²⁹⁶ POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha – Kostelní Vydří 2006, s. 86.

²⁹⁷ OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky*, Praha 2001, s. 114.

²⁹⁸ Tamtéž, s. 115: „Cvi Kolic učil ve varšavském ghettu Žida Jossela Rackowera, jak hovořit k Bohu. Když již hořel jeho dům a hrozila mu bezprostřední smrt, Kolic psal: ‚Nejpozději za hodinu se setkám se svou ženou a dětmi a s miliony z mého lidu v lepším světě, kde již není pochyb a jediným panovníkem je Hospodin. Umírám vyrovnaný, ale ne spokojený, jsem zbitý, ale ne zoufalý, věřící, ale ne modlitebník, milovník Hospodina, ale ne slepý pánbíčkář. Následoval jsem ho, i když se mne stranil. Plnil jsem jeho příkazy, i když mě za to bil. Měl jsem ho rád, přestože mě ponížil až k zemi, k smrti mučil, vystavil potupě a posměchu... A toto jsou má poslední slova, můj hněvivý Hospodine: To se ti nikdy nepodaří! Udělal jsi vše pro to, abych ti nevěřil a abych si kvůli tobě zoufal! Umírám, tak jak jsem žil, v skálopevné víře v tebe!‘ (citováno podle H. D. Preusse, *Das Alte Testament in christlicher Predigt*, Stuttgart 1984, 194).“ Srv. 2K 4,8!

promítnout kamkoli v Písmu, kde se jim zlíbí, ba mohou si z Krista samého dělat panáka z plastelíny (formulace J. Hellera) a přizpůsobovat si ho, jak se jim to hodí, mohou si někteří židé z Abrahama dělat např. štít pro zdůvodnění násilí, vražd apod. (ač by neměli!).²⁹⁹

Zajímavým shledávám, že „Petr Damiani z Raveny nově interpretuje dění Gn 22 jako alegorii svátosti večeře Páně. Abraham svou obětí naznačil svátost Krista jako obětovaného beránka. ... Dokonalé rozvedení typologizující alegorie Akedy jako svátosti Večeře Páně nalézáme v díle Ruperta z Deutz: Abraham je prototypem obětujícího kněze, který přináší oběť Krista na oltář jako zápalnou oběť.“³⁰⁰

Shrnutí: Křesťanská tradice spatřuje (od samého počátku téměř až do současnosti) v Gn 22 jasný odkaz na Ježíše Krista, kdy Izák je pojímán jako předobraz Krista. Pozdější (středověké) židovské výklady pomýšlejí na Izáka jako na fyzicky zabitou oběť a následně naň nahlízejí jako na zmrtvýchvstalého. V dějinách židovského národa a zejména po II. světové válce židovští myslitelé našli v Izákovi postavu předznamenávající jejich dvoutisícileté utrpení i holocaust.

1.20 *Shrnutí výkladu Gn 22 a reflexe motivu „oběť živá“*

Shrňme si výklad Gn 22. Běh událostí v příběhu určuje Bůh. Tématem vyprávění je Abrahamova cesta k oběti zápalné, ta má být chápána jako zkouška. Zkouška je dána napětím v protirečení si Hospodinova slova. Jak se naplní zaslíbení, když Izák zemře? Klíčovými slovesy jsou „jít“, „vystupovat“, „vidět“. Prvými dvěma termíny je charakterizován Abraham. Jednáním ve zkoušce je tedy „jít“, „vystupovat (k Hospodinu)“. Sloveso „vidět“ se vyskytuje v souvislostech s Abrahamem (projev víry, výsledek komunikace s Bohem) nebo se vztahuje k Hospodinu (výraz Jeho svémocnosti, svrchovanosti, kontroly nad událostmi).

²⁹⁹ Tamtéž, s. 180: „Vrah Jicchaka Rabina Jigal Amir po spáchání atentátu prohlásil, že jednal v Božím jménu. Protože Bůh přislíbil zem Abrahamovi, nesmí prý žádný izraelský politik dát Zaslíbenou zemi Arabům.“

³⁰⁰ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusu o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 35–36.

Význam „dvou služebníků“ spočívá v „oddělení se“; funkce Izákovy cesty je přimět Abrahama k vyslovení důvěry v Hospodina a nechat se „svázat k oběti zápalné“. Výsledkem zkoušky je setkání s Hospodinem, též Abrahamovo vyznání: „Hospodin vidí“.

Příběh Abrahama a Izáka pojednává o cestě k Bohu, o které posluchač Bible něco ví. Tudíž uvažuje-li o Abrahamovi, uvažuje o sobě. Určitým způsobem se jej příběh dotýká, je jeho součástí. Není tím řečeno, že Abrahamova zkouška je posluchačovou zkouškou, ale určitou podobu může nalézat.

Od začátku příběhu o Abrahamově zkoušce v posluchači stoupá nesmírné napětí, které ve vrcholném okamžiku, v němž Hospodin zastavuje Abrahamovu ruku, neustupuje. Jelikož se Abraham z hory vrací sám, není jisté, co se stalo s Izákem, byť o jeho existenci z dalšího vyprávění není pochyb. Domnívám se, že tajemství a možnost mnohavrstevného (ba protikladného) výkladu patří k charakteru hebrejského myšlení. Svě tvrzení opírám i o studii E. Auerbacha, v níž porovnává literární styl homérský (řecký: Ilias a Odyssea) a starozákonní (hebrejský: Gn 22). O stylu hebrejského textu E. Auerbach soudí, že obsahuje mnoho nevyřčeného, četné mnohoznačnosti a tíživé napětí, řeč osob poukazuje na nevyslovitelné, jejich pocity jsou mnohvrstevnaté, součástí vyprávění je ticho, mlčení, hebrejský příběh chce být začleněn do čtenářova světa.³⁰¹ (Homérské vyprávění je zřetelné s jasně vyjádřenými city i myšlenkami, scéna je dobře osvětlena, prvek napětí je velmi slabý, v popředí líčení je vždy přítomnost – zde bytí, Homér je analyzovatelný, ale nelze jej vykládat, příběh chce pobavit a na chvíli čtenáře vytrhnout z jeho světa.)³⁰² Také proto jsou mi blízké důrazy II. vatikánského koncilu na Písmo, formulované ve věroučné konstituci o Božím zjevení, *Dei verbum*.³⁰³ Podle konstituce *Dei verbum* je pro lidi profesně působící ve službě Slovu zásadní, aby zůstali „v trvalém styku s Písmem vytrvalou duchovní četbou a důkladným studiem“, při němž jde o niterné naslouchání (DV 6,25) a o úctu k Božímu slovu (DV 6,21.26).

³⁰¹ AUERBACH, E. *Mimesis*, Praha 1968, s. 13–25.

³⁰² Tamtéž, s. 9–12.

³⁰³ *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*, Praha 1995, s. 101–123.

Během vlastního výkladu Gn 22 ve mně text vyvolával otázky: ty byly buď přiměřené, nebo textu cizí, tudíž nepatřičné (brýle posluchače 21. století). Otázky si kladly i tradice, rovněž o nich platí kritérium přiměřenosti. Některé otázky již tradice objevily dávno přede mnou a zodpověděly je. Toto zjištění není důvodem pro pocity marně vyvinutého úsilí, jelikož největší hodnotu, dle mého, lze přisoudit vlastním výdobytkům poctivého studia. Shodu s otázkami a odpověďmi vnímám jako vzácné přitakání vykladačů, kteří tu byli přede mnou. Vedle souhlasu či poučení tradicemi jsem zaznamenal i vysvětlení, s nimiž souhlasit nelze.

Mé zásadní zjištění při výkladu Gn 22 je následující: Základní pozornost a autorita náleží textu, ten lze poté číst v kontextu tradic. Tradice mnohdy vyznívají (ostře řečeno) jako zajímavost, nikoli jako poučnější či čistší spatření Pravdy – tradice někdy porozumění biblickému textu svými postřehy prohlubují, jindy jsou zavádějící, nepatřičné. Na druhou stranu je nutno přiznat, že Písmu je nasloucháno vždy v konkrétních životních souvislostech (v kontextu posluchačů žijících před námi a v kontextu vlastního aktuálního života). Toho by si vykladač (posluchač) měl být vědom a měl by se snažit od svých všelijakých předporozumění oprošťovat, k čemuž může právě znalost výkladů tradic napomoci.

Během svého výkladu Gn 22 působím prostince vedle učeně znějícího hlasu M. Prudkého. Úmyslně jsem ponechal své původní formulace výkladu a místy je konfrontoval se stylizací M. Prudkého. Jest zjevné, že hebrejský text nepitvám do takových detailů (což nebylo ani záměrem, jak uvádím v úvodu) a jistě nedosahuji úrovně „anatomických znalostí“ Gn 22 M. Prudkého. Řekl bych, že vědomky či nevědomky přebírám vykladačský styl J. Beneše – ostatně v jeho teologické dílně jsem se hebrejštině a výkladu SZ učil. Také M. Prudký i J. Beneš kdysi s výklady SZ začínali a to u společného učitele, u J. Hellera. Ten jmenované své dva studenty a doktorandy, dnešní starozákoníky,³⁰⁴ pokládal za obzvláště

³⁰⁴ Doc. ThDr. Martin Prudký vede katedru Starého zákona na ETF UK již od r. 1992 a ThDr. Jiří Beneš vede katedru Biblistiky na HTF UK od roku 2005. Taktéž F. Čapek svou precizností nezapře v diplomové práci svého učitele M. Prudkého, na něhož svým způsobem diplomovou

sobě milé: M. Prudkého mimo jiné pro „přesný, pečlivý a důkladný“ styl práce a u J. Beneše oceňoval, že „je to muž veliké pílě, poctivosti i pokory“.³⁰⁵ Jak jest patrná stopa J. Beneše v mém způsobu práce s biblickým textem (kdo zná dílo mého učitele, patrně obdobu shledá), tak podobně se J. Heller otiskl do duše J. Beneše. Což přiznává sám učitel o svém žáku, když vyznává: „...jsme stejného ducha. Drobný rozdíl mezi námi spočívá asi jen v tom, že mám starobylejší sloh a sklon věci rozvádět, kdežto sloh Dr. Beneše je modernější a sevřenější. Je-li mezi námi vůbec nějaký teologický rozdíl, pak asi nestojí za řeč. ... Tak jsem vděčný Bohu, že mi dal zažít tak srovnatelnou spolupráci s tím ze svých žáků, jehož pohled mi vždy byl a stále je velice blízký.“³⁰⁶ A v podobných příkladech by bylo možno pokračovat. Je tedy zcela pochopitelné, že se někdy učitel do svého žáka otiskne. Značné formování i vnitřní přilnutí jsem ovšem také pocítil u dalšího svého učitele, K. Skalického. Jeho vliv jest patrný v mé snaze otevřít výklad též dialogu tradic, které s příběhem o ochotě obětovat jediného syna po tisíciletí žijí (judaismus, křesťanství, islám). Můj původní zájem byl soustředěn pouze na text a na kusé výklady rabínské a křesťanské v rámci evangelické teologie, přesněji tzv. Pražské školy.

Hledisko „oběti živé“ v postavě Abrahamově je při hlubším ponoření se do příběhu evidentní. Byl to Abraham, kdo se obětoval. Obětoval se svým životem (ne smrtí): naslouchal a důvěřoval Božímu příkazu proti Božímu zaslíbení; věřil Bohu proti Bohu. Abraham je nový typ oběti – živá, nikoli mrtvá oběť, jím se otevírá nové pojetí vztahu Boha s člověkem.

Nyní následuje nástin tématu „oběť živá“ ve sz. knize Jób.

prací navázal.

³⁰⁵ Srv. HELLER, J. *Podvečerní děkování*, Praha 2005, s. 128–129.

³⁰⁶ HELLER, J.; BENEŠ, J. *Poutní písně*, Praha 2001, s. 5.

2. JÓB

2.1 Úvod ke knize Jób

Téma knihy: „V sbírce spisů Starého zákona zaujímá kniha Jobova zcela zvláštní místo, lišíc se *obsahem i formou* od všech ostatních knih. Obírá se jedinou otázkou, lidským utrpením, a jest sepsána v podobě dramatu... *Vypravování* toto nemá vůbec mravní tendence, nýbrž *chce pouze sdělití nápadnou úchylku v běhu jednoho života*,“³⁰⁷ uvádí J. Hrozný, přičemž Jóbův úděl pokládá za zkoušku od Hospodina.³⁰⁸ Shodně se ptá i odpovídá T. Halík (jen svou úvahu nechává zaznít učeněji): „Co s bolestí, utrpením a smrtí, které otrásají naším ‚smyslem pro smysl‘, frustrují naši potřebu rozumět smyslu událostí kolem nás? Nebyl to případ Jóbův, kterého snad víc než ztráta majetku a blízkých a svrbění vředů sužovalo právě to ‚vypadnutí ze smyslu‘... nemožnost najít v celé své zbožné moudrosti odpověď na otázku ‚proč – a proč právě já‘? Setkání se zlem, utrpením, smrtí v nás vyvolává pocit absurdity a budí protest – jaký je duchovní, náboženský smysl tohoto protestu? ... Odkud pramení naše rozhořčení tváří v tvář utrpení, ne-li z hluboce zakořeněné představy, že *skutečnost* má být k nám dobrá, přátelská, spravedlivá a milosrdná? Ale proč by taková měla být? Není-li Bůh..., nejen ‚vše je dovoleno‘, nýbrž nic není vyloučeno, vše se může přihodit, i to nejhorší –, proč bychom se tomu měli podívat?“³⁰⁹ („Není-li Bůh, vše je dovoleno,“ říká Ivan Karamazov v Dostojevského románu *Bratři Karamazovi* a vrací vstupenku do nebe. Avšak opačně činí jeho bratr Dmitrij, ten přijal zástupné vyhnanství na Sibiř pro hlad dětí a zoufalství matek hladových dětí.)³¹⁰

³⁰⁷ HROZNÝ, J. *Knih Jobova*, Kladno 1921, s. 15 a 23. Rovněž J. S. Trojan pokládá Jóbův osud za zkoušku: „Jde o víc než o osobní, místně omezenou historii muže, jenž byl zkoušen. ...jde o vyjádření základních aspektů dějinného života a jeho hybných sil, které jsou na první pohled skryté empirickému pohledu...“ (TROJAN, J. S. Několik poznámek k demythologisaci SATAN v jobovském prologu. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1957, č. 1, s. 3.)

³⁰⁸ „Job podstoupí potupné utrpení a beznadějně hoře, ale ve své zbožnosti vytrvá. Neprotiví se ani slovem proti Jahvovi, začož mu Jahve nahradí mnohonásobně ztracený majetek a oplatí vytrpěnou bolest. Job vyjde ze zkoušky jako vítěz, obdařen bohatstvím, požehnán potomky, vážen lidmi a milován Bohem.“ (HROZNÝ, J. *Knih Jobova*, Kladno 1921, s. 19.)

³⁰⁹ HALÍK, T. *Co je bez chvění, není pevné*, Praha 2002, s. 245 a 260.

³¹⁰ Srv. kapitola 2.3 „Oběť živá“ v díle F. M. Dostojevského.

S J. Hrozným i s T. Halíkem bychom, myslím, mohli souhlasit ale jen jako s častým, ba tradičním a chybným předporozuměním knize Jób či problému lidského utrpení. V knize Jób (a patrně ani v lidském bytí) o utrpení „v posledku nejde, neboť to ani řešit nelze. Utrpení je třeba jen přijmout a unést bez iluzí, že to dobře dopadne. To zásadní, oč jde (zejména v utrpení), není utrpení samo, ale Bůh a představy o něm. Představy musí být odstraněny, neboť výrazně (jak napovídají slova Jóbových přátel) utrpení ztěžují,“³¹¹ zdůrazňuje J. Beneš, a i když téma utrpení z příběhu nevyklučuje, nejvíce jej oslovuje v knize Jób jiné hledisko: „...ne utrpení samotné, jako spíše Jóbova odvaha je unést a ze života nevystoupit.“³¹² N. Gillman teologické poselství knihy Jób spatřuje v tom, „že utrpení zbožných se nedá vysvětlit a Bůh nemůže být pohnán k morální zodpovědnosti za lidské trpení právě proto, že Bůh *je* Bůh a stojí zcela mimo lidské morální kategorie.“³¹³ M. Balabán hlavní námět knihy Jób také neshledává v tématu lidského utrpení, „tím je,“ uvádí M. Balabán, „spíše lidská důstojnost věřícího člověka. Anebo ještě víc (a to je můj přínos do jóbovských rozprav) čistota srdce...“³¹⁴ nebo „tématem je tu Jobova ŽÍZENĚ PO SPRAVEDLNOSTI (tak to jasnovidně rozpoznal BLOCH).“³¹⁵

Starozákonní kniha Jób (hebr. אִיּוֹב – *’Íjjób*) je součástí třetí části Starého zákona (hebr. תְּנַךְ – *Tenak*) zvaného **Spisy**. První díl Tenaku, tj. Zákon (hebr. תּוֹרָה – *Tórá*), „je normotvorný... Normativní povahu mají také příběhy modelových situací.“³¹⁶ Ve druhé části Tenaku, v Prorocích (hebr. נְבִיאִים – *Nebíím*) „jsme odvážnými, Bohem povolanými lidmi voláni před tribunál Hospodinova slova. Je to dlouhá a někdy klikatá řada od ‚božích mužů‘... přes proroky bez písemné pozůstalosti až po tzv. písemné proroky... I ty jsi volán! Hospodin tě vzal za

³¹¹ BENEŠ, J. Tvář Boha. Bůh v knize Jób, aneb nad Kubáčovým zprubováním víry. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře*, Brno 2010, s. 285.

³¹² BENEŠ, J. *Nevystižitelný Bůh?*, s. 90.

³¹³ GILLMAN, N. *Vzkříšení a nesmrtnost v židovském myšlení*, Praha 2007, s. 72.

³¹⁴ BALABÁN, M. Hospodinovy odpovědi Jóbovi אִיּוֹב. *Zpravodaj SKŽ*, 2001/5761, č. 43, s. 10.

³¹⁵ BALABÁN, M. Job – Prométheus víry. *Křesťanská revue*, 1993, roč. LX, č. 4, s. 93.

³¹⁶ BALABÁN, M. Hospodinovy odpovědi Jóbovi אִיּוֹב. *Zpravodaj SKŽ*, 2001/5761, č. 43, s. 10.

knoflík a ty víš: musím se obrátit.“³¹⁷ Třetí část Tenaku tvoří Spisy (hebr. כְּתוּבִים – *Ketúbím*). „V čele Spisů stojí **Žalmy**, to je jakoby houslový klíč k celému ‚ketubickému‘ souboru... Cantus firmus Žalmů je **osobní vyznání** před tváří **osobního Boha**. Lidské Já ... vztahuje se tu k personálnímu Ty Božímu. To nepochopí žádná filosofie... Žalmy v záhlaví Spisů jsou návodem..., aby **všechny** Spisy byly čteny a interpretovány v žalmickém duchu a směřování. Job (na druhém místě!) zpřítomňuje **duchovní zápas člověka s Bohem**... Také tento ‚urputný‘ dialog má vtisknout pečeť všem Spisům.“³¹⁸ Spisy ‚bohoslovecky a nábožensko-psychologicky zúročují jak Zákon, správněji Učení, tak Proroky. Tady najdeme smělé průměty do praxe. Zabírán je tu široký okruh lidských problémů, na něž není v ‚předcházející Bibli‘ žádná přímá odpověď.“³¹⁹ „Trojdílnost kánonu rýsuje nám pořadí důležitosti... Důrazem položeným na **Tóru** – jako nejen vnější, ale i vnitřní **bázi všech sz. zvěstí** – interpretují Židé celé Písmo jako **učení** ve smyslu **radý, orientace, cesty**.“³²⁰

Již v roce 1966 M. Bič poznamenal: „Literatura o knize Jobově a její problematice se stala takřka nepřehlednou.“³²¹ Kniha Jób přitahovala nejen vykladače židovské či křesťanské, zabývalo se jí taktéž mnoho ‚filologů, orientalistů, literátů a básníků. Na pomoc moderní interpretaci přišel i hlubinný psycholog C. G. Jung.“³²² Přehled významných vykladačů a problém datování knihy Jób zpřehledňuje M. Balabán.³²³ Za pozoruhodnější považuji rovinu modelovou. Též J. Heller pokládá Jóba za modelovou postavu, která ‚odpovídá na otázku, zda se člověku křivdí či nikoli... Jób a jeho příběh není ani pohádka, ani reportáž. Není vymyšlen, nýbrž odpozorován, a to ze života, ale nikoli ze života jednotlivce, ale ze života mnoha trpících a zápasících o smysl života uprostřed

³¹⁷ BALABÁN, M. Hospodinovy odpovědi Jóbovi יְיָ. *Zpravodaj SKŽ*, 2001/5761, č. 43, s. 10.

³¹⁸ BALABÁN, M. *Hebrejské myšlení*, Praha 1993, s. 35.

³¹⁹ BALABÁN, M. Hospodinovy odpovědi Jóbovi יְיָ. *Zpravodaj SKŽ*, 2001/5761, č. 43, s. 10.

³²⁰ BALABÁN, M. *Hebrejské myšlení*, Praha 1993, s. 37.

³²¹ BIČ, M. K otázce spravedlivého a bezbožného v knize Jobově. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1966, sešit 3, s. 49.

³²² BALABÁN, M. Hospodinovy odpovědi Jóbovi יְיָ. *Zpravodaj SKŽ*, 2001/5761, č. 43, s. 10.

³²³ Tamtéž.

utrpení. Můžeme říci trochu odborněji, že Jóbova postava je literárně teologická stylizace hlubokých duchovních zkušeností na samém pomezí života. Proto už po staletí oslovuje lidi v podobné vnitřní situaci, tedy také na pomezí.³²⁴

Jóbova postava (jakožto modelová existence v tísní) ožívá ku příkladu ve vzpomínkách O. Mádra na dobu, kdy se svými druhy vzdoroval totalitnímu útlaku Komunistické strany Československa: „V léta trvajícím životě v nouzi, nebezpečí a ochotě k oběti je nejprve třeba naučit se hlouběji chápat z víry tuto těžkou situaci. Proč Bůh dopouští tak hrozné zkoušky svých věrných? Nemohlo by dojít dokonce k vyhlazení víry v naší zemi? ... Byla to doba, kdy jsme četli Písmo jinak než dřív. Osobní nasazení nám otvíralo oči pro Joba, pro dějiny Izraele, pro Skutky apoštolů a pro Janovo Zjevení.“³²⁵

Kniha Jób obsahuje hluboké výpovědi o lidském životě. Z celkového počtu 42 kapitol jen první dvě a poslední od verše sedmého jsou psány v próze. Všechny ostatní jsou básní. Bolestným veršům rozumí předně citliví lidé nebo umělci. Autor si byl „vědom, že nepíše pro široké vrstvy čtenářů, nýbrž pro vznešené jedince, kteří dovedou jeho dílo ocenit a kteří v něm najdou hloubku a krásu myšlenek. Kniha Ijjob nebyla ani u Izraelitů nikdy příliš rozšířena, nebyla často citována, nebyla snad ani příliš často opisována, neboť je to kniha pro vznešené duchy a pro vznešené příležitosti. Přesto byla osobnost Ijjobova všeobecně známa a tisíce lidí si přálo, aby dovedli snášeti rány s takovým heroismem, jak je snášel Ijjob, a aby dovedli tak velebiti Boha, i když je stihne neštěstí, jak jej velebil Ijjob.“³²⁶ R. Federovi dává za pravdu J. Beneš s mimořádným vhledem do jazyka knihy: „Objevují se v ní dokonce pasáže, kterým prostě nerozumíme a přeložit je nedokážeme. Na takových místech nám pomáhá starověký řecký překlad Starého zákona Septuaginta, případně další starobylé jazyky, např. akkadština.“³²⁷

Název knihy úzce souvisí se jménem „hlavní postavy“, s Jóblem (hebr. יוֹב – 'Íjjob). Kdo byl (je) Jób? Jméno je odvozeno od hebrejského slovesa 'j-b (hebr.

³²⁴ HELER, J. Jób – tajemství utrpení. *Zpravodaj SKŽ*, r. 2001/5761, č. 43, s. 15.

³²⁵ MÁDR, O. *V zápasech za Boží věc*, Praha 2007, s. 199.

³²⁶ FEDER, R. *Židovská ročenka*, Praha 1967, s. 4.

³²⁷ BENEŠ, J. *Nevystižitelný Bůh?*, Praha 2010, s. 91.

אִיב), tj. „znenárodnit si“, „být nepřítelem“. „Jób je spíše ten, kdo je napaden, než ten, kdo někoho napadá. Napadající je Bůh, ale Bůh Jóbovy ‚staré víry‘... K nepřátelství patřilo též obvinění Jóbových mudroslovných kolegů ze lži (Jb 3,1–12).“³²⁸ Jméno אִיב Ijjób má obdoby v mimoizraelských náboženských okruzích. Ajjúb v Koránu zahrnuje arabskou slovní hříčku s avváb – „ten, kdo se obrací k Bohu“. ³²⁹ Nestažený tvar jména (není to jisté) je Ajja-abu, což znamená ‚kde je tvůj Otec?‘³³⁰ To by vystihovalo tajemství ‚trpícího Služebníka‘: touha po laskavém Otcí. Jsme tu na prahu závratného tajemství: Otec odcizený Synu touží po Synovi odcizeném Otcí.“³³¹ Jméno Jób J. Heller překládá jako „Ohrožený“ či „Obklopený nepřátelstvím,“ přičemž dodává: „tu jde o příklad (model) člověka ohroženého ze všech stran.“³³² J. Beneš na otázku: Kdo je Jób?, odpovídá: „Z lingvistického hlediska je slovo ‚jób‘ trpný rod slovesa ‚znenárodnit si‘, ‚být nepřítelem‘. Jóbovo jméno tedy lze přeložit jako ‚ten, který trpí nepřátelstvím‘, případně ‚ten, proti kterému se někdo chová nepřátelsky‘. Z tohoto důvodu bychom je mohli považovat také za přezdívku, takže příběh by pak nepopisoval zkušenost konkrétního jedince, ale spíš roli jakéhokoli trpícího člověka. S tím by mohla souviset i skutečnost, že vyprávění není zasazeno do žádného určitého času. Ani místo děje nemusí označovat konkrétní lokalitu, neboť jelikož jméno země ‚Ús‘ souvisí se slovesem ‚radit‘, může označovat každé místo, kam se chodí radit. Člověkem schopným poradit byl dříve i Jób.“³³³

O Jóbovi se praví, že pochází ze země Úc (hebr. עֵיץ, Jb 1,1). J. Heller připomíná, že „v celém SZ je jako jméno místní zmíněno jen třikrát, zde, u Jr 25,20 (LXX vynechává) a Pl 4,21. Tentýž tvar jména se však vyskytuje také jako jméno osobní: syn Aramrův – Gn 10,23; 1 Pa 1,17, syn Náchorův a vnuk Šemův – Gn 22,21 a syn Dušanův v zemi Súr – Gn 36,28.30; 1 Pa 1,42. Z toho lze usoudit, že

³²⁸ „O zásadním nepřátelství viz Gn 3,15.“ (BALABÁN, M. Hospodinovy odpovědi Jóbovi אִיב. *Zpravodaj SKŽ*, 2001/5761, č. 43, s. 14 – poznámka pod čarou č. 25.)

³²⁹ Korán, súra 38. (Poznámka M. Balabána.)

³³⁰ Tak bičovci, SZ 8 – Jób, s 26. Stejně i jiní. (Poznámka M. Balabána.)

³³¹ BALABÁN, M. Hospodinovy odpovědi Jóbovi אִיב. *Zpravodaj SKŽ*, 2001/5761, č. 43, s. 10–11.

³³² HELER, J. Jób – tajemství utrpení. *Zpravodaj SKŽ*, r. 2001/5761, č. 43, s. 15.

nositelé tohoto jména patří mezi Semity, ale nikoli mezi Izraelce. Důležitější však než lokalizace je tu ráz místa, kde Jób žil. O tom něco věděl Hieronymos (svatý Jeroným, překladatel Vulgaty kolem r. 400 po Kr.). Ten ve svém onomastiku přeložil jméno Us jako consiliator = rádce. To znamená, že je odvozoval od běžného hebrejského slovesa יָעַץ jaac = radit... Země Us je tedy země rádců, všelijakých, spíše pa-rádců než rádců, jen vzpomeňme na tři neblahé Jóbovy přátele! Je to země moudrosti, která bude nakonec vyprázdněna, ukáže se jako marná a prázdná (viz Jb 42,7–10). To ovšem neznamená, že země Us nemohla existovat... Je-li však Jób muž ze země Us, není z Izraele. A jako Neizraelec je – konec konců – vydán lidské, nikoli Boží moudrosti.³³⁴ Ač jméno Jób je původu neizraelského, autor, básník knihy Jób, izraelitou byl.³³⁵

Je třeba připomenout, že právě na základě výskytu Jména Úc (Gn 22,21 a Jb 1,1) J. Leibowitz propojuje Abrahamův i Jóbův příběh.³³⁶ Ještě jiné slovo pozoruhodně a naléhavě spojuje Abrahama a Jóba, totiž sloveso „mluvit“, *d-b-r* (hebr. דָּבַר – *dabar*): „Při průzkumu slovesa dbr mne překvapilo, jak často mluví Bůh k lidem a jak zřídka mluví člověk k Bohu,“ praví J. Heller a pokračuje: „To jistě není náhoda. ...k Bohu či k Hospodinu (doslova ‚na Boha‘ – `el) mluví jen dva lidé, a to Abraham (Gn 18,27.29.30.31.32) a Job (13,3 `el šaddaj). ... Ze všech ... míst je tu nejdůležitější Abrahamovo a Jobovo mluvení k Bohu, protože tu je stejná vazba (dibber `el) jako tam, kde Bůh mluví k člověku. Kontext obou míst ukazuje jasně, že oba, Abraham i Job, se s Bohem prou, nebo – vyjádříme-li to opatrněji – chtějí Boha přemluvit, přemoci řečí, ovlivnit jeho stanovisko. Obrat dibber `el tedy neznamená pouhé sdělování, nýbrž mluvení, které naléhá a nutí.“³³⁷ V „mluvení“ lze pocítit blízkost, jistou míru ztotožnění Boha s Abrahamem i Jóbem: Bůh mluví k lidem tak, jako Abraham a Jób mluví

³³³ BENEŠ, J. *Nevystižitelný Bůh?*, Praha 2010, s. 92.

³³⁴ HELLER, J. Jób – tajemství utrpení. *Zpravodaj SKŽ*, r. 2001/5761, č. 43, s. 15.

³³⁵ Srv. BIČ, M. K otázce spravedlivého a bezbožného v knize Jobově. *Theologická příloha Křesťanské revue*, roč. 1966, sešit 3, s. 49.

³³⁶ LEIBOWITZ, J. Krize jako podstata židovství. *Zpravodaj křesťanů a Židů*, 2000/5761, č. 42, s. 10. Srv. kapitulu 1.18 A stalo se po událostech.

³³⁷ HELLER, J. Říkání (amar) a mluvení (dibber) ve Starém zákoně. *Studie a texty (4)*, Praha 1982, s. 73. Též HELLER, J. *Hlubinné vrty*, Praha 2008, s. 125.

k Bohu.

Pozoruhodné je, jak netradičně čte knihu Jób **C. G. Jung**. Čte ji jako „laik a jako lékař, kterému bylo dovoleno nahlédnout hluboko do duševního života“, a do četby Jóba zapojuje jak „*intelekt*“, tak „*cit*“; Boží jednání – Jeho stav označuje jako „*amorání*“, ba prožívaný Bůh tu na člověka působí jako „*afekt*“, jemuž je nejlépe se „*podrobit*“.³³⁸ O Bohu z knihy Jób C. G. Jung vyvozuje (asi v té nejpodstatnější rovině) následující: „Konfrontace se stvořením proměňuje Stvořitele,“ nebo: „*Bůh se chtěl a chce stát člověkem.*“³³⁹ V podobných důrazech shrnuje Jungův výklad M. Balabán: „**Cenný se mi zdá postřeh, že nejen s Jóbem, nýbrž i s Hospodinem se během ‚dialogu‘ něco děje. Nejen Jób, nýbrž i Bůh poznává lépe sebe sama.**“³⁴⁰ (Zvýraznil M. Balabán.)

Shrnutí: Kniha Jób patří do třetí části Starého zákona, tj. mezi Spisy. Což znamená, že zúročuje látku pramenící z Tóry i Proroků a to v osobnější rovině. Jejím hlavním tématem není utrpení, ale hledání Boha navzdory (v) utrpení, ba na

³³⁸ JUNG, C. G. Odpověď na Joba. In. JUNG, C. G. *Výbor z díla IV., Obraz člověka a obraz Boha*, Brno 2001, s. 283, 285–186.

³³⁹ Tamtéž, s. 369 a 404. Obraz Boha podle Junga je pozoruhodný i zářející: Bůh „si dokáže vytvořit pocit vlastní existence jen díky nějakému objektu“, na němž je závislý; „porušuje alespoň tři z přikázání, která sám dal“; „Bůh vůbec nechce být spravedlivý, nýbrž zakládá si na své moci, která má přednost před právem“; „Vražda a zabití nejsou pro něj ničím, a když se jej zmocní rozmar, může jako feudální velmož nevolníkům také někdy velkomyslně nahradit...“; „Jób ke svému zděšení viděl, že Jahve ... je v jistém smyslu méně než člověk...“; „Jahve se na jedné straně chová nerozumně podle vzoru přírodních katastrof a podobných nedozírností, na druhé straně chce, aby byl milován, uctíván, aby se k němu lidé modlili a velebili jej jako spravedlivého“; „Každý, kdo se toho odváží, může vidět, jak Jób nevědomky povznáší tím, že jej snižuje v prach. Vynáší tím soud sám nad sebou a dává člověku ono zadostiučinění, jež jsme v *Knize Jóbově* vždy tak bolestně postrádali“; „Blíží se velká změna: *Bůh se chce obnovit v misteru nebeského sňatku ... a chce se stát člověkem*“; „Jahve se musí stát člověkem, neboť mu učinil křivdu. On jako strážce spravedlnosti ví, že i nad ním vládne morální zákon. *Poněvadž jej jeho výtvar převýšil, musí se obnovit*“; „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil? Zde dosahuje jeho lidská bytost božskosti, a to v okamžiku, kdy Bůh prožívá smrtelného člověka a zakouší to, co nechal vytrpět svého věrného služebníka Jóba a – jak je zřejmé – je také tento vrcholný okamžik právě tak božský jako lidský, je právě tak ‚eschatologický‘ jako ‚psychologický‘“; „Život Kristův je ... *symbolum*, syntéza heterogenních přirozeností, asi tak, jako kdybychom spojili Jób a Jahva v *jedné* osobnosti. Jahvův záměr stát se člověkem, jenž vyplynul z konfliktu s Jóbem, se naplňuje v životě a utrpení Kristově“ (křesťanská morálka). „Tím, že produkuje neřešitelné konflikty a způsobuje tím ‚*afflictio animae*‘ (utrpení duše), přibližuje člověka poznání Boha: Bůh sám je protiklad, proto se tím člověk musí obtížit, a tím, že to činí, se jej Bůh zmocňuje, to znamená inkarnuje se. Člověk je naplněn božským konfliktem.“ (JUNG, C. G. Odpověď na Joba. In. JUNG, C. G. *Výbor z díla IV., Obraz člověka a obraz Boha*, Brno 2001, s. 293, 299, 301, 302, 307–312, 318, 327, 328, 339, 343, 345, 355.)

³⁴⁰ BALABÁN, M. Hospodinovy odpovědi Jóbovi **יְהוָה**. *Zpravodaj SKŽ*, 2001/5761, č. 43, s. 10.

samém pomezí života a smrti. Tento poetický příběh o duchovním zápasu není snadno přístupný, ačkoli nachází odezvu v různých oborech lidského myšlení. Kniha Jób je určena čtenáři s obdobnou vnitřní situací, tedy tomu, kdo trpí či je obklopen nepřátelstvím. Jób nebyl zřejmě Izraelec, pocházel ze země Úc, tedy z místa, kde moudrost postrádá obsah a není v ní rady. Písmo činí pojítka mezi Abrahamem a Jóbem právě prostřednictvím slova „Úc“ i slovesa „mluvit“. Židovská tradice vidí v Jóbovi pokračování příběhu o svázání Izáka (Akeda). Hlubinný psycholog C. G. Jung je přesvědčen o tom, že Jóbův prožitek proměnil samotného Boha.

2.2 Náčrt hlediska „živá obět“ v knize Jób

Pro téma „živé oběti“ v knize Jób je důležitý Jóbův charakter. O Jóbovi jest psáno, že je „ten muž ten tento“ (Jb 1,1):

1. „**Bezvadný**“ (hebr. תם – *tám*), tj. „bezúhonný, dokonalý, pobožný“. Bezvadnost Jóbova, tedy že je dokonalý, „neznamená dokonalý ve smyslu: bezchybný, svatý apod.: nýbrž **celý** (hebr.: **TÁM**). Jde tu o zralost, úplnost.“³⁴¹ Nejprve Jóbou „bezvadnost“ zmíní vypravěč, poté Hospodin ve své přímé řeči k satanovi: před a dokonce po dvakrát po hrůzné ztrátě dětí, služebnictva i majetku (srv. Jb 1,1.8; 2,3). K dokonalosti (hebr. תמים – *tamím*) Hospodin pobouzí rovněž Abrama (srv. Gn 17,1).

2. Jób je „**rovný**“ (hebr. ישר – *jášár*), tj. rovněž „přímý, bezelstný, prostý, správný, upřímný, přímočarý, vhodný“ (srv. Jb 1,1.8; 2,3). V Ž 33,4 a Dt 32,4 je totéž řečeno o Bohu. Jób je tím Bohu blízký, je mu podobný. Není křivý, nehrbí se, je bezelstný. (Jinak satan. Satan mluví postranně.) Opět je Jóbova „přímost“ nejprve uvedena vypravěčem, poté také Hospodinem v jeho přímé řeči k satanovi: před i po tragédii (srv. Jb 1,1.8; 2,3).

3. Dále se o Jóbovi dovídáme, že „**se bojí Boha**“ (hebr. ירא אלהים – *jre Elohím*). A znovu je „bohabojnost“ Jóbova vyslovena vypravěčem, pak samotným Hospodinem v přímé řeči k satanovi: před nešťastnými událostmi v Jóbově životě

³⁴¹ BALABÁN, M. *Hebrejské myšlení*, Praha 1993, s. 91.

i po nich (srv. Jb 1,1.8; 2,3).

4. A „**uhýbá zlu**“ (hebr. סר מרע – *sár merá*, sloveso *s-v-r*), tj. rovněž „vyhýbá se páchání zla“ (srv. Jb 1,1.8; 2,3). Opět Jóbovo „uhýbání zlu“ uvádí nejprve vypravěč a poté dvakrát sám Hospodin ve své přímé řeči k satanovi: před i po Jóbově ztrátě majetku a mnoha služebníků, ale hlavně před i po tragické smrti svých deseti dětí, zjevně z dopuštění Božího, jelikož Jóbovy děti „zahynuly“ v suti „čtyř stran domu“, který strhl „velký vítr“ směřující jakoby ze čtyř úhlů současně (srv. Jb 1,3 a 13–19).

5. Ba dokonce Jób je „**velký člověk**“ říká vypravěč, doslova asi takto: „A byl ten muž ten tento velký u všech synů dávnověku.“³⁴² (Jb 1,3)

6. Pozoruhodné je, že Jób „brzy ráno vstával“ (hebr. שקם –*š-k-m*; srv. Gn 22,3 a Jb 1,3), aby **zástupně obětoval** oběť zápalnou (srv. Gn 22,1) za každé své dítě (Jb 1,5). Proč? Z jakého důvodu tak činí? Předpokládal u svých dětí, že „zhřešili“³⁴³ a „žehnali“, pak rovněž „dobrořečili“, tj. „mluvili proti Bohu“.³⁴⁴ Což vypovídá o Jóbově rodičovské citlivosti. Počítá s existující špatností, ovšem více s Boží mocí v životě svých dětí.

7. Jobova slova o Hospodinu jsou „**správná**“ (hebr. נכונה – *nekónáh*, Jb 42,7.8), jeho výpověď o Bohu je (jinak přeloženo) „pravdivá“, „přesná“, lze na ni „stavět“, lze na ní „zakládat“, je možné se o ni „opřít jako o pilíř“. Jedná se o hodnocení Jóba samým Hospodinem.

8. Jób prožije smrt deseti dětí, přesto „neuhne“, „nesloží se“. Samotný Hospodin potvrzuje Jóbův následující postoj: dosvědčuje „**pevnost**“ (hebr. מחזיק – *machazík*, srv. Jb 2,3), vzdorující nepoddajnost.

9. Ez 14,14 Jóba (vedle Noeho a Daniela) označuje „**cadikem**“ (hebr. צדיק –

³⁴² Hebr. ויהי האיש ההוא גדול מכל בני-קדם – *vajhí háiš hahú gádól mikól bnej kédém*.

³⁴³ Hebr. חטא, *ch-t-*; Septuaginta ἀμαρτία – *hamartías*, Vulgata *peccaverint*, tedy jde o doslovné, analogické termíny. Srv. HELLER, J. *Vocabularium biblicum septem linguarum*, Praha 2006, s. 56.

³⁴⁴ Hebr. ברכ – *b-r-k*, Septuaginta ἐβενόησαν πρὸς θεόν – *enenoésan pros theon*, Vulgata *benedixerint*, tj. „žehnali“, též „dobrořečili“. Srv. HELLER, J. *Vocabularium biblicum septem linguarum*, Praha 2006, s. 28. Vulgata je zde věrnější původnímu smyslu, Septuaginta překládá volněji: pro požehnání by měla užít sloveso εὐλογέω – *eulogéo*.

cadik), tj. „spravedlivým, svatým, poctivým“. Tedy jako toho, kdo hájí, reprezentuje Hospodinovy řády.

10. Jób je služebník nesrovnatelný: „**nic (neexistuje) jako on v (na) zemi**“.³⁴⁵ (Srv. Jb 1,8; 2,3). Jde opět o dvojí Hospodinovu přímou řeč: před i po neblahých událostech.

Pro úplnost dodejme, že Jób je původně velmi bohatý muž, disponuje se značným majetkem (500 oslic, 7 000 ovcí, 3 000 velbloudů, 500 spřežení skotu); je bohatý i na děti (sedm synů a tři dcery (srv. Jb 1,3). Satan Jóbovo dobré zajištění vnímá jako důsledek Boží ochrany a Božího požehnání (Jb 1,10).

Vyznání o Jóbovi, že je muž „bezvadný – rovný – bojící se Boha – uhýbající zlu“ je jakýsi refrén prvních dvou kapitol (Jb 1,1.8; 2,3). Nejčastější opakující se Jóbova vlastnost je „bezvadnost“, „dokonalost“.³⁴⁶ Tu zmiňuje vypravěč (Jb 1,1), třikrát Hospodin (Jb 1,8; 2,3) a rovněž Jóbova žena (Jb 2,9 podle hebrejského textu): „*Říká k němu žena jeho: ‚Držíš se (družíš se) ty pevně (nezdolně) v bezvadnosti (dokonalosti) své. Požehnej Bohu a umři!‘*“ Septuaginta překládá (Jb 2,9 a 9e): „*Čas tedy dlouhý uplynul, tu řekla mu (Jóbovi) žena jeho: ‚Až dokdy vytrváš (odoláš, pevně sneseš)?‘ zeptala se. ...ale řekni (řec. εἰπὼν – eipon) slovo (výrok, rozkaz, rozmluvu, vypravování, řec. ρήμα – réma) k Pánu (Bohu) a zemři (dojdi cíli, skonči, řec. τελεῦτα – teleyta).*“

Ač hebrejský text má: „Požehnej Bohu a umři,“ Kraličtí překládají: „...Zlořeč Bohu a umři“ (Jb 2,9). Stejný překlad uvádí ČEP. J. Beneš tomuto překladu zazlívá, že má „negativní vliv na pojmání ženy“ a k její promluvě dodává: „Bez negativního předznamenání by mohla znamenat: prones požehnání Bohu a umři. Ve smyslu – poděkuj Bohu (nikolí ironicky), rozluč se a přestaň lpět na životě. Její slova jsou přece pochopitelná. Vidí svého muže neskutečně trpět a nemůže

³⁴⁵ Hebr. *אֵין כַּמֹּהוּ בָאָרֶץ* – *’ejn kámohú bá’árec*.

³⁴⁶ Korán zdůrazňuje jiné vlastnosti, totiž „trpělivost, výtečnost, stálou kajícnost“; rovněž Korán z Jóbova utrpení obviňuje satana: „Vzpomeň též služebníka Našeho Jóba, když volal k Pánu svému: ‚Satan se mne dotkl strádáním a mukami.‘ ‚Dupni nohou svou, a objeví se voda pro koupel chladivou i pro napití, a vezmi do ruky metlu a udeř jí, a nehřeš!‘ A shledali jsme jej trpělivým; služebníkem byl on výtečným, stále kajícím. A dali jsme mu zpět jeho rodinu a s nimi ještě jednou tolik milosrdenství svého a jako připomenutí těm, kdož nadání jsou rozmysle.“ (Korán, Súra 38,40–44, přel. I. Hrbek.)

mu pomoci. Pro ni může být tento stav lidsky neunesitelný. Proč apriori předpokládat, že jej v kritickém okamžiku zrazuje?³⁴⁷

Oč běží při žehnání Boha člověkem? J. Heller vysvětluje: „Mimo Hospodina byla i v Izraeli uctívána řada bohů. Aby tito bohové měli dost sil a byli schopni rozmnožit život, snažili se je jejich ctitelé vybavit potřebnou silou. Jak? Oběťmi. Skrze dým obětí, který je jakoby jejich destilací, přecházela síla zabitých zvířat do oněch bohů, takže oni ji pak svým ctitelům mohli vratet ve svém požehnání. Žehnat bohu znamenalo tedy dotyčného bůžka vyzbrojovat silou. Izrael má však Boha, který nepotřebuje, aby mu člověk cokoliv dodával. Takový Bůh znamená konec vší magie. Dobrořečit a žehnat Bohu znamená tedy pouze otevřít se všem jeho darům, děkovat za ně a přijímat je. Jinými slovy to znamená vstupovat s ním do těsného vztahu, ve kterém se mu odevzdávám, zatímco on mne vybavuje vším, co nazýváme požehnáním.“³⁴⁸ Výkladu J. Hellera dává za pravdu samotná Jóbova odpověď ženě: „Dobré-liž *jen* věci bráti budeme od Boha, zlých pak nebudeme přijímati?“ (Kraličtí, Jb 2,10).

Takový člověk, jakým je Jób, má (v našich představách) přece nárok na jednoduchý, jistý život, srozumitelný, bez nesnází a pochybností. Proč musí snášet útrapy? Vážný důraz i jistou odpověď shledávám v označení Jóba za „**dokonalého**“ (5x!: Jb 1,1.8; 2,3.9). Jób je tím označen za vyzrálého člověka, ukončeného ve svém vnitřním vývoji. (R. Feder dokonalost vykládá jako neschopnost podle myšlenky a křivého činu.) Dokonalý neznamená nadčlověk, nýbrž lidsky, tj. životními postoji, podobný zvířecí oběti za hřích. A jsme u podstatného: Stejnou kvalitu, kterou se vyznačuje Jób, tedy dokonalost, musela vykazovat oběť (Lv 1,3.10). Přídavné jméno „dokonalý“, „bezvadný“ (hebr. **תם** – *tám*) může mít také význam „vymírající“, „spotřebováváný“ (slovo odvozené od slovesa **תם** – *tamam*, tj. též vymřít, spotřebovat). Patrně jde o tuto výpověď: Člověk, jehož život určují Hospodinovy řády, je tímto světem opotřebováváný, těchto lidí ubývá, jsou vzácní, jsou vymírajícím druhem. Právě pro kvalitu svého

³⁴⁷ BENEŠ, J. Tvář Boha. Bůh v knize Jób aneb nad Kubáčovým zprubováním víry. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře*, Brno 2010, s. 270.

³⁴⁸ HELLER, J. *Na čem mi záleží*, Praha 2009, s. 18.

života je Jób podoben oběti a rovněž Hospodinu a paradoxně proto je také „Ten, který trpí nepřátelstvím“.

Jób je mi (stejně jako Abraham) typem „živé oběti“. Ostatně satan nad Jóbem dostal od Boha všelikou moc, ale jen jednu hranici nesmí překročit a nepřekročí: Nesmí Jóba usmrtit! J. Beneš svým překladem upozorňuje na děsivost Božího zákazu: „*Nuže, měj si ho v moci, avšak jeho duši střež,*“³⁴⁹ výrok komentuje následovně: „Hospodin přikazuje satanovi střežit Jóbovu duši! Každý zbožný člověk chce, aby jeho duši střežil Bůh, a zde je Jób svěřen satanovi. Jaký může být tento lhář a pletichář strážce lidské duše, tedy toho nejniternějšího a nejkřehčího v člověku? A přesto mu Bůh Jóbovu duši vydává. Nijak přitom nezmírňuje dopad toho, co na něj dopustil... Jaký je to Bůh, který nepodnikne nic na záchranu svého nejlepšího člověka? ... Lze takovému Bohu věřit?“³⁵⁰ (Jb 2,6).

Jóbovi přátelé ztotožňují Jóba s mrtvolou (s mrtvým), když „dělají dvě věci: a) pláčou, trhají roucha a hází popel nad hlavu (Jb 2,12); b) sedí sedm dní a nocí a mlčí (Jb 2,13)... Dvěma úkony tak Jóbovi přátelé dávají najevo, že Jób je vlastně mrtvý zaživa. Jób samozřejmě ví také, že žije ve smrti (Jb 17,13.14, resp. v *šeol*-u (Jb 14,13), a vidí to i jeho žena.“³⁵¹

Jób je „živá oběť“. Komu, kým má být obětován? Jaký má jeho oběť smysl? Odpovídání prozatím odložme poukazem na fakt, že je zabíjen (obětován), že zdrojem jeho trápení je „Boží nepřátelství“ – Jb 13,15: „*Hle, zabíjí mne (vraždí), (nic už) nečekám (na ničem už netrvám, kéž nic neočekávám), avšak cesty své ke tváři jeho budu obhajovat!*“ Jób si je vědom toho, kdo o jeho umírání (smrti) rozhodl, ví, že ho má Bůh v rukou – živého, ba i mrtvého, ale vůbec ničemu nerozumí, avšak přesto mu stojí za to, aby k němu mluvil:³⁵² (Jb 13,15) „Tu mluvím vzdor zoufalého srdce, které hyne a neví proč. A právě klíčovitost tohoto ‚proč‘ je

³⁴⁹ BENEŠ, J. *Nevystižitelný Bůh?*, Praha 2010, s. 96.

³⁵⁰ Tamtéž, s. 96–97.

³⁵¹ BENEŠ, J. *Tvář Boha. Bůh v knize Jób aneb nad Kubáčovým zprubováním víry*. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře*, Brno 2010, s. 270–271. Též BENEŠ, J. *Nevystižitelný Bůh?*, Praha 2010, s. 100. Srv. kap. 1.2.1 Exkurz o povstání ze smrti do života; Gn 22,3 – Septuaginta označuje Abraháma jako povstalého ze smrti do života – pomocí slůvka *anastas*.

³⁵² Srv. Tamtéž, s. 272–283.

tak všelidská a tak moderní, že se Job ... rázem stává naším současníkem a bratrem, podílníkem na našich úzkostech a zápasech. Je to člověk, který se prázdnýma rukama a hynoucím tělem a zoufalým srdcem bije s Bohem o smysl života a smrti i smysl svého údělu a svého utrpení navzdory všem nanicovatým frázím svých pobožných přátel. ... Je výsostnou výsadou člověka mezi vším tvorstvem země, ptát se po smyslu života a smrti a ptát se tak se zoufalou neodbytností právě v životě i v umírání. Ptát se z hlubin svého zoufalství a svého vzdoru, svého hříchu a své bídy, ale ptát se přece jen v přesvědčení – ať už vědomém či jen polovědomém – že tu je někdo, kdo může odpovědět, že nevoláme marně do mlčících hlubin temného kosmu... Job není veliký tím, jak či kolik neochvějně věří a doufá, ale tím, že svůj zápas o víru nevzdává ani v branách smrti, ani na prahu zoufalství... A tím také stojí Job po boku všem těm, kteří sevření mocnostmi zhouby už neprosí mnohomluvně o to nebo ono, leč o to jediné: aby se jim Bůh ozval, aby, když už ztratili a ztrácejí vše, neztratili jej /Boha/.³⁵³

Nepřátelství, ba hyenismu se na Jóbovi dopouští Bůh i přátelé, které výslovně prosí o smilování (Jb 19,6.21.22): „*Poznejte hněv jeho, neboť Bůh jedná zvráceně (těžce se proviňuje, hebr. עֲוֹתַי – ‘iútání, ‘-v-h) vůči mně... (6) Slitujte se nade mnou, slitujte se nade mnou, vy, přátelé (druzí, bližní), neboť ruka Boží dotýká se (zraňuje) ve mne. (21) K čemu (proč) mne pronásledujete (stíháte) stejně jako Bůh a masa (těla) mého nejste nasyceni (nemáte dost)? (22)*“

Proč Jóbovi přátelé nestáli při Jóbovi? Z jakých důvodů vystavili Jóba zoufalému osamocení a namísto Jóba obhajovali Boha? Cožpak Bůh je závislý na lidské obhajobě? Jób zůstal sám, trpí nepřátelstvím od Boha i od lidí. Přesto vyznává svou víru ve vykupitele (Jb 19,25–27). Podle Benedikta XVI. Jób dosahuje vrcholu „ve výzvě k Bohu jako vykupiteli proti zakoušenému Bohu nesmyslného ničení (19,22–25): Job doufá v Boha, ve kterého věří, proti Bohu, kterého poznává, a svěřuje se Neznámému. Prosvítá z toho trochu naděje na definitivní život, i když nám nejasné textové podání neumožňuje žádnou představu o tom,

³⁵³ HELLER, J. Jobův vzdor, Job 13,15. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1969, roč. LIV,

jak dalece nabyly tyto myšlenky konkrétní podoby.³⁵⁴ Taktéž M. Balabán doznává: „Jobův zápas vrcholí podle mého hermeneutického přesvědčení v Jobově závratné ‚výpovědi‘ o ‚vykupiteli‘ – hebrejsky **goelovi**... (Jb 19,25nn).“³⁵⁵

Jb 19,25–27: „*Já poznávám (vím, tuším, uznávám), že Vykupitel (hebr. גּוֹאֵל – Goel) můj žije.*³⁵⁶ *A následně (posléze, nakonec) nad prachem povstane (vzejde, zůstane, obstojí). (25) I po té, co kůži mou sedřou i maso (tělo) mé, spatřím (hebr. אֶחֱזֶה – ’echezeh, ch-z-h) Boha.*³⁵⁷ (26) *Kterého já spatřím (hebr. אֶחֱזֶה – ’echezeh, ch-z-h) pro sebe a oči mé uvidí (hebr. רָאוּ – r’au, r’-h) ne cizí (kněz, nepovolany, nevěrný), sžírají se touhou ledviny (ledví) mé v cíli (ve zvyku, v dílu) mém.*³⁵⁸ (27)“

V Jóbově vyznání o **vykupiteli** neběží o víru ve Spasitele v nz. perspektivě. Zmrtvýchvstání ve Starém zákoně se sice tu a tam v jednotlivých případech objevuje,³⁵⁹ avšak naděje ve všeobecné vzkříšení je zřetelně vyjádřena jen (až) u Iz 25,8. 26,19 a Da 12,2.³⁶⁰ M. Oeming komentuje: „Je až překvapivé, jak chybný výklad u některých textů výrazně převládal. Například Jb 19,25 ... se v křesťanství vykládal dlouhou dobu jako výraz naděje v přicházejícího Mesiáše Ježíše Krista, jenž po svém vzkříšení povede Jóba k patření na Boha. Exegeticky je však tato interpretace, třebaže byla zhudebněna G. F. Händelem, nesprávná. Jób

č. 28, s. 1.

³⁵⁴ BENEDIKT XVI. *Eschatologie*, Brno 2008, s. 59.

³⁵⁵ BALABÁN, M. Job – Prometheus víry. *Křesťanská revue*, 1993, roč. LX, č. 3, s. 91.

³⁵⁶ Septuaginta: „*Vím totiž, že Trvalý = Věčný = Stále plynoucí řec.* ἀένωός – *aenaos/je.*“

³⁵⁷ Septuaginta: „*Vzkřísí řec.* ἀναστήσεται – *anastésail kůži mou, tu která snáší všechny tyto věci od Pána mého, což bude ukončeno.*“

³⁵⁸ Septuaginta: „*Mimo tělo své uzřím Boha*“; Vulgata: „*in carne*“ = „*v těle*“, „*v mase*“.

³⁵⁹ 1Kr 17,17; 2Kr 4,18; 13,20; v eschatologické rovině Ez 37,1–14; Iz 53,10; Ž 73.

³⁶⁰ Srv. KITTEL, G. *Teologický slovník k Novej zmluve*, Bratislava 1986, s. 66. O. A. Funda vykládá, že vystupuje až „v poexilním židovstvu na scénu nový, dosud neizraelský prvek, totiž představa posmrtného života. To jsme již na prahu židovské apokalyptiky. Po smrti budou spravedliví odměněni a svévolníci potrestáni. Myšlenka božího soudu je ovšem starší. Potkáme se s ní již ve starších prorockých vrstvách, např. u Amose. Zde však soud ještě není chápán jako soud po smrti, nýbrž jako soud v rámci dějin.“ I dále dokládá: „Židovstvo v Ježíšově době však pod vlivem apokalyptiky sdílelo v určitých svých kruzích myšlenku posmrtného vzkříšení mrtvých“ – navzdory sz. postojům (Kaz 9,5; Iz 26,14). (FUNDA, O. A. *Víra bez náboženství*, Praha 1994, s. 38–39 a 240.

očekává, že Bůh vystoupí jako ‚Spasitel‘ již za jeho života a osvobodí jej.³⁶¹ N. Gillman zdůrazňuje: ‚Je-li v Bibli prostor pro případné zařazení učení o posmrtném životě, pak – pokud by v náboženství Izraelitů taková možnost byla – je knize Jób.³⁶²

V čem spočívá úloha vykupitele, jaké je jeho poslání v knize Jób? M. Balabán shrnuje: ‚Goel byl Izraeli pojem právně-sociologický, tedy nikoli nábožensko-kultický. Je odvozen od slovního základu (kořene), který pravděpodobně původně znamenal ‚ochránit‘. Goel – to byl například krevní mstitel, tj. člověk, který přejal úkoly msty za zavražděného příbuzného (srov. např. 2S 14,11). Goel byl dále příbuzný, který byl zavázán převzít dědictví zemřelého jako vykonavatel jeho poslední vůle a vzít si za ženu bezdětnou vdovu (srov. např. Rt 2,20), přičemž první syn vzešlý z tohoto spojení platil právně za syna mrtvého, manžela té vdovy. GOEL je tedy mstitel, zachránce, ručitel, právní zastávce, ‚vykupitel‘ v konkrétním právně-sociologickém smyslu... Jobův goel není mrtev; žije; je připraven intervenovat ve věci trpícího spravedlivého a uhasit Jobovu ‚žízeň po spravedlnosti‘ (tak BLOCH v Principu naděje) a to se má stát **veřejně**... Job ... jako člověk starozákonní éry neznal ještě žádnou víru ve vzkříšení z mrtvých. Stačí mu, že se goel postaví nad jeho prachem jako POSLEDNÍ. Stačí mu, že goel ŽIJE.... Eloah či El, tj. ten Bůh, proti němuž se Job oprávněně bouří, nemá s GOELEM VYKUPITELEM nic společného... Z textu Jb 19,25–27, z textu, který je silně porušen, ale pro bystrého přece jen v závěru průhledný, vytušil (spíše než vyčetl) BLOCH, že Job opouští nakonec i Jahveho – kvůli své **utopii**... Job opouští Boha své ‚staré víry‘... To, k čemu se upíná, je GOEL... Job tedy opouští mýticko–metafyzicko–náboženský pojem Boha a sahá po termínu z oblasti juristicko-sociologické... Je to **přesunutí těžiště**. Je to rozhodnutí. Je to **exotická utilizace** starého pojetí Boha. Je to **skok k víře**, který sám je již **aktem víry**, a tato víra je tak plná ‚Boha‘, že jej již nepotřebuje jako předmět svého věření. Neboť ve **víře** ... se děje **mnohem víc**, než se vejde k pojmu ‚bůh‘,

³⁶¹ OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky*, Praha 2001, s. 120.

³⁶² GILLMAN, N. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha 2007, s. 51.

i kdyby byl tento pojem sebevíc pročištěn.³⁶³ M. Balabán nalézá pro své pochopení oporu ve slovesech „uzří“ a „spatří“: „Zatímco ‚spatřit‘ (r-’-h) znamená prostě vidět věci, jak jsou, znamená ‚zření‘ (hebr. Ch-z-h), vidění spíše intuitivní, něco, co úzce souvisí s **vizemi** proroků. Je to vidění, které se neopírá o žádné vnější opory. Mohli bychom říci, že jde o předmětně nemotivované vidění **víry**.“³⁶⁴

Ač se pro Jóba nenalezl vykupitel (zachránce) „z masa a kostí“, tuší existenci Vykupitele. Vykupitel je pro Jóba důležitější než vlastní (nesmyslný) život. Bez zápasu s Bohem zůstává pouze morálka, náboženství, ideologie – mnohdy likvidující lidskost, jejímž měřítkem je právě a jedině Bůh. Zápas o Boha buduje odhodlání nikdy se nevzdat, odhodlání zastávat se lidí, kterých se vlastní rodiny (známí; srv. Jb 19,15–19) štítí. Zápas s Bohem navrácí naději. Nebo řečeno ostře: Kde zbožní vidí prokletí a zatracení, kde se jen klaní a kleká, tam zastánce – Goel (člověk, Bůh) podává pomocnou ruku. Vnímavým lidem (goelům) je vlastní vnitřní cit pro pravou chvíli a pravé slovo, pro to, co je třeba udělat, kde stát a jak se rozhodovat.

Pakliže Jób vyznává, že „spatří“, ba že „uvidí“ Boha, pak jeho víra nabyla odezvy, naplnění – Jb 42,1–6:

„Ozývá se (odpovídá, namítá) Jób Hospodinovi a říká: (1) ‚Poznávám, že vše můžeš (sneseš, vždy zvítězíš) a nečiníš nepřístupným od svého plánu (od své prozíravosti). (2) Kdo je ten způsobující utajování rady bez poznání? Proto naléhavě oznamuji: nerozumím těm divným zázrakům pro mě a neznám je. (3) Naslouchej, prosím (hebr. שָׁמַעַתְּ – šm‘a, š-m-‘). Já mluvím, ptám se tě (prosím tě, přeji si tě) a seznamuješ mě. (4) Slyšením ucha naslouchám ti a nyní oko mé vidí tě (hebr. רָאָתְּ – ró’ótká, r-’-h). (5) Proto mám za nic (1. nevážím si, odvolávám, zavrhuji; 2. hniji, rozpouštím se, rozleptávám se) a lituji v (navzdory) prachu a popelu.‘ (6)“

Poslední Jóbova promluva (devátá Jóbova modlitba) je, dle mého, vrcholem

³⁶³ BALABÁN, M. Job – Prométheus víry. *Křesťanská revue*, 1993, roč. LX, č. 4, s. 92 – 95.

³⁶⁴ Tamtéž, č. 4, s. 92.

knihy, který má ještě jistou dohru. Ta spočívá na Hospodinově ztotožnění se s Jóbem, na což poukázal J. Beneš, když vykládá Jb 42,9:

„Hebrejské sloveso ... je ... n-s-a – ‚nést‘. V tomto smyslu by Hospodinovo přitakání znělo doslova: ‚leč tvář jeho nesu‘. Bez podmiňovací spojky, už jako pouhé konstatování faktu, opakuje vzápětí Hospodinova slova vypravěč: ‚a nese Hospodin tvář Jóba‘ (Jb 42,9). ... Bůh jimi */těmi slovy/* o sobě sděluje něco podstatného, a sice, kde po celou dobu Jóbova příběhu a utrpení byl. Nese-li Hospodin Jóbovu tvář, pak a) nebyl mimo příběh, ale v příběhu; b) nepředhodil Jóba satanu, ale v Jóbovi sám sebe; c) zvnějšku je vidět Jób, ale ve skutečnosti je to Hospodin v masce Jóba; d) Hospodin je s Jóbem spojen; e) novozákonní terminologií řečeno: Hospodin je v příběhu přítomen v Jóbovi tak, jako byl přítomen v Kristu; f) Jóbovo jméno je vlastně titulem pro Boha. Tím se celá perspektiva, na které je vybudován Jóbův příběh, hroutí a rozpadá. Bůh je někdo jiný, než vůbec kdo z aktérů tušil, a je někde jinde, než kdo předpokládal. Jóbův příběh přestává být příběhem člověka (Jóba, posluchače), neboť je ve skutečnosti příběhem trpícího Boha přítomného zde v člověku... Jób je (jen) tvář Boha: Bůh má zde ve světě Jóbovu tvář.“³⁶⁵

Motiv oběti knihu Jób otevírá: Jób obětuje za své děti (Jb 1,5), ale též uzavírá: Jóbovi přátelé mají obětovat jako zápalnou oběť sedm býčků a beranů před Jóbem, při vykonání oběti se má Jób za přátele modlit a na tomto základě jim Hospodin odpustí jejich nepřiměřené mluvení o Bohu (Jb 42,8.9). Oběť zápalná tedy nestačí, je ještě třeba modlitby, modlitby Jóba: „Jóbova modlitba má tedy moc.“³⁶⁶ Jóbova modlitba za přátele působí smířlivě, jejím důsledkem je Hospodinovo odpuštění třem přátelům (Jb 42,8) a změna modlitebníková (Jóbova) údělu (Jb 42,10). Zde spočívá vážný rozdíl oproti důvodům, pro něž je změněn strastiplný úděl Jóbovi „mezopotamskému“ (viz níže). M. Balabán komentuje Septuagintu: „Pozoruhodný je dodatek, který připojuje Septuaginta za poslední údaje uvedené v hebrejské bibli. Je tu o Jóbovi poněkud věštecky

³⁶⁵ BENEŠ, J. Tvář Boha. Bůh v knize Jób aneb nad Kubáčovým zprubováním víry. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře*, Brno 2010, s. 286–287.

³⁶⁶ Tamtéž, s. 286.

psáno, že vstane z mrtvých, a to se všemi ostatními ‚určenými‘ ke vzkříšení. Jób jakoby byl důvodem anastéze těch ostatních. Velmi to připomíná učení o vzkříšení v Novém zákoně...³⁶⁷

Tím vším Jóbův úděl nekončí: že mu Hospodin vrátil vše dvojnásob, než míval (Jb 42,10), tj. 14 000 ovcí a koz, 6 000 velbloudů, 1 000 spřežení skotu a 1 000 oslic (Jb 42,12), že mu Hospodin daroval tři krásné dcery a sedm synů (Jb 42,13–15), nelze považovat za satisfakci (za omluvu či zadostiučinění). Jób nemohl pokračovat ve svém životě, jako by se nic nestalo, avšak obrat v dobré v Jóbově životě svou vážnou váhu má.³⁶⁸ Jób nemusí nést pouze následky minulosti, v ledačem mu přitěžuje přítomnost: Nejsmutnější obraz z knihy Jób vysvítá o člověku ve verši 11, kde je zmínka o tom, že „po všem tom zlu, jež na něj Hospodin uvedl“ (ČEP, Jb 42,11), přišli Jóba utěšovat rodinní příslušníci a známí. Jak ho utěšovali? Penězi a zlatem (Jb 42,11; srv. Jb 19,13–20). Zde se prosvětluje další rozměr lidské bídy a malosti, navzdory ní Jób *pokračoval ve svém nepokračovatelném životě*. „Kierkegaard ukazuje na starozákonní postavě Joba, jenž všechno ztrácí a opět všechno nabývá, že opakování možné není; vždyť Job získal něco jiného než to, co ztratil.“³⁶⁹

Jóbův zápas s Bohem a o Boha (nikoli bez Boha), Jóbovo trápení, tak jako trápení mnohých, nezměnilo svět.³⁷⁰ V příběhu Jóbově se předně změnil sám posluchač (spolu s Jóbem): „Nelze říci, že by se Jóbův obraz Boha změnil. On se patrně

³⁶⁷ BALABÁN, M. Hospodinovy odpovědi Jóbovi בַּיָּסוּד. *Zpravodaj SKŽ*, 2001/5761, č. 43, s. 11.

³⁶⁸ V knize *Člověk bez osudu* (autobiografické svědectví o lágru z pohledu patnáctiletého chlapce) Imre Kertész píše: „... nikdy nemůžeme začít nový život, můžeme jen pokračovat v tom starém... Chci pokračovat ve svém nepokračovatelném životě ... na mé cestě, vím to už teď, na mě jako nevyhnutelná léčka číhá: štěstí. Vždyť dokonce i tam, vedle těch komínů, bylo v přestávkách mezi trýzněmi cosi, co se podobalo štěstí. Všichni se mě ptají jen na utrpení, na ‚hrůzy‘, zatímco pro mě je snad právě tato zkušenost tou nejpodstatnější.“ (KERTÉZ, I. *Člověk bez osudu*, Praha 2003, s. 200–203.)

³⁶⁹ MIKULOVÁ–THULSTRUPOVÁ, M. Doslov. In KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, Praha 1993, s. 243.

³⁷⁰ Izraelský malíř a sochař Yehuda Bacon přišel jako malé dítě do Osvětimi a po svém osvobození se vyrovnával s otázkou, jaký smysl má to, že přežil „továrnu na smrt“. Svou odpověď nalezl: „Jako chlapec jsem si myslel, že řeknu světu, co jsem viděl v Osvětimi, v naději, že by se svět jednou mohl stát jiným, ale svět se nestal jiným a svět nechtěl o Osvětimi nic slyšet. Teprve mnohem později jsem opravdu porozuměl, co je smyslem utrpení. Utrpení má totiž smysl tehdy, staneš-li se sám jiným.“ (FRANKL, V. E. *Vůle ke smyslu*, Brno 1994, s. 168–169.)

zcela rozpadl. Nyní Jób nemá nic a nic si už nenárokuje,“ vykládá J. Beneš k Jb 42,2–6 a následně činí pojitko mezi biblickou postavou Jóba a posluchačem Jóbova příběhu: „Jednou z nejpozoruhodnějších postav celého Jóbova příběhu je jeho vypravěč... Látka Jóbova příběhu není informativní a historické povahy, a **posluchač** není pouhý divák tohoto příběhu. Vše, co vypravěč v Jóbově příběhu vypráví, je o Bohu a pro posluchače... Při vyprávění totiž už víme, jak to s Jóbem dopadlo. Ale jak to dopadne s posluchačem, nevíme. Proto vypravěč vyprávěním příběhu záměrně a cíleně konfrontuje posluchače s Bohem prostřednictvím jednajících postav... Posluchač jakoby se díval na věci z perspektivy Boha (snad aby se do Boha vžil?), a tím byl konfrontován s ne zcela obvyklým (příjemným) poznáním, které může být nad jeho síly... To je zřejmě cílem vyprávění Jóbova příběhu... On má k něčemu dorůst, dozrát, a podobně jako Jób zažít proměnu (jakési osvícení)..., má se mu (stejně jako se to stalo Jóbovi a patrně i přátelům) rozbít dosavadní, tj. přehledný a mechanický (předmětný), obraz Boha. Proto musí posluchač vědět víc než jednající postavy, aby všechnu hrůzu Jóbova zápasu nejen pochopil, ale také ji prožil.“³⁷¹ Způsob, jakým J. Beneš Jóbův příběhu naslouchá, je hluboce inspirativní. Tímto způsobem naslouchání se literární postavy přenášejí do reálného života, jsme jimi strženi. A naopak máme někdy sklon budovat svůj život jako biblickou postavu (situovat se do role Jóba), popřípadě jako román.³⁷² Najít společný příběh znamená sdílet osud, lze tak získat důležitý odstup od vlastního života (příběhu), byť jen na chvíli, či vnitřně se zorientovat a spoluvytvářet svět s vnitřní soudržností (každý může být Jóbem).

V tomto se lze opřít rovněž o U. Eca, podle kterého literární postava plní tutéž funkci jako hry: „Hraním se děti učí žít, protože napodobují situace, do nichž se mohou dostat jako dospělí. A právě prostřednictvím fikce cvičíme my dospělí svoji schopnost uspořádat naši minulou a současnou zkušenost.“³⁷³ Sám bych ještě zdůraznil: A právě prostřednictvím literárních postav (skutečných

³⁷¹ BENEŠ, J. Tvář Boha. Bůh v knize Jób aneb nad Kubáčovým zprubováním víry. In BENEŠ, J. (ed.) *Otevřené dveře*, Brno 2010, s. 284–285.

³⁷² Srv. ECO, U. Smyšlené Protokoly. In ECO, U. *Šest procházek literárními lesy*, Olomouc 1997, s. 157–189.

³⁷³ Tamtéž, s. 175.

i neskutečných) kultivujeme my dospělí svoji schopnost uspořádat naši minulou a současnou zkušenost, odpověď i otázku...

Proč Jób přestane proti nebi vrhat kameny? (Jb 42,1–6) Jelikož v Jóbově příběhu nejde o osvětlení tajemství utrpení, ale o to, zda Jób navzdory všem životním událostem (jakkoli krutým a bolestným), zůstane neodlučitelně s Bohem. J. Heller uvádí: „Naříkal a bědoval, nenesl svůj úděl vyrovnaně a netečně, ale nakonec se pokořil a nevzepřel. A právě v tom okamžiku se hráze prolomily a setkal se s Bohem. Ale pokusme se to říct ještě prostě a zřetelně: Orat s ďáblem znamená přijímat vše, co nás potkává, všecku bídu svou i celého světa tak, aby nás to přibližovalo Bohu. Pak té bídy ďábel nemůže použít podle svého plánu a ve svůj prospěch. Protože jeho cílem je oddělit nás od Boha.“³⁷⁴

Shrnutí: Jób je popsán deseti vlastnostmi (atributy), jež prozrazují, že jde o mimořádného člověka Bohem kultivovaného, Boha reprezentujícího, ba Bohu podobného. Přesto je Jóbova „duše“ vydána satanovi („nepříteli“) samotným Bohem. Nejvýraznější důraz je položen na identifikaci Jóba s obětí. Jako „oběť živá“ je vsutku jakoby obětován – náboženským názorům svého kulturního prostředí (svých přátel). Obětován proč? Obětován za jakým účelem? Je obětí, která má být prostředkem proměny posluchače Jóbova příběhu, jeho představ o Bohu. Jóbova „oběť živá“ může být pro posluchače setkáním s Bohem ve zcela nepředvídatelné, naprosto neočekávatelné perspektivě – Bůh Hospodin nese tvář toho, který je obklopen nepřítelstvím. Jób věří v Boha proti Bohu (lidských představ), nepřestává po Bohu tápat a navzdory utrpení je schopen pokračovat ve svém nepokračovatelném životě.

2.2.1 Role satanova

Celé drama rozehrává Hospodin: „I řekl Hospodin Satanovi: „Spatřil-lis služebníka mého Joba, že...““ (Kraličtí, Jb 1,8; 2,3).

Z jakých důvodů Hospodin na Jóba upozorňuje? Proč provokuje „šmejdícího“ kata, satana? (Jb 1,7) Kdo je satan? Podle K. Sidona satan (hebr. שָׂטָן – *sátán*) jest

³⁷⁴ HELLER, J. *Jak orat s čertem?*, Praha 2005, s. 155.

„žalobcem, což je jeho funkce... Žalobce namítá, že je ... snadné být spravedlivý, když mu nic nechybí.“³⁷⁵ M. Balabán je téhož názoru: „Satan tu hraje roli jakéhosi prokurátora, ne-li ‚ministra zahraničí‘. Satan chce svého Šéfa přesvědčit, že nezištná víra mezi lidmi neexistuje, že Hospodin trpí ‚humanistickými iluzemi‘.“³⁷⁶ C. G. Jung se pozastavuje nad Boží shovívavostí vůči satanovi: „Je to sám Jahve, jenž zatemňuje svůj vlastní úrdek a postrádá vhled, respektive rozvahu. ... Jób není nic víc než vnější podnět k vnitrobožskému střetnutí“; „...Jahve se dal satanem přemluvit. Tuto slabost si však jasně neuvědomuje, neboť jedná s podivuhodnou tolerancí a ohledem.“³⁷⁷

Náhrada (ekvivalent) za hebrejské slovo *sátán* je řecké *diabolos*,³⁷⁸ etymologie jest tato: „*balein* je házet (proto máme slovo balón, kterým se hází), *dia* znamená, že se hází po někom. *Diabolos* je tedy ten, co se schová za bukem, v příhodné chvíli vezme plnou hrst bláta a mrští jím po tom, komu chce ublížit.“³⁷⁹ Člověk je tedy zasažen zlem tak, jako potřísní bahno po zásahu hliněnou koulí, vrženou kýmisi nezpozorovaným z úkrytu – oběť neví, odkud zlo „přišlo“, nezná jeho příčinu, nemá příležitost se mu bránit (příčina, viník je schován za bukem). Tato analogie velmi trefně popisuje Jóbovu situaci.

Již na počátku svých výkladů Gn 22 propojují rabínské autority Abrahamovu cestu do země Mórija s knihou Jób. Jak už bylo uvedeno v babylónském Talmudu³⁸⁰, rabínské autority se ohledně Gn 22,1 „ptají, jaká slova (události) předcházela příběhu dvou praotců. R. Jochanan jménem R. Josse ben Zimri usuzuje, že předcházející slova byla satanova. Následující rozhovor se satanem je svým obsahem ne nepodobný Jb 1,9–12 a Jub 17,16. ...čtvrtý oddíl Sanhedrin 89b cituje Jóba 3x (4,2–5; 4,6 a 4,7)... Satan v podání R. Jochanana je

³⁷⁵ SIDON, K. Úvahy nad knihou Jób. *Zpravodaj SKŽ*, 2001/5761, č. 43, s. 8.

³⁷⁶ BALABÁN, M. Hospodinovy odpovědi Jóbovi **יְהוָה**. *Zpravodaj SKŽ*, 2001/5761, č. 43, s. 11.

³⁷⁷ JUNG, C. G. Odpověď na Joba. In. JUNG, C. G. *Výbor z díla IV., Obraz člověka a obraz Boha*, Brno 2001, s. 303.

³⁷⁸ Septuaginta na místo „satan“ užívá „diabolos“, srv. Jb 1.–2. kapitola.

³⁷⁹ HELLER J., *Na čem mi záleží*, Praha 2009, s. 201–202.

³⁸⁰ Čtvrtý oddíl, Nezikim, čtvrtý traktát Sanhedrin 89b.

žalobcem.³⁸¹ Bůh se nechá v rabínských výkladech ke zkoušce Abrahama vyprovokovat: „Řekl satan Hospodinovi: ‚Svatý‘, budiž mu vzdána chvála: ‚Pane světa, tomuto starci jsi milostivě udělil sto let života. On ti však neobětoval ze své hostiny ani jednu hrdličku nebo holoubě. Všechno dělal jen pro svého syna.‘ (Řekl mu Hospodin) ‚Jestliže bych mu řekl: zabij přede mnou svého syna, on by jej okamžitě zabil.‘ (Poté Hospodin zkoušel Abrahama).³⁸² (Srv. Jub 17,16 a Jb 1,11.)

J. S. Trojan si povšiml, že ve Starém zákoně Satan vystupuje buď jako historická, či jako mythologická postava: „Tato dvojí okolnost ... naznačuje, že uvnitř SZ samého jsou dvě významové linie: historická a mythická. Kraličtí svým překladem tuto dvojznačnost respektují, neboť teprve v jobovském prologu a v Za 3,1.2 překládají satan, zatímco jinde ... jako: nepřítel, protivník apod. ... Všechny výskyty termínu SÁTÁN v SZ ... nabízejí přes různost konkrétní obsahové náplně jeden společný rys: sátán ... vymezuje oblast protivenství, odporu, nepřátelství, tlaku, žalování, nesnází, pomluvy a neshody...“³⁸³

M. Balabán si rovněž povšiml jakési podvojnosti satana v Bibli: „Starozákonní **satan** není původně (na rozdíl od biblického písemnictví poexilního) nějaká nadzemská (,nebeská‘) bytost (srov. Satana v prologu knihy Jób), není to vlastní jméno, nýbrž ,ten, kdo odporuje Boží vůli. S. Daněk³⁸⁴ připomíná v této souvislosti ,satana‘ daného Pavlovi, aby ,se nepovyšoval‘ (2K 12,7 a Nu 22,22), kde se mluví o andělu Hospodinově, který se má postavit do cesty Bileámovi, ...doslova ... ,aby mu byl satanem‘ (hebr.: **LESÁTÁN**; kořene שטן použito tu ve slovesném tvaru³⁸⁵). Ne tedy nadzemský osobnostní Pekelník (srov. Lucifer), nýbrž ten či onen ,odporující‘, ,satanující‘; ..jedná se o odpor proti vůli

³⁸¹ ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha 1997, s. 57–58.

³⁸² Tamtéž, s. 59, poznámka pod čarou č. 117. Z *Babylónského Talmudu* přel. F. Čapek.

³⁸³ TROJAN, J. S. Několik poznámek k demythologisaci SATAN v jobovském prologu. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1957, č. 1, s. 1.

³⁸⁴ DANĚK, S. Požehnání Boží. In *Kurs pro učitele nedělních škol v Praze, příloha I.*, cykl., Praha 1943, str. 21. (Poznámka pod čarou M. Balabána.)

³⁸⁵ Buber – Rosenzweig překládají: als Hinderer. (Poznámka pod čarou M. Balabána.)

Boží...³⁸⁶

Pro J. Hellera satan představuje „spiknutí zlých sil... Satan שַׁטָּן – česky přibližně SOK – Boží i lidský. Jób ... jako ne-Izraelec je ... vydán lidské, nikoli Boží moudrosti. Izraelci byli ... vyzbrojeni do boje s Nepřítelem – Satanem i se vší nesmyslností života, která vede do zoufalství (viz. S. Kierkegaard: *Krankheit zum Tode*) není jen hřích sám o sobě, ale především zoufalství, v němž se člověk odděluje od Boha. Satanovi nestačí, když jsme (jen!) hříšní, to nám může Bůh odpustit a vrátit si nás pokáním k sobě, Satan potřebuje, abychom se v zoufalství (nad hříchem ať už svým, či všeho světa) odvrátili od Boha do zoufalství. O to se pokouší u Jóba. Naopak לֹא אֵשֶׁת = ‚bojuje Bůh‘ je ten, v němž a jímž bojuje Bůh sám. Jak bojuje? Tím, že mu zjevuje smysl života. A to nejzřetelněji v tom, čemu říkáme ‚CESTA BERÁNKOVA‘. Jde samozřejmě o úděl velikonočního beránka (i Beránka). Jeho život je smysluplný, i když trpí, protože trpí pro druhé. Sdílením utrpení překračuje sobectví... Jób ovšem – lidsky a pochopitelně – je zajat svým trápením tak, že z něho k Beránku a k vlastnímu tajemství Izraele nemůže dohlédnout. A právě proto je ohrožen, proto je Jóbem – Ohroženým.“³⁸⁷

J. Beneš na otázku: Kdo je satan? Odpovídá: „Toto slovo je odvozeno od slovesa ‚zabraňovat‘, takže bychom mohli říci, že je to někdo, kdo někomu v něčem brání. Zajímavé je, že satan má přístup k Bohu, ba dokonce s ním Bůh zapřádá rozhovor... Podle satana se Jób Boha bojí pouze proto, že z něho má užitek... Na tato obvinění zpochybňující Jóbovu motivaci k bezúhonnému životu nelze vlastně reagovat, neboť jakýkoli pokus o obranu by nepřímou potvrdil jejich pravdivost. Pokud se však napadený nebrání, dává tím svému žalobci za pravdu také. Zde se hlavní obviněný, Jób, ani bránit nemůže, protože vše se děje za jeho zády a o ničem neví... Jelikož Jób nevěděl, že na něj udeřil satan, přijímá všechny

³⁸⁶ BALABÁN, M. *Hebrejské myšlení*, Praha 1993, s. 14.

³⁸⁷ HELLER, J. Jób – tajemství utrpení. *Zpravodaj SKŽ*, r. 2001/5761, č. 43, s. 15. Jinde J. Heller ještě dořekne: „Děblovi nejde o to, abychom trpěli, nýbrž abychom se obrátili k Bohu zády. Vzpomeňte si na Ukřižovaného, on neříká: ‚On mě opustil,‘ nýbrž: ‚Tys mě opustil. Proč?‘ To je přesně naše situace. S Pánem Bohem se můžeme hádat (já to dělám dost často), můžeme mu leccos vyčítat (to dělám taky dost často), ale nesmíme se od něho odvrátit.“ (HELLER J., *Na čem*

události z ruky Hospodinovy. S existencí satana vůbec nepočítá a vlastně ji ke svému životu ani nepotřebuje. Pro něj je totiž partnerem v životě pouze Bůh.³⁸⁸

Vraťme se ke dvěma vysloveným otázkám: Z jakých důvodů Hospodin na Jóba upozorňuje? Proč provokuje „šmejdicího“ kata, satana? Zřejmě také proto, že sám Hospodin trpí nepřátelstvím. Totiž jóbovské drama vypravuje: „Jednoho pak dne, když přišli synové Boží, aby se postavili před Hospodinem; přišel mezi ně i satan“ (ČEP Jb 1,6; 2,1). Sloveso „předstoupit“ má ve Starém zákoně také význam: klást odpor (Jb 33,5), obstát (Dt 7,24), vydržet (Dt 9,2), konkurovat (Dt 11,25), nepřátelsky se formovat (1S 17,6), vyzývavě se postavit (Ex 9,13). Docházíme k závěru: Hospodin je možná ten, který trpí nepřátelstvím. Tuto informaci Jób neví, pouze čtenář. Jisté je, že Hospodin potřebuje Jóba živého. Zakazuje satanovi Jóba zlikvidovat (Jb 2,6) a tuto hranici si kat překročit nedovolil. Bůh potřebuje, aby Jób zápasil a svědčil, nedovoluje mu zemřít. Samotný Jób odmítá smrt jako řešení bolesti. Byť toto řešení přichází od osoby milované, od ženy, která se po ztrátě dětí nedokáže dívat ještě na nemocného muže. Jób svou bolestnou tíseň nezakrývá. Lituje svého početí. Existence je mu nesnesitelná. Nevíme, kde bere sílu lpět na životě. Příliš bychom vstupovali do jeho soukromého zápasu. Závažná výpověď však zaznívá: Sílu nalézt lze. Tím ovšem nejsme zbaveni hloubky úzkosti, způsobené pocitem odloučenosti od Hospodina. Možná že od začátku vyprávění

o Jóbovi se odhaluje cosi podstatného o kněžské roli, přesněji o zástupném utrpení: „Je skutečně možné, že zaměřením satanovy pozornosti na Jóba ji Hospodin odvedl od jeho přátel, kteří tam byli jakýchkoli útoků ušetřeni,³⁸⁹ vysvětluje J. Beneš.

Shrnutí: Satan je dle biblického pojetí ten, kdo hází klacky pod nohy, ať již jako sočitel, pomluvač, nebo žalobník. Satan je zosobněním životu ničivých sil. Důsledky jeho činnosti jsou nepřátelství, neštěstí, utrpení i smrt. Důraz J. Hellera na Jóbův chybějící výhled k beránkovi (a obecně mnohdy chybějící každému, kdo

mi záleží, Praha 2009, s. 48.)

³⁸⁸ BENEŠ, J. *Nevystižitelný Bůh?*, Praha 2010, s. 94–95.

³⁸⁹ Tamtéž, s. 105.

se ocitl v roli „trpícího nepřátelstvím“) je cenný. Přístup Jóbových přátel (nikoli Jóba a Elihu) k otázce utrpení je poplatný starověké mezopotamské tradici, jak naznačuje následující kapitola.

2.2.2 Jób starověké Mezopotámie

M. Balabán výstižně formuluje: „Job je ‚ranami osudu‘ tlačěn k tomu, aby nahlédl, že vnější štěstí, pokoj a harmonie, jímž starověký člověk rozuměl jako ‚přízni bohů‘ není to **podstatné**. ‚Pres boží‘, jímž je Job svírán, stane se mu **záchranou**. Všechny nedotknutelné hodnoty jsou v ‚průběhu událostí/zkušeností‘ **detabuizovány**. Jobovi je **všechno vzato**. Staré jistoty padly. Konvenční moudrost zpuchřela... ‚Bůh je vždycky v právu‘..., člověku přísluší poslušně mlčet. Job však svým zápasem tuto teologii ... opouští: demontuje a destruuje ji. ... Job destruuje i svůj ‚postoj k Bohu‘“³⁹⁰ Jobova kniha patrně zaznamenává zápas náboženských představ o Bohu a významu (smyslu) utrpení. Jaké panovaly představy u sousedů Izraele?

1. **Text sumerské skladby** konvenčně zvané „Člověk a jeho bůh“ – „Job sumerský“: Dochované tabulky (psané okolo roku 1700 př. Kr.) jsou svým obsahem zřejmě mnohem starší. Proslulý sumerolog S. N. Kramer k této skladbě uvádí: „Sumerští myslitelé věřili a hlásali, že lidské neúspěchy jsou následek hříchů a neřestí a že žádný člověk není bez viny. Tvrdili, že není případu, kdy lidské utrpení by bylo nespravedlivé a nezasloužené... Vůdčí myšlenka našeho básníka tkví v tom, že v případech strádání a protivenství, bez ohledu na to, jak se jeví nespravedlivým, má trpící toliko jedinou správnou a účinnou pomoc, aby totiž nepřetržitě oslavoval svého boha a vydržel před ním v kvílení a nářku, dokud božstvo neobráť k prosebníkovi své milostivé oko. Toto božstvo je ‚osobním‘ bohem trpitele: je to božstvo, jež – podle ustáleného sumerského náboženského nazírání – jedná jako zástupce a ochránce člověka ve shromáždění bohů.“³⁹¹ „Neboť hlavní božstva mezopotamského pantheonu byla považována za příliš

³⁹⁰ BALABÁN, M. Job – Prometheus víry. *Křesťanská revue*, 1993, roč. LX, č. 4, s. 90.

³⁹¹ KRAMER, S. N. *Historie začíná v Sumeru*, Praha 1961, s. 137–138.

vzdálená a stojící stranou každodenních lidských starostí,³⁹² dodejme s J. Proseckým. Sumerský osobní bůh je podobný starým lidovým náboženským představám o osobním „andělíčku strážníčkovi“ a „přímluvci“ v našich kulturních kruzích. Sumerský „Jób“ je mužem spravedlivým, bohatým i moudrým. Náhle ho však postihla choroba a další neštěstí. Na své utrpení reaguje nářkem, v němž prosí boha o smilování i o změnu údělu. Bůh jeho prosby vyslyšel a utrpení pokorného muže proměnil v radost. Nejprve sumerská skladba vyzývá k ustavičnému velebení božstva. Pak nám básník představuje osobu zasaženou nemocí a neštěstím (texty graficky odlišují):³⁹³

*„Muž paži svou ke zločinu a špatnosti nepropůjčil,
... nemoc (a) bolestné soužení na něho...
... ,Osud³⁹⁴ ... k němu se přiblížil, bolestný ... zkalil ... pokrýl...
... ruku zlou na něho vložil, jak ... s ním zacházel.“*
(řádek 10–19)

Poté se trpící (spravedlivý) muž obrací se svým nářkem v modlitbách k božstvu:

*„Stále znovu's mi naděloval soužení.
Když do domu vstupuji, mám sklíčené nitro,
Já, muž, když na ulici vyhlížím, srdce mi buší.
...
Když všem lidem podíly (jejich) byly určovány, podílem mým bylo soužení.“*
(řádek 30–33 a 45)

Následuje pokorná prosba (bez vytýkání, bez reptání) o změnu údělu:

*„Bože můj, před tebe [předstoupit chci],
tobě chci povědět ... slovo mé je prosbou úpěnlivou.*

³⁹² PROSECKÝ, J. *Prameny moudrosti*, Praha 1995, s. 29.

³⁹³ Všechny citace sumerské skladby „Člověk a jeho bůh“ jsou použity z knihy: PROSECKÝ, J. *Prameny moudrosti*, Praha 1995, s. 30–33.

³⁹⁴ „Osud – sumersky *Namtar*, doslova ‚to, co je odříznuto, odděleno‘. Personifikovaný osud byl poslem a rádcem bohyně podsvětí Ereškigaly, byl pokládán za zlého a neúprosného posla smrti.“ (PROSECKÝ, J. *Prameny moudrosti*, Praha 1995, s. 30, poznámka pod čarou č. 1.)

Tobě to chci povědět, nad hořkostí své cesty před tebou chci bédovat... “

(řádek 56–58)

„Slzy, nářek, trýzeň, úzkost se mne zmocnily,

trápím se jak dítě, které jenom plakat umí.

„Osud“ ve svých rukou mne..., život můj se chystá odnést,

démon zlý v mé tělo pohroužil(?)... “

(řádek 70–73)

„Bože můj, tys můj rodný otec, [pozvedni(?)] mou tvář,

jak(?) nevinnou kravku ve slitování(?) ... nářek.

Jak dlouho ještě se mne nebudeš na nic ptát, všímat si mne nebudeš?“

(řádek 96–98)

V celém textu se nezpochybňuje oprávněnost lidského trápení s následujícím odůvodněním:

„,Nikdy se nevinné dítě matce nenarodilo,

... nevinní lidé odedávna nebyli.““

(řádek 102–103)

Nakonec se božstvo nad mužem smiluje a muže z utrpení vysvobodí.

2. Text akkadské verze „Člověk a jeho bůh“ – „Jób akkadský“

Akkadská verze textu „Člověk a jeho bůh“ pochází s největší pravděpodobností z období 1683–1647 př. Kr.³⁹⁵ Skladba je vlastně jakýmsi dialogem mezi člověkem postiženým neštěstím (trpícím spravedlivým) a „jeho bohem“. Ani zde čtenář nenalezne zmínku o tom, že by trpitel pokládal svůj bolestný úděl za nezasloužený či nespravedlivý. Jen se dotazuje boha, jakého hříchu se dopustil:

„,Pane můj, v duchu jsem (o tom) přemýšlel,

... v srdce (však) nevím, jakého hříchu jsem se dopustil.

...já ohavnosti vůči tobě?

...já zlou, zakázanou věc?““³⁹⁶

³⁹⁵ PROSECKÝ, J. *Prameny moudrosti*, Praha 1995, s. 34.

³⁹⁶ Tamtéž, s. 35.

(řádek 12–15)

V závěru skladby je trpícímu božstvem zaslíbena změna údělu, zdar a život pod ochranou shůry.

3. Ugaritský literární text „Nářek umírajícího“ – „Jób ugaritský“

Text pochází z období okolo roku 1300 př. Kr., ovšem může být kopií textu staršího (až poč. 2. pol. 2. tis. př. Kr.).³⁹⁷ Ugaritská skladba vykazuje úzkou podobu s monologem akkadské verze „trpícího spravedlivého“ (viz výše).

Text pojednává o člověku opuštěném bohy, který je svým okolím pokládán téměř za mrtvého. Trpitel zůstává bohu Mardukovi ve víře a odevzdání věrný, přičemž jako zachráněný svého boha opět velebí:³⁹⁸

„Dříve než pán mou hlavu pozvedl

(a) mně, mrtvému, daroval život,

dříve než Marduk,³⁹⁹ pán, mou hlavu pozvedl

(a) mně, mrtvému, daroval život,

jedl jsem jen málo chleba,

nápojem [byla mi] krev.

Přátelství(?) ... nezmocňuje se mne spánek,

[jsem vzhůru] celou noc.

...mne mé nitro, věštba(?) je pro mne neštěstím(?),

tratím se [od] nemoci, kterou chřadnu.

...jsou vyplašeny ...

mé slzy [jsou] mi stravou.“

(řádek 13–24)

„On mne srazil a (pak) se nade mnou smíloval,

on mne změnil k nepoznání a (pak) mne ‚svázal‘,

³⁹⁷ Srv. PROSECKÝ, J. *Prameny moudrosti*, Praha 1995, s. 38.

³⁹⁸ Obě statě jsou citovány podle: Prosecký, J.: *Prameny moudrosti*, Praha 1995, s. 39–40.

³⁹⁹ „Marduk – hlavní bůh města Babylónu. K rozkvětu jeho kultu a vzrůstu jeho významu došlo v období ... 19.–16. stol. př. Kr.“ (PROSECKÝ, J. *Prameny moudrosti*, Praha 1995, s. 39, poznámka pod čarou č. 2.)

*on mne zlomil a (pak) mne vyprostil,
on mne rozdrtil a (pak) mne dal do hromady,
on mne rozsypal a (pak) mne sesbíral,
on mne odhodil a (pak) mne pozvedl.
Z tlamy smrti mne vyrval,
z podsvětí mne nechal vyjít.“*

(řádek 34–41)

Při zhodnocení porovnání mezopotamských textů s hebrejskou Biblií, s jejím přístupem k utrpení, se lze opřít o Benedikta XVI. (J. Ratzingera): „Jak jsou pro nás Jób a Kazatel doklady krize, za níž lze tušit rozsah otřesů, které s sebou přinesly zhroucení doposud platných věroučných a životních moudrostí, tak byly učiněny ze zkušenosti prorocké a zcela osobní zbožnosti průlomy do nového, jež dokázaly víru přes tuto krizi přenést. První velký nápor přišel z bolestné zkušenosti exilu, v písních o služebníkovi Božím u Deuteroizaiáše. Nemoc, smrt a zavržení jsou chápány jako zástupné utrpení, a tím se smrti dostalo nového, pozitivního obsahu: smrt a upadnutí do nemoci nejsou jednoduše vypočítaným trestem za hřích, nýbrž mohou být cestou toho, kdo patří Bohu, který svým utrpením otevírá pro druhé život a jako trpící se stává jejich zachráncem. Utrpení kvůli Bohu a pro ostatní lidi může být nejvyšším způsobem, jak zpřítomnit Boha a vstoupit do služby životu. Nemoc a smrt už nejsou hranicí, kde je člověk neúčinný a beze smyslu ... nýbrž stávají se novou možností člověka, kde může učinit a být víc než ve svaté válce a v kultovní službě chrámu...“⁴⁰⁰

Benedikt XVI. nachází překvapivou paralelu: „Podstata leží hlouběji: ve zkušenosti, že sounáležitost s Bohem je životem, který přesahuje smrt. Fakt, že k tomuto názoru, který vznikl v utrpení víry, existuje vnitřní paralela, tak jak ji uvádí Platon ve zkušenosti Sokrata umírajícího pro spravedlnost, byl pojetím mezi myšlením bible a myšlením tehdejší platonské filozofie, a tak umožnil střetávání tradic.“⁴⁰¹

⁴⁰⁰ BENEDIKT XVI. *Eschatologie*, Brno 2008, s. 59–60.

⁴⁰¹ Tamtéž, s. 63.

Shrnutí: Pro „Joba“ staré Mezopotámie je charakteristický určitý scénář: „spravedlivý muž“ je bohy postižen všemožným neštěstím – trpitel svůj úděl v pokoře přijímá jako zasloužený – v nářku se obrací k božstvu s prosbou o záchranu – modlitba je vyslyšena a věrný vyznavač je z utrpení vysvobozen. Právě tento přístup je patrný u Jóbových přátel (Elífaz, Bildat, Sófar, nikoli Elihu). Pročteme-li vedle Jóba biblického a mezopotamského též egyptský text ze Střední říše (tj. 2180–1994 př. Kr.) nazvaný F. Lexou „Rozmluva člověka odhodlávajícího se k sebevraždě s jeho duší“,⁴⁰² rozpoznáme, že lidské prožívání bolesti, trápení i hrůzy z temných stánek bytí se za čtyři tisíce let nezměnilo. Otázky zůstaly. Mění se jen odpovědi a mění se též postoje k životním dramatům a tragédiím. (Drama pojednává o utrpení, jež má svůj smysl, tragédie tento smysl postrádá.) Biblické pojetí shledává v utrpení, nemoci či umírání možnost realizace víry Bohu, sblížení se s Kristem i s člověkem.

⁴⁰² V jiném vydání je text nadepsán „Konec muže zklamaného životem“, Z. Žába text nazval „Dialog zoufalce s jeho duchem“. V zachovaném textu jakýsi muž myslí na smrt jako na vykoupení, útěchou mu je naděje na posmrtný život. Jeho duše však oponuje, že jeho naděje jsou klamné. Muž se však své víry v blaženost na onom světě nevzdá a duše mu dokonce slíbí, že se po smrti od něj nevzdálí:

„Byl jsem dobrý a spravedlivý a konal jsem vždycky jen to, co chválí lidé a co líbí se bohům. Sytil jsem hladové, napájel jsem žíznivé, odíval jsem nahé a převážel jsem přes Nil ty, kteří neměli plavidla. Byl jsem manželem vdovám a otcem sirotkům, dával jsem oběti bohům i duchům zemřelých, nikomu jsem neublížil a nikdo neplakal mou vinou.

Měl jsem manželku i dívky a dům, v němž byla hojnost všeho, čeho jsem potřeboval a z čeho se radovalo mé srdce. Měl jsem také hojnost přátel, jimž jsem prokázal mnoho dobra.

Ale zlý osud oloupil mě o všechno. Byl jsem oloupen o všechno můj majetek, manželka i dívky mi zemřely a moji přátelé mě opustili. Lidé, vidouce to všechno, řekli: „Jistě tento muž dopustil se zlých činů proti lidem i proti bohům, že ho stihlo toto zlé neštěstí!“ A ponechali mě bez pomoci.

I řekl jsem si ve svém srdci: „Nemám manželky ani dítek a nemám majetku. Všichni přátelé mě opustili, nikdo nezůstal u mne kromě mé duše. Není-li lépe zemřít, nežli žít takto v bídě na tomto světě? Pojď, má duše, odejdeme spolu z tohoto světa!“

Má duše mi řekla: „Zle se mnou nakládáš, když mě nutíš, abych odešla z tohoto světa. Jsem spoutána ve tvém těle a chci žít v něm na této zemi! Nemluv se mnou a nenuť mě, abych odešla s tebou do podzemí! Odejdeš-li z tohoto světa, opustím tě a již nikdy mě nespátíš! Až dosud nemluvil jsi ty se mnou, dnes nebudu mluvit já s tebou!“ (LEXA, F. *Beletristická literatura staroegyptská*, Kladno: J. Šnajdr, 1923, s. 151–152; nebo od téhož autora: *Výbor ze starší literatury egyptské*, Praha: Šolc a Šimáček, 1947; lze čerpat i od ŽÁBA, Z. *Tesáno do kamene, psáno na papyrus*, Praha: Svoboda, 1968, s. 81–83.

3. „OBĚŤ ŽIVÁ“ V DÍLE F. M. DOSTOJEVSKÉHO

Téma „oběť živá“ (hluboce promyšlené) prosvítá tu a tam i v beletrii. Jako příklad jsem si zvolil dílo F. M. Dostojevského. Tato kapitola je zamýšlena jako ilustrace daného tématu, těžiště studie spočívá na práci s Písmem. Jde pouze o základní vhled do Dostojevského tvorby s předpokladem hlubšího zpracování v budoucnu. Zvolené hledisko přístupu je hledisko teologické.⁴⁰³ J. L. Hromádka (složitá to osobnost) zdůrazňoval vliv F. M. Dostojevského na teologii, z jeho knih (*Zločin a trest*, *Idiot*) vyčetl následující důraz: „Tam, kde je lidská bída nejhlubší, tam je přítomen Kristus reálně, aby pomohl... Kde všechna lidská moudrost končí, kde je člověk naprosto bezmocný, právě tam je přítomna pomocná ruka Ukřižovaného, aby pomohla... Jenom na okraji života může člověk poznat poslední reality lidského života, realitu démonských sil, zla a hříchu, ale také jedině zde může poznat realitu Pána, který nám chce pomoci.“⁴⁰⁴ N. A. Berďajev spatřuje význam Dostojevského při srovnání se L. N. Tolstojem v tomto: „Tolstoj celý život hledal Boha tak, jak ho hledá pohan, přírodní člověk, ve své přirozenosti Bohu vzdálený. Jeho mysl byla zaměstnána theologií a on sám byl velmi špatným teologem. Dostojevského ani tak netrápí problém Boha jako spíše problém člověka... Jeho mysl je zaměstnána antropologií, ne theologií... Dostojevský není teolog, ale k živému Bohu měl blíže než Tolstoj, Bůh se mu zjevuje v osudu člověka...“⁴⁰⁵ Současně Berďajev nepokládá Dostojevského za „akademického filosofa“: „Jeho intuitivní génus nacházel své vlastní cesty filosofování. Byl opravdovým filosofem, největším z ruských filosofů. ... Možná, že on se od filosofie naučil málo, ale mnohému ji může naučit...“⁴⁰⁶ Následující řádky pominou množství různorodých interpretací díla a osobnosti Dostojevského a budou se soustředit na samostatnou četbu některých jeho knih.

⁴⁰³ O F. M. Dostojevském lze psát z různých hledisek. Některá pojednání o něm jsou tendenční; např. R. Parolek by bezmála z Dostojevského učinil komunistu: PAROLEK, R. *F. M. Dostojevskij*, Praha: Orbis, 1964. Velice podnětná kniha rozebírající vývoj v Rusku po Dostojevském je: FIGES, O. *Lidská tragédie, Ruská revoluce 1891–1924*, Praha – Plzeň: Beta–Dobrovský & Ševčík, 2005. ISBN 80-86278-74-3 (Beta – Pavel Dobrovský). ISBN 80-7291-006-X (Jiří Ševčík).

⁴⁰⁴ HROMÁDKA, J. L. *Přelom v protestantské teologii, Fragment etiky*, Praha 1979, s. 43.

⁴⁰⁵ BERĎAJEV, N. A. *Dostojevského pojetí slova*, Praha 2000, s. 18.

Dostojevského román *Bratři Karamazovi* (1880) je inspirován scénami z vlastního života a zrcadlí Dostojevského hluboký zápas víry s rozumem: Jak může člověk věřit v Boha, když svět, který stvořil, je plný utrpení? Umírání malých dětí jako součást Božího plánu nedokázal akceptovat. „Když pracoval na *Bratřích Karamazových*, byly jeho poznámky plné historek se srdcervoucími komentáři o neuvěřitelných krutostech páchaných na dětech, o nichž se dočetl v soudobém tisku. Jeden z těchto pravdivých příběhů se s rozhovorem o Bohu objevil i v samotném románu. Pojednával o jakémsi generálovi, po jehož honícím psovi hodil na jeho statku nevolnický chlapec kámen a poranil ho.“⁴⁰⁷ Generál nechal chlapce chytit, před ostatními vesničany ho svlékl do naha a přes zoufalý křik matky nechal roztrhat psí smečkou.⁴⁰⁸

V románu se o příhodě zmiňuje Ivan, jeden ze tří Karamazových bratrů, racionální filozof, aby vysvětlil svému mladšímu bratru a klášternímu novici Aljošovi, proč nemůže uvěřit v Boží existenci, když jeho pravda přináší utrpení nevinných dětí.

„Tedy poslyš: mluvil jsem o dětech jenom proto, aby to bylo názornější. O ostatních lidských slzách, kterými je napojena celá země, od kůry až do středu – jsem neřekl ani slovo, schválně jsem zúžil svoje téma. (...) Bezpochyby jsou lidé sami vinni: byl jim dán ráj, jim se však zachtělo svobody, snesli oheň s nebes, dobře vědouce, že budou nešťastni, tak tedy proč jich litovat. (...) Poslyš: musíme-li všichni trpět, abychom v utrpení vykoupili věčnou harmonii, tak co s tím mají co dělat děti, řekni, prosím? (...) Chápu solidaritu v hříchu mezi lidmi, chápu solidaritu v pomstě, ale nechápu

⁴⁰⁶ BERĎAJEV, N. A. *Dostojevského pojetí slova*, Praha 2000, s. 24–25.

⁴⁰⁷ FIGES, O. *Natašin tanec*, Praha – Plzeň 2005, s. 288.

⁴⁰⁸ Pro úplnost uvedme další z Ivanových příkladů: Turek rozesměje kojence v rukou chvějící se matky, v témž okamžiku na ně namíří pistoli. Hošík se směje, vztahuje ručičky k pistoli a náhle Turek vystřelí. Jiný příběh se týká Richarda, jenž byl jakožto nemanželské šestileté dítě dán švýcarským pastevcům, ti s ním zacházejí jako s věcí, načež následkem toho již jako dospělý zabije a oloupí starce. Za svůj čin byl Richard odsouzen k popravě; před jejím vykonáním se obrátil na křesťanství; při popravě pastoři, soudci a dobročinné dámy křičí na Richarda: „Je to tvůj nejšťastnější den, neboť jdeš k Pánu! ... Umři v Pánu, neboť na tebe sestoupila milost! ... A tak tedy vytáhli bratra Richarda ... na guillotinu a usekli mu bratrsky hlavu za to, že na něho sestoupila milost.“ Třetí příběh vypráví o pětileté dívence, kterou matka i otec nenávidí. Tito dva lidé – vysoce postavení, vážení, vzdělaní a vychovaní – pětiletou dívku bili, kopali do ní, v mrazu ji zavírali na celou noc na záchod. Tvářičku jí namazali výkaly a donutili ji tyto výkaly jíst. Jedinou formou volání o pomoc byly dětské modlitbičky k „pánbíčkoví“, jenž vše dopustil a dle Ivana nezasáhl. (DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi – Díl II.*, Praha 1928, s. 45–52.)

solidaritu v hříchu s dětmi, a je-li pravda skutečně v tom, že děti jsou solidární s otci svými ve všech zločinech otců, pak tato pravda není z tohoto světa a je mi nepochopitelná.

Některý šibal třeba řekne, že beztoho dítě vyroste a zhřeší, ale vždyť ještě nevyrostlo a už v osmi letech je uštváno psy. Och, Aljošo, já se nerouhám! Chápu, jak se musí otrásti vesmír, až všechno na nebi i pod zemí splyne v jediný chvalozpěv a všechno, co žije a žilo, bude volati: ‚Spravedlivý jsi, Hospodine, neboť se zjevily cesty tvé!‘ Až se matka obejmě s trapičem, který roztrhal psy jejího syna, a všichni tři zvolají se slzami: ‚Spravedlivý jsi, Hospodine‘, pak ovšem nastane koruna poznání a všechno se zjeví.

Ale právě zde je pomlčka – právě na to nemohu uvěřit. (...) Vyšší harmonie (...) nestojí ani za jedinou slzičku jediného toho umučeného dítěte, (...) čím je vykoupíš? Což je to možné? Snad ne tím, že budou pomstěny? Ale co je mi do jejich pomsty, čím je mi peklo pro trapiče, co tu může napravit peklo, když už byly umučeny? A jaká je vůbec harmonie, je-li peklo: chci odpustit, chci objímat a nechci, aby bylo ještě dále utrpení. (...)

Posléze nechci, aby matka se objímala s trapičem, který uštvál její dítě. Nesmí mu odpustiti. Chce-li, nechť odpustí za sebe, nechť odpustí svému trapiči své bezměrné mateřské utrpení; ale nemá práva, aby odpustila utrpení svého uštvaného dítěte, nesmí odpustiti trapiči, i kdyby mu odpustilo dítě samo! A je-li tomu tak, že nesmí odpustit, kde je potom harmonie? Či jest na celém světě bytost, která by mohla a měla právo odpustit? Nechci harmonii, z lásky k lidstvu ji nechci. Raději chci zůstat s utrpeními nepomstěnými. Raději zůstanu při svém nepomstěném utrpení a při svém neuhašeném rozhorlení, i kdybych nebyl v právu. Příliš draze ocenili harmonii, takové vysoké vstupné je příliš na naši kapsu. (...) Neříkám, Aljošo, že nevěřím v boha, jenom mu s veškerou úctou vracím vstupenku.⁴⁰⁹

S Ivanovou argumentací i otázkami se v současném světě setkáváme a potýkáme také. Existuje rozumná odpověď na Ivanovy otázky a výhrady? V čem je možné s Ivanem souhlasit a kdy se již Hospodinův vyznavač musí vyhranit? Je utrpení dětí důkazem, pro nějž můžeme odsoudit Boha i Bibli? Co si počít s biblickými texty (např. Dt 19,21; Mt 5,39; Mt 5,43.44) v dané souvislosti?

Dostojevskij pocházel podle vlastních slov „ze zbožné ruské rodiny, kde jsme

⁴⁰⁹ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi – Díl II.*, Praha 1928, s. 54–56.

znali evangelium snad už od kolébky“.⁴¹⁰ Není divu, že vedl strastiplný boj o svou víru, jeho romány se dají interpretovat jako otevřený zápas mezi rozumem a vírou. Na Ivanovy námitky vůči Bohu, který nechává trpět malé děti, neexistuje žádná logická odpověď. Dostojevskij ten problém řeší „skokem víry“: „*Kdyby mi někdo dokázal, že se Kristus nachází mimo pravdu, a kdyby se skutečně ukázalo, že se pravda nachází mimo Krista, pak dám přednost Kristu*“,⁴¹¹ napsal v roce 1854. Dostojevského přilnutí ke Kristu dosvědčuje také jeho žena, když vzpomíná na poslední chvíle před smrtí svého milovaného manžela: „Víš, Aničko... já vím, že dneska umřu! Zapal svíčku, Aničko, a podej mi evangelium.“ To evangelium mu v Tobolku (kudy ho vedli do káznice) darovali ženy děkabristů... Otevřel Písmo a požádal mě, abych četla. Kniha se otevřela na vangeliu sv. Matouše: ‚Ale Jan velmi zbraňoval jemu, řka: Já mám od tebe křtěn býtí, a ty pak jdeš ke mně? O odpovídaje Ježíš, dí jemu: Nezbraňuj mi, neboť tak sluší na nás, abychom splnili všelikou spravedlnost.‘ ‚Slyšíš – ‚nezbraňuj mi‘ – to znamená, že umřu,‘ řekl muž a zavřel knihu... Pak mi řekl slova, která by jen málokterý muž mohl říci své ženě po čtrnáctiletém manželství: ‚Pamatuj, Aničko, že jsem tě vždy horoucně miloval a nikdy jsem ti nebyl nevěrný, dokonce ani v myšlenkách ne.‘⁴¹²

Rozhodující vliv na Dostojevského mělo vězení (román *Zločin a trest*, 1866) a zřejmě odtud definuje člověka „jako bytost, která si zvykne na všechno“.⁴¹³ V roce 1849 se Dostojevskij dostal do vězení za to, že předčítal dopis zakázaného Bělinského Gogolovi. Byl „odsouzen k smrti, ale na poslední chvíli, kdy už čekal na cvičišti na popravčí četu, dostali od cara milost. Dostojevského rozsudek byl změněn na čtyři roky nucených prací na Sibiři a další léta si musel odsloužit jako vojín v pluku umístěném v klíčovém místě Sibiře... ‚Když se to tak vezme‘, napsal svému bratru roku 1854, ‚nebyl to zas tak ztracený čas. Dozvěděl jsem se tu hodně ne-li o Rusku samém, pak tedy alespoň o jeho lidu, a to v takovém

⁴¹⁰ FIGES, O. *Natašin tanec*, Praha – Plzeň 2005, s. 288.

⁴¹¹ Tamtéž, s. 292.

⁴¹² DOSTOJEVSKÁ, A. G. *Život s Dostojevským*, Praha 1981, s. 278–279.

⁴¹³ FRANKL, V. E. *A přesto říci životu ano*, Kostelní Vydří (Karmelitánské nakladatelství) 2006, str. 28; nebo FRANKL, V. E. *Psychoterapie pro laiky*, Brno (Cesta) 1998, str. 33.

množství, které se dozvědělo jenom pár lidí.‘ ... Nejžalostnější stránkou, kterou popsal v *Zápiscích z mrtvého domu* (1862), byla propastná absence výčitek svědomí.⁴¹⁴

„Pravil jsem již, že jsem za několik let neviděl mezi těmito lidmi ani nejmenšího příznaku pokání, ani nejmenší lítostné myšlenky o zločinu a že většina jich uvnitř cítí se úplně nevinná. Je to jisto. Ovšem ješitnost, špatné příklady, junáctví, falešný stud jsou mnohdy toho příčinami. Z druhé strany kdo může říci, že probral hlubinu těchto zhynuvších srdcí a pročetl v nich to, co je tam skryto před celým světem? Však přece by bylo možno za tolik let aspoň něco zpozorovati, zachytiti, uloviti v těch srdcích, aspoň nějaký rys, který by svědčil o vnitřním stesku, o strádání. Ale toho nebylo, opravdu nebylo. Ano, zdá se, že postihnouti smysl zločinu nelze z daných, známých stanovisek a že filosofie zločinu jest poněkud obtížnější, než se za to má.“⁴¹⁵ Ve svém zjištění popsal Dostojevskij také hloubku bohatství a citů trestancovy duše:

„Duši a její rozvití těžko jest postaviti na určitou, společně srovnávací úroveň. Ba samo vzdělání v tomto případě nemůže být měřítkem. Já první jsem hotov dosvědčiti, že v nejnevzdělanějším, nejuhnětenějším prostředí, právě mezi těmito trpiteli jsem se setkal s rysy nejjemnějšího rozvoje duševního.“

V trestnici se často stávalo, že jsi znal člověka po několik let a myslil jsi o něm, že je to zvíře a ne člověk, a přezíral jsi ho. A najednou přijde náhodou chvíle, v níž duše jeho mimovolným vznětem odkrývá se na svém povrchu a vy v ní vidíte takové bohatství, cit, srdce, tak jasné porozumění jak vlastnímu, tak cizímu strádání, že se u vás takřka oči otvírají a v první chvíli ani nechcete věřiti tomu, co jste sami viděli a slyšeli. Stává se i opak: vzdělaní se shodnou druhdy s takovým barbarstvím, s takovým cynismem, že se vám hnusí a ať jste sebe lepší a sebe více předpojatí, nenajdete v svém srdci ani omluvy, ani ospravedlnění.“⁴¹⁶

Na Dostojevského rozpoznání mě upozornil O. Figes a svůj postřeh ještě rozvedl: „Uvěříme-li vlastním vzpomínkám Dostojevského, které později zaznamenal ve spisovatelových zápiscích, v době velikonoční se jakoby zázrakem dostavilo zjevení. Vězňové pili, prali se a karbanili a Dostojevskij si lehl stranou na svou

⁴¹⁴ FIGES, O. *Natašin tanec*, Praha – Plzeň 2005, s. 289.

⁴¹⁵ DOSTOJEVSKÝ, F. M. *Zápisky z mrtvého domu*, Praha 1927, s. 31–32.

⁴¹⁶ DOSTOJEVSKÝ, F. M. *Zápisky z mrtvého domu*, Praha 1927, s. 359–360.

pryčnu. Najednou se mu vybavil dávno zapomenutý incident z dětství. Když mu bylo devět, byl na rodinném sídle a jednoho srpnového dne se vydal sám do lesa. Najednou něco uslyšel, zdálo se mu, že kdosi křičí:

„Je tu vlk“ a vyděšeně vyběhl na nedaleké pole, kde se ho ujal jeden z otcových nevolníků, nevolník, rolník Marej, slitoval se nad chlapcem a pokusil se ho utěšit:

„Ty ses ale polekal, vid’?“ Pokyvoval hlavou. „To nic, můj milý. Takový hodný chlapec!“

Natáhl ruku a náhle mě pohladil po tváři.

„To nic, nemusíš mít strach. Pánbíček tě neopustí. Jenom se pokřižuj, chlapečku.“ Ale já jsem se pokřižovat nedokázal; koutky úst se mi třásly a nejspíš právě to na něj udělalo největší dojem. Tiše natáhl silný, od hlíny ušpiněný prst s černým nehem a jemně se dotkl mých třesoucích se rtů.

„Ale, ale,“ usmál se na mě širokým, téměř mateřským úsměvem, „propáníčka, to jsme se ale vyděsili. No tak, no tak, no tak.“

Při vzpomínce na tento ‚mateřský‘ akt laskavosti se jakoby švihnutím kouzelného proutku postoj Dostojevského vůči spoluvězňům změnil.

A tak když jsem slézal dolů z pryčny a rozhlížel jsem se kolem, vybavuji si, že jsem najednou pocítil, že se na tyto ubožáky dokážu dívat úplně jinými očima a že se najednou, snad nějakým zázrakem, ze srdce předchozí nenávist a vztek vytratily. Upřeně jsem zíral do obličejů, které jsem cestou potkával. Onen nepříjemný vesničan s vyholenou hlavou a cejchem na tváři, který opile vyřvával svou opileckou píseň, co když to byl onen Marej; vždyť kdopak mu koneckonců může nahlédnout do srdce?

Náhle se Dostojevskému začalo zdát, že všichni ruští vězňové mají v srdci malinké světýlko dobra ... viděl toto barbarství jako ‚nános‘ staletí útlaku.⁴¹⁷

Roku 1854 jej pustili a Dostojevskij se vrátil do Petěrburku. Od prostého lidu naslouchal víře jako těžišti života, víře, která dává sílu žít dál a snášet utrpení, v sibiřském vězení se poprvé dostal blízko k prostému ruskému lidu.⁴¹⁸ Dostojevskij kdysi řekl: „Bojím se jen jednoho: nebýt hoden svého utrpení.“⁴¹⁹ Také v odvaze žen, které své muže dobrovolně následovaly na Sibiř

⁴¹⁷ FIGES, O. *Natašin tanec*, Praha – Plzeň 2005, s. 289–291.

⁴¹⁸ Tamtéž, s. 293.

(Volkonského žena Marija), čerpá „**duchovní schopnost trpět**. Právě z tohoto důvodu cítili vesničané onu přirozenou něhu vůči slabým a chudým, dokonce i ke zločincům, a na jejich cestě na Sibiř jim podstrkovali jídlo a šaty. Podobné slitování vysvětloval Dostojevskij tím, že vesničané mají „**křesťanský pocit společné viny a odpovědnosti vůči svým bližním**“.⁴²⁰ To je centrem Bratrů Karamazových, v nichž Dostojevskij líčí zřejmě vlastní „osvícení“:

Dmitrij Karamazov, zhýralý armádní důstojník, prohlédne a začne se kát za to, že se provinil společenskou privilegovaností. I kdyby ho odsoudili na Sibiř za otcovraždu, kterou nespáchal, nepokouší se očistit, přijímá trest a smývá tím viny ostatních lidí i svou. Osvícení přichází ke Dmitriji ve snu. Při výslechu před projednáváním jeho případu upadne do spánku a ocitne se ve venkovské osadě. Nedokáže si vysvětlit, proč jsou její obyvatelé tak chudí, vyzáblí, zubožení, proč matka nedává jíst svému ustavičně plačícímu dítěti. Zjevené utrpení vede následně k probuzení svědomí. Ze snu se Dmitrij probudí jako jiný člověk, obličej mu září radostí, má pocit, že se mu změnilo srdce, a vyjadřuje účast se svými bližními. Ví, že se vraždou svého otce neprovinil, ale na druhé straně cítí vinu za utrpení vesničanů, svých nevolníků:

„Proč to děťátko ubohé? Pro dítě teď půjdu na Sibiř, nezabil jsem, ale přece musím jít na Sibiř! (...) A co je mi po tom, budu-li v dolech otloukat kladivem dvanáct let rudu, – toho se vůbec nebojím, ale mám hrůzu teď z jiné věci: abych neztratil nově narozeného člověka!

Je přece možno nalézt i tam v dolech pod zemí vedle sebe právě v takovém trestanci a vrahovi lidské srdce a sejít se s ním, protože i tam je možno žít a milovat a trpět! Je možno obrodit a vzkřísit v tom trestanci mrtvé srdce. Je možno po léta dobývat a posléze dobýt ze šachty na světlo už duši vznešenou, trpitelské vědomí, obrodit anděla, vzkřísit hrdinu! A vždyť je jich mnoho a všichni jsme za ně vinni.

Proč se mi tenkrát zdálo o děťátku v takovém okamžiku? Proč je ubohé děťátko? Bylo to pro mne v onu chvíli proroctvím! Pro děťátko také půjdu. Protože jsme vinni všichni za všechny. Za všechna děťátka, protože jsou zde malé děti i veliké děti. Všichni jsou

⁴¹⁹ FRANKL, V. E. *A přesto říci životu ano*, Kostelní Vydří 2006, str. 78.

⁴²⁰ FIGES, O. *Natašín tanec*, Praha – Plzeň 2005, s. 294.

*děťátka. Za všechny půjdu, protože někdo musí jít za všechny. Nezabil jsem otce, ale musím jít. Přijímám!*⁴²¹

Sám Dostojevskij našel odpověď – lidský postoj – tváří v tvář krutostem a ztvárnil je v Dmitriji Karamazovi, ve zhýralém armádním důstojníkovi, jenž prohlédne a začne se kát za to, že se provinil společenskou privilegovaností. I kdyby ho odsoudili na Sibiř za otcovraždu, kterou nespáchal, nepokouší se očistit a smývá tím viny ostatních lidí i svou.

Ještě si zaslouží (alespoň letmé povšimnutí) Dostojevského *Velký inkvizitor* (dle mého jeden z nejpozoruhodnějších komentářů pokušení Ježíše Krista): Ivan Karamazov vypráví svému bratru Aljošovi smyšlený příběh. Děj se odehrává ve Španělsku patnáctého století, v městě Sellvile, v nejhroznější době inkvizice. Právě bylo spáleno kardinálem, Velkým inkvizitorem, téměř sto kacířů, a to za přítomnosti krále, dvora, kardinálů, rytířů, překrásných dvorních dam i za přítomnosti ohromného davu obyvatel Sellvily. Když tu se nepozorovaně objevil v téže lidské podobě, ve které chodil tři léta mezi lidmi před patnácti staletími. Lid Ho poznává a sbíhá se k Němu. Uzdraví slepého starce a na schodišti sellvilské katedrály vzkřísí sedmiletou holčičku. Velký inkvizitor, bezmála devadesátiletý stařec, vše viděl, načež Ho nechává uvrhnout do žaláře. Sám Velký inkvizitor v nočních hodinách vězně vyhledá a pronese dlouhý monolog. A nyní bych rád upozornil na Dostojevského postřeh, který ve svém díle rozpracoval zakladatel logoterapie V. E. Frankl:

„...Dáš chléb a člověk se před tebou pokloní ... ovládne-li v téže době kdosi jeho svědomí kromě tebe, – och, pak dokonce opovrhne tvým chlebem a půjde za tím, kdo přelstil jeho svědomí. V tom jsi měl pravdu. Neboť tajemství lidské bytosti není v tom, aby člověk jenom žil, nýbrž v tom, proč by žil.⁴²² ...místo toho, abys ovládl svobodu lidí,

⁴²¹ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi – Díl III.*, Praha 1928, s. 279, 312–313.

⁴²² V. E. Frankl nachází totožné východisko: „Heslo, pod nímž nutně probíhala všechna psychoterapeutická a psychohygienická péče o vězně, vyjádřil nejtrefněji Nietzsche: ‚Kdo má ve svém životě nějaké proč, ten snese i každé jak.‘ Bylo tedy třeba upamatovávat vězně, kdykoliv se k tomu naskytla příležitost, na ‚proč‘ jejich života, na jejich životní cíl, a tím dosáhnout toho, že pak, vnitřně zoceleni, dovedli čelit i onomu hrůznému ‚jak‘ přítomné situace, oněm hrůzám koncentračního tábora.“ Tímto „proč“ mohl být podle Frankla nějaký cíl či milovaná osoba: „Člověk, který si uvědomí tuto zodpovědnost vůči svému dílu nebo vůči čekajícímu milujícímu člověku, ten už nikdy nebude s to svůj život odhodit. Zná totiž ono ‚proč‘ své existence, proto

ty jim ji ještě zvětšuješ! Ty jsi zapomněl, že spokojenost a dokonce smrt je člověku dražší než svobodný výběr poznání dobra a zla? Nic není pro člověka klamnějšího než svoboda jeho svědomí, ale není také nic trýznivějšího. A hle, tys místo pevných zásad k utišení lidského svědomí jednou provždy ... přišel za ně dát svůj život! Svůj! Místo abys přemohl, rozmnožil jsi a zatížil mukami duševní panství člověka na věky...“

Shrnutí: Dostojevskij byl hluboký znalec lidské duše, její bídy i bohatství, síly i slabosti. Jako spisovatel prokázal ve své tvorbě sílu volby, když v člověku hledá dobro a na ně se soustředí. Před nejneúnosnějšími otázkami ohledně utrpení, násilí či zla neutíká. Jeho odpovědí je víra v Krista i v člověka. Ta se zřejmě zakládá na přesvědčení ve smysluplnost statečného nesení osobní bolesti i bolesti světa.

snad unese i každé ‚jak‘.“ Ostatně sám Frankl Dostojevského cituje a rozvíjí vlastními úvahy: „Dostojevský kdysi řekl: ‚Bojím se jen jednoho: nebýt hoden svého utrpení.‘ ... Tato slova ... vydávala svědectví o poslední, nezadatelné, vnitřní svobodě člověka, o níž šlo... Podalí důkaz toho, že opravdové utrpení je ‚práce‘, vnitřní výkon. Duchovní svoboda člověka, kterou mu nelze až do posledního dechu vzít, mu až do posledního dechu dává příležitost uspořádat svůj život smysluplně... Podle toho, zda člověk zůstane odvážný, statečný, důstojný a nesobecký, anebo zda v krajně přiosťřeném boji o přežití zapomene na své lidství a stane se plně tím stádním zvířetem, které nám připomněla psychologie lágrového vězně: podle toho člověk uskutečnil nebo promarnil ty hodnotové možnosti, které mu poskytla jeho bolestná situace a jeho těžký osud, a podle toho byl ‚tohoto utrpení hoden‘ nebo ne.“ (FRANKL, V. E. *A přesto říci životu ano*, Kostelní Vydří 2006, s. 88, 92, 78–79. Posledním ‚proč‘ může být Bůh. Bez Boha totiž platí, co říká Ivan v Dostojevského *Bratřech Karamazových*: „Všechno je dovoleno.“

ZÁVĚR

Oddaná víra Bohu pro Jeho božskost, Abrahamova i Jóbova, uniká jakémukoli pokusu o její zmocnění se. Taktéž se vymyká lidské snaze porozumět – ve smyslu mít „v kapse“, mít Boha Hospodina „přečteného“. Nejpřiměřenější přístup (vztah) člověka k Bohu je, dle mého, víra, kterou probouzí a formuje oslovení Boží. Běží o víru, jejíž praktický projev je patrný v bytí neseném osobním postojem či polohou života – „oběť živá“.

Lidský úděl jakožto oběť živá lze popsat příběhy, nelze vystihnout formulací či součtem činů nebo určitého nejednání. Oba příběhy, Abrahamův (Gn 22) i Jóbův, se stále do lidských dějin vracejí, stále ožívají prostřednictvím jednání Hospodinových svědků. Z jakých důvodů nepřestávají generace hledajících oslovovat? Abraham navzdory prožitě hrůze z Božího příkazu i samotě sestupuje z hory a brzy myslí na Izákovu nevěstu, ba sám se ožení. Tudíž zůstává soustředěn na budoucnost, na život. Předně setrval otevřený vůči (možnému) Božímu mluvení. Jób navzdory prožitě hrůze z Boha, osobní tragédii i drásavé odcizenosti rodiny a přátel svou rodinu uvítá a za přátele obětuje, aby pokračoval ve svém nepokračovatelném životě. V Gn 22 i v knize Jób Bůh sám sebe zprotivuje. Avšak Abraham i Jób přes všechn děs z Boha a Jeho odpudivost zůstávají s Bohem. Jejich příběhy jsou zakotveny ve víře Bohu proti Bohu svých potřeb či představ; a tento postoj víry nazývám „obětí živou“. Dle mého, tato role, role živé oběti, je otevřena Abrahamem, avšak naplno (beze zbytku) zrealizována v oběti Ježíše Krista.

Zdůrazňuji: „Oběť živou“ (otevřenou Abrahamem, pokračující v Jóbovi, naplněnou v Ježíši Kristu a zdůrazňovanou apoštolem Pavlem) chápu jako životní postoj pramenící ze vztahu k Bohu Hospodinu. Na význam i hloubku osobní obětavosti upozornil rovněž F. M. Dostojevskij. Transformoval ji do postav svých románů, čímž se téma obětavého života srozumitelně prokreslilo ve vší složitosti též do soudobé kultury. Obětavou existenci chápu jako Boží dílo v člověku. Jde o život přetavený a formovaný slovem Hospodinovým. Člověk se pro žití jakožto „oběť živá“ pouze otevírá (rozhoduje). Počátek této role spočívá

v bezpodmínečném přilnutí k Bohu, ač On sám se člověku (tak jako Abrahamovi i Jóbovi) třeba i zprotivuje. Lidské bytí jakožto „oběť živá“ není gestem pro naklonění si Boha nebo oslnění davů, nýbrž jest obětavostí pramenící z víry, jež se v důsledcích a ve skrytosti projevuje jako obětavost tvůrčí i životodárná, odkazující k Hospodinu a přemáhající zlé.

Z mnoha důvodů svou práci, ohledně tématu „oběť živá“, chápu jako nedokončenou. Ukazuje se potřeba hlouběji probádat obětní kult vyjádřený v Tóře či u okolních národů starověkého Izraele. Po naléhavé reflexi volá dílo R. Girarda (na kterého mě upozornil prof. K. Skalický). Hlubší rozbor si zasluhuje dílo V. E. Frankla i samotného F. M. Dostojevského. Významnou, a přitom mnou nedostatečně zhodnocenou zůstává rabínská transformace biblického obětního systému do obětí rtů (studia a modliteb jakožto nezdolných projevů lásky k Bohu). Možné rozvedení by si zasluhovala otázka eucharistie v římskokatolickém rytu apod.

U. Eco ohledně psaní diplomové práce praví: „*Není ... ani tak důležité vlastní téma práce jako spíše zkušenost, kterou z ní můžeme v průběhu zpracování vytěžit...* Nezávisle na tématu, o němž diplomová práce pojednává, děláme si pořádek ve vlastním myšlení už jen tím, že na něm pracujeme.“⁴²³ V zorném úhlu tohoto kritéria mohu vyznat, že mi bylo umožněno malinko porozumět některým úctyhodným duchovním tradicím. Nahlédl jsem do dílen několika biblických vykladačů, minulých i současných. A pod tímto dojmem jsem hlavně zpokorněl též z rozpoznání, jak málo toho člověk za svůj život postihne.

⁴²³ ECO, U. *Jak napsat diplomovou práci*, Olomouc 1997, s. 25 a 39.

SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ

BIBLE, SLOVNÍKY, STANDARTNÍ DÍLA, KOMENTÁŘE, UČEBNICE

Bible svatá aneb všechna svatá písmena Starého i Nového zákona, Podle posledního vydání Kralického z roku 1613, Stuttgart: Ekumenická rada církví v ČSR, 1984. ISBN nevedeno.

Bible, Písmo sv. Starého a Nového zákona, Praha: Česká biblická společnost, 1998, 11. vydání. ISBN 80-85810-19-0.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, editio funditus renovata, ed. K. Elliger a W. Rudolph, Stuttgart 1990. ISBN 3-438-05219-9.

Biblia Sacra Vulgata, R. Weber, editio terbia emendata, ed. B. Fischer, H. I. Frede, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Theine, Stuttgart 1983. ISBN 3-438-05303-9.

Denní modlitba církve III., 2. vyd., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-773-2.

Dokumenty 2. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-089-3.

Die fünf Bücher der Weisung, Bücher der Geschichte, Verdeutscht von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig, 12. verbesserte auflage der neubearbeiteten ausgabe 1954 von L. Schneider, Gerlinger 1997. ISBN 3-7953-0941-7.

Hand-Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament, A. Schmoller, editio decima, Stuttgart 1953. ISBN nevedeno.

Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, W. Gesenius, 17. auflage, Berlin / Göttingen / Heidelberg / 1962. ISBN nevedeno.

Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, G. Lisowsky, editio terbia emendata opera H. P. Rüger, Stuttgart 1993. ISBN 3-438-05230-8.

Korán, Praha: Odeon, 1972, přel. I. Hrbek. ISBN nevedeno.

Septuaginta, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979. ISBN 3-43805121-4.

The Greek New Testament, Former Editions, ed. K. Aland, M. Black,

C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, Fourth Revised Edition, ed. B. Alland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 1994. ISBN 3-438-05113-3.

Výklady biblí Kralické, Starý zákon, Tábor: Josef Kostomalatský, 1885. ISBN neuvedeno.

BARTOŇ, J. *Uvedení do novozákonní řečtiny*, Praha: Karolinum, 1995, 2. přepracované vyd. ISBN 80-7184-1714.

BIČ, M. a kol.: *Výklady ke Starému zákonu, Díl I. Zákon (Genesis – Deuteronomium)*, Praha: Kalich, 1991. ISBN 80-7017-408-0.

BOTTERWECK, G., RINGREN, H. *Theological dictionary of the Old Testament*, Michigan, 1977. ISBN 0-8028-23-38-6.

DUBOVSKÝ, P. (ed.) *Genezis, Komentáře k Starému zákonu. I. svazok*, Trnava: Dobrá kniha, 2008. ISBN 978-80-7141-626-5.

HELLER, J. *Vocabularium biblicum septem linguarum, Biblický slovník sedmi jazyků*, Praha: Vyšehrad, 2006, vyd. 2. ISBN 80-7021-801-0.

– *Výkladový slovník biblických jmen*, Praha: Advent-Orion, Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7172-865-9 (Advent-Orion). ISBN 80-7021-725-1 (Vyšehrad).

KITTEL, G. *Teologický slovník k Novej zmluve, I. a II. svazok (ALFA-ÉTA)*, Bratislava: Církevné nakladateľstvo, 1986, 2. vyd., přel. a vybral J. Grešo. ISBN neuvedeno.

KLÍMA, O.; SEGERT, S. *Mluvnice hebrejštiny a aramejštiny*, Praha: Československá akademie věd, 1956. ISBN neuvedeno.

NEWMAN, J.; SEVAN, G. *Judaismus od A do Z*, Praha: Sefer, 1992. ISBN 80-900895-3-4.

NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*, Praha: Kalich, 1956. ISBN neuvedeno.

PAVLINCOVÁ, H.; HORYNA, B. (ed.) *Judaismus, Křesťanství, Islám*, Olomouc: Olomouc, 2003. ISBN 80-7182-165-9.

PÍPAL, B. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, Praha: Kalich, 1997. ISBN 80-7017-121-9.

PRACH, V. *Řecko-český slovník*, Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-285-3.

PRAŽÁK, J.; NOVOTNÝ, S.; SEDLÁČEK, J. *Latinsko-český slovník, A–K*, Praha: SPN, 1955. ISBN neuvedeno.

PRAŽÁK, J.; NOVOTNÝ, S.; SEDLÁČEK, J. *Latinsko-český slovník, L–Z*, Praha: SPN, 1955. ISBN neuvedeno.

SOUČEK, J. B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, Praha: Kalich, 1997. ISBN 80-7017-025-5.

MONOGRAFIE A TITULY DOTÝKAJÍCÍ SE TÉMATU PRÁCE

ASKANI, H.–CH. *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig: die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*. Tübingen: Mohr, 1997. ISBN 3-16-146624-1.

AUERBACH, E. *Mimesis*, Praha: Mladá fronta, 1968, přel. M. Žilina, V. Kafka, R. Preisner. ISBN neuvedeno.

CALVIN, J. *Instituce učení křesťanského náboženství*, Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1951, přel. F. M. Dobiáš. ISBN neuvedeno.

BALABÁN, M. *Hebrejské myšlení*, Praha: Herman a synové, 1993. ISBN neuvedeno.

BENEDIKT XVI. *Eschatologie, Smrt a věčný život*, Brno: Barrister & Principal, 2008, přel. H. Kozlová, P. Váňa. ISBN 978-80-87029-30-5.

BENEŠ, J. *Exodus 28 a 39, Příspěvek k exegezi kultických látek*, Praha, 1996. Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze. Evangelická teologická fakulta. Katedra Starého zákona. Vedoucí práce prof. ThDr. Jan Heller.

– *Desítka, Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*, Praha: Návrat domů, 2008. ISBN 978-80-7255-177-4.

– *Nevystižitelný Bůh?*, Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-070-1.

– **VAĎURA, P.** *Pradějiny*, Praha: Kalich, 2010. ISBN 978-80-7017-130-1.

BIČ, M. *Palestina od pravěku ke křesťanství II., Kult a náboženství*, Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1949. ISBN

neuveдено.

BRANDTOVÁ, E. K. *Starověký Babylón*, Praha: Vyšehrad, 1983, přel. B. Dintrová. ISBN 33-634-83.

ČAPEK, F. *Dějinný a tematický přehled pokusů o interpretaci Gn 22,1–19*, Praha: 1997. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze. Evangelická teologická fakulta. Katedra Starého zákona. Vedoucí práce doc. ThDr. Martin Prudký.

DANĚK, S. *Vybrané studie*, Praha: Kalich, 1977, skriptum Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze, uspořádal M. Bič. ISBN neuvedeno.

FEDER, R. *Život a odkaz*, Praha: Rada židovských náboženských obcí, 1973, uspořádal R. Iltis. ISBN neuvedeno.

FUNDA, O. A. *Víra bez náboženství*, Praha: Prvokruh, 1994. ISBN 80-901470-1-1.

GILLMAN, N. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha: Vyšehrad, 2007, přel. K. Kofroňová. ISBN 978-80-7021-871-6.

HAERI Š. F. *Základy islámu, Tradice, historie, vývoj, současnost*, Praha: Olomouc, 1997. ISBN 80-7198-212-1.

HELLER, J. *Biblické etymologisace*, Praha, 1955. Habilitační práce. Komenského evangelická teologická fakulta. Katedra Starého zákona.

– *Cesta do SZ, Soubor religionistických a biblických statí*, Praha: Pastorační středisko sv. Vojtěcha. Rok vydání a ISBN neuvedeno.

– *Hlubinné vrty, Rozbory biblických statí a pojmů*, Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7017-083-3.

– *Jak orat s Čertem, Kázání*, Praha: Kalich, 2005. ISBN 80-7017-017-4.

– *Na čem mi záleží, Rozhovory nad Biblií*, Praha: Vyšehrad, 2009.

ISBN 978-80-7021962-1

– *Podvečerní děkování, Vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha: Vyšehrad, 2005. ISBN 80-7021-809-6.

– *Starověká náboženství, Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*, Praha: Kalich, 1988, 2. vyd. ISBN neuvedeno.

– *Tři svědkové, Mojžíš – Izaiáš – žalmista*, Praha: Oikoymenh, 1995.

ISBN 80-85241-75-0.

HROZNÝ, J. *Kniha Jobova*, Kladno: J. Šnajdr, 1921. ISBN neuvedeno.

KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění*. In. KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, s. 5–115. ISBN 80-205-0360-9.

KRAMER, S. N. *Historie začíná v Sumeru, Z nejstarších záznamů a projevech lidské kultury*, Praha: Československá akademie věd, 1961, přel. a doplnil J. Klíma. ISBN neuvedeno.

KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 1993.

ISBN 80-7021-125-3.

KUSCHEL, K. J. *Spor o Abrahama, Co židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje*, Praha: Vyšehrad, 1997, přel. J. Slabý, D. Mik. ISBN 80-7021-197-0.

OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky, Cesty k pochopení textu*, Praha: Vyšehrad, 2001, přel. F. Čapek. ISBN 80-7021-518-6.

PROSECKÝ, J. *Prameny moudrosti, Mudroslovná literatura staré Mezopotámie*, Praha: Oikoymenh, 1995. ISBN neuvedeno.

PRUDKÝ, M. *Výklad Gn 22,1–19, Příspěvek k zápasu o výklad oddílu Písma svatého v křesťanské tradici*, Praha, 1989. Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze. Evangelická teologická fakulta. Katedra Starého zákona. Vedoucí práce prof. ThDr. Jan Heller.

SACKS, J. *O svobodě a náboženství, Třicet šest zamyšlení rabína Sackse nad věčně živými tématy biblických příběhů*, Praha: P3K, 2003, přel. J. Divecký.

ISBN 80-903584-2-X (Petr Karas). ISBN 80-903587-2-I (Karel Kupka).

SCHERMAN, N.; ZLOTOWITZ, M. (ed.) *The Chumash*, Brooklyn N.Y., 1993. ISBN 0-89906-014-5.

SIDON, K. *Návrat Abrahamův*, Praha: Půdorys, 1995. ISBN 80-901741-7-5.

SICHER, G. *Volte život, Sborník z prací a úvah Gustava Sichra.* Praha: Rada židovských náboženských obcí, 1975, uspořádal R. Iltis. ISBN neuvedeno.

SKALICKÝ, K. *Za nadějí a smysl,* Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-7113-150-4.

STERN, M. *Svátky v životě Židů, Vzpomínání, slavení, vyprávění,* Praha: Vyšehrad, 2002, přel. A. Smutná. ISBN 80-7021-551-8.

VRIVES de, S. P. *Židovské obřady a symboly,* Praha: Vyšehrad, 2008, přel. M. Holá. ISBN 978-80-7021-963-8.

WESTERMANN, C. *Genesis,* Edinburgh: 1966. ISBN neuvedeno.

– *Tisíc let a jeden den, Církev čte Starý zákon,* Praha: Kalich, 1972, přel. M. Šourek. ISBN neuvedeno.

WIESEL, E. *Bible, Postavy a příběhy,* Praha: Sefer, 1994, přel. A. Bláhová. ISBN 80-85924-01-3.

– *Svět Chasidů, Portréty a legendy,* Praha: Sefer, 1996, přel. A. Bláhová. ISBN 80-85924-09-9.

– **CHERON, M. de S.** *Zlo a exil,* Praha: Portál, 2000, přel. A. Bláhová. ISBN 80-7178-433-8.

PŘÍSPĚVKY V MONOGRAFIÍCH A PŘÍSPĚVKY SBORNÍKOVÉ

BENEŠ, J. Tvář Boha, Bůh v knize Jób aneb nad Kubáčovým zprubováním víry. In Beneš, J. (ed.) *Otevřené dveře, Soubor statí katedry biblistiky,* Brno: L. Marek, 2010, s. 266–288. ISBN 978-80-87127-8.

– Žalm 132. In HELLER, J.; BENEŠ, J. *Poutní písně, Výklad žalmů 120–134,* Praha: Advent-Orion, 2001, s. 119–141. ISBN 80-7172-660-5.

PRUDKÝ, M. Bůh podrobil Abrahama zkoušce (Gn 22,1–19). In HELLER, J.; PRUDKÝ, M. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových,* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 91–104. ISBN 80-7195-128-5.

ČASOPISECKÉ STATĚ A STATĚ JINÝCH PERIODIK

BALABÁN, M. Hořící strom Boží přítomnosti, Hebrejské myšlení – některé úhly pohledu. *Křesťanská revue*, 2002, roč. LXIX, č. 4, s. 117 – 119.

– Hospodinovy odpovědi Jóbovi. *Zpravodaj SKŽ*, 2001/5761, č. 43, s. 10–14.

– Job – Prometheus víry. *Křesťanská revue*, 1993, roč. LX, č. 4, s. 90–95.

– O smysl lidské oběti. *Křesťanská revue*, 1995, roč. LXII, č. 1, s. 4–8.

– Oběť, sebevražda, hrdost? Samsonovo dilema. *Křesťanská revue*, 2009, roč. LXXVI, č. 1, s. 18–20.

BIČ, M. K otázce spravedlivého a bezbožného v knize Jobově. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1966, č. 3 (Příloha k číslu 6), s. 49–55.

– K teologii jisrá'elských osobních jmen. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1954, č. 4 (Příloha k č. 8), s. 93–100.

FEDER, R. Kniha Ijjob. *Židovská ročenka 5729, 1968–1969*, Praha: Rada židovských náboženských obcí, 1967, s. 3–20. ISBN neuvedeno.

HELLER, J. Budoucnost otevřená obětí. *Křesťanská revue*, 2009, roč. LXXVI, č. 1, s. 20–22.

– Jak číst bibli? *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1985, roč. 70, č. 6–7.

– Jméno Jischak. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1954, č. 5 (Příloha k č. 10), s. 102–104.

– Jób – tajemství utrpení. *Zpravodaj SKŽ*, 2001/5761, č. 43, s. 15–17.

– Jobův vzdor, Job 13,15. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 1969, roč. LIV, č. 28.

– Říkání ('amar) a mluvení (dibber) ve Starém zákoně. *Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty (4), Biblické studie*, ed. A. Molnár, J. Smolík, Praha: Kalich, 1982, s. 69–78.

– Oběť smíření. *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*, 2001, roč. 86, č. 15, s. 1.

– Překladatelský postup Septuaginty, *Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty (2), Miscelanea 1978*, ed. A. Molnár, J. Smolík, Praha: Kalich, 1979, s. 7–53.

HOFFBERG, R. Rabínské pojetí oběti. *Křesťanská revue*, 2009, roč. LXXVI,

č. 1, s. 16–18.

HOŠEK, P. Tajemství oběti. *Křesťanská revue*, 2009, roč. LXXVI, č. 1, s. 2–6.

LEIBOWITZ, J. Krize jako podstata židovství. *Zpravodaj křesťanů a Židů*, 2000/5761, č. 42, s. 9–12, přel. D. Biernot.

– Sidra Chaje Sara (1 M 23,1 – 25,18). *Roš chodeš*, 1999, č. 11, s. 4–5, přel. L. Pavlát.

– Sidra Lech lecha (1 M 12,1 – 17,27). *Roš chodeš*, 2002, č. 10, s. 4–5, přel. L. Pavlát.

Na každý den 1956, 1955, roč. III, s. 119–120.

PRUDKÝ, M. Genesis 22. *Křesťanská revue*, 1990, roč. LVII, č. 4, s. 77–82.

– Genesis 22 (dokončení). *Křesťanská revue*, 1990, roč. LVII, č. 5, s. 113–115.

SIDON, K. Úvahy nad knihou Jób. *Zpravodaj SKŽ*, rok 2001/5761, č. 43, s. 8–9.

SOKOL, J. Cudnost. *Bratrstvo*, 2003, roč. 44, č. 7, s. 6–7.

TROJAN, J. S. Několik poznámek k demythologisaci SATAN v Jobovském prologu. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1957, č. 1 (Příloha k č. 2.), s. 1–6.

LITERATURA SEKUNDÁRNÍ

BERĎAJEV, N. A. *Dostojevského pojetí světa*, Praha: Oikoymenth, 2000, přel. I. Mesnjankina, J. Čábela. ISBN 80-7298-020-3.

DANĚK, S. C. *Vybrané studie*, Praha: Kalich, 1976, skriptum Komenského evangelické bohoslovecké fakulty. ISBN neuvedeno.

ECO, U. *Jak napsat diplomovou práci*. Olomouc: Votobia, 1997, přel. I. Seidl. ISBN 80-7198-173-7.

– *Šest procházek literárními lesy, Přednášky na Harvardově univerzitě*, Olomouc: Votobia, 1997, přel. B. Grycová. ISBN 80-7198-248-2.

FIGES, O. *Natašin tanec, Kulturní historie Ruska*, Praha – Plzeň: Beta – Dobrovský a Ševčík, 2005, přel. D. Dvořáková. ISBN 80-7306-162-7 (Beta -

Pavel Dobrovský). ISBN 80-7291-122-8 (Jiří Ševčík).

FRANKL, V. E. *A přesto říci životu ano, Psycholog prožívá koncentrační tábor*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, 2. vyd., přel. J. Hermach. ISBN 80-7192-848-8.

– *Vůle ke smyslu, Vybrané přednášky o logoterapii*, Brno: Cesta, 1994, přel. V. Jochmann. ISBN 80-85139-29.

HALÍK, T. *Co je bez chvění, není pevné, Labyrint světa s vírou a pochybností*, Praha: NLN, 2002. ISBN 80-7160-628-1.

HROMÁDKA, J. L. *Přelom v protestantské teologii, Fragment etiky*, Praha: Kalich, 1979, skriptum Komenského evangelické bohoslovecké fakulty. ISBN nevedeno.

JUNG, C. G. Odpověď na Jóba. In *C. G. Jung, Výbor z díla IV., Obraz člověka a obraz Boha*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, s. 275–435, přel. K. Plocek. ISBN 80-85880-23-7.

MÁDR, O. *V zápasech za Boží věc, Vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha: Vyšehrad, 2007, ed. J. Poláková. ISBN 975-80-7021-876-1.

PLATÓN, *Protagoras*, in *Bibliotéka klasikův řeckých a římských*, Praha: Dr. Edvard Grégr, 1894, 2. vyd., přel. J. N. F. Desolda. ISBN nevedeno.

POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, 3. vyd. ISBN 80-85929-80 (Krystal OP). ISBN 80-7195-000-9 (Karmelitánské nakladatelství).

ROHDE, P. P. *Kierkegaard*, Olomouc: Votobia, 1995, přel. J. Horák. ISBN 80-85885-29-8.

VANÍČKOVÁ, E. *Dětská prostituce*, Praha: Grada, 2005. ISBN 80-247-1138-9.

WIRTZ, U. *Vražda duše, Incest a jeho terapie*, Praha: Portál, 2005, přel. J. Kopecká. ISBN 80-7178-975-5.

BELETRIE

DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi – Díl II.*, Praha: Rodinná knihovna

Henning Franzen, 1928, přel. V. Ryba. ISBN neuvedeno.

– *Bratři Karamazovi – Díl III.*, Praha: Rodinná knihovna Henning Franzen, 1928, přel. V. Ryba. ISBN neuvedeno.

– *Zápisky z mrtvého domu*, Praha: SFINX Bohumil Janda, 1927, přel. J. Folprecht. ISBN neuvedeno.

DOSTOJEVSKÁ, A. G. *Život s Dostojevským*, Praha: Odeon, 1981, přel. L. Zadražil. ISBN neuvedeno.

FRANKOVÁ, A. *Deník*, Praha: Triáda, 2004, přel. M. Drápal a J. Jacobsenová. ISBN 80-86138-58-5.

KERTÉZ, I. *Člověk bez osudu*, Praha: Academia, 2003, přel. K. Pošová. ISBN 80-200-1063-7.

LANGER, J. *Devět bran, Chasidů tajemství*, Praha: Sefer, 1996. ISBN 80-85924-11-0.

LEXA, F. *Beletristická literatura staroegyptská*, Kladno: J. Šnajdr, 1923. ISBN neuvedeno.

WIESEL, E. *Paměti, Všechny řeky spějí do moře*, Praha: Pragma, 1997, přel. O. Sixtová. ISBN 80-7205-509-7.

SEZNAM ZKRATEK

aj. – a jiné, a jiní

apod. – a podobně

č. – číslo

ČEP – Český ekumenický překlad

hebr. – hebrejsky

např. – například

něm. – německy

NZ – Nový zákon

nz. – novozákonní

přel. – přeložil/a

s. – strana

stol. – století

SZ – Starý zákon

sz. – starozákonní

roč. – ročník

řec. – řecky

tj. – to je

v. – verš

Odkazy na biblické citace užívám podle ČEP.

TRANSKRIPCE

TRANSLITERACE PÍSMEN					
HEBREJSKÁ ALEFBETA			ŘECKÁ ALFABÉTA		
א	'alef	'	Α α	alfa	A, a
ב	bet	B, b	Β β	béta	B, b
ג	gimel	G, g	Γ γ	gamma	C, c
ד	dalet	D, d	Δ δ	delta	D, d
ה	he	H, h	Ε ε	e psilon	E, e
ו	váv	V, v; U, u	Ζ ζ	dzeta	DZ, dz
ז	zajin	Z, z	Η η	éta	E, e
ח	chet	CH, ch	Θ θ	théta	Th, th
ט	tet	T, t	Ι ι	ióta	I, i
י	jod	J, j; I, i	Κ κ	kappa	K, k
כ/כּ	kaf	K, k	Λ λ	lambda	L, l
ל	lamed	L, l	Μ μ	mý	M, m
מ/מּ	mém	M, m	Ν ν	ný	N, n
נ/נּ	nun	N, n	Ξ ξ	ksí	KS, ks
ס	samek	S, s	Ο ο	o míkron	O, o
ע	'ajin	'	Π π	pí	P, p
פ/פּ	pe	P, p	Ρ ρ	rhó	R, r
צ/צּ	cade	C, c	Σ σ ζ	sígma	S, s
ק	kof	<u>K</u> , <u>k</u>	Τ τ	tau	T, t
ר	reš	R, r	Υ υ	y psílon	Y, y
ש/שׂ	sin, šin	<u>S</u> , <u>s</u> ; Š, š	Φ φ	fí	F, f

ת	tav	T, t	ח ח	chí	CH, ch
			פ פ	psí	PS, ps
			מ מ	ó mega	Ó, ó
	Krátké samohlásky:			Přídech ostrý:	
פ	patach	A, a		‘	h
פ	segol	E, e		Přídech jemný:	
פ	krátký chyrek	I, i		‘	nečte se
פ	kybuc	U, u			
פ	kamec-chatuf	Ó, ó			
	Dlouhé samohlásky:				
פ	kamec	Á, á			
פ	céré	É, é			
פ	dlouhý chyrek	Í, í			
פ	šurek	Ú, ú			
פ	cholem	Ó, ó			
	Polosamohlásky.				
פ	chatejf-patach	A. a			
פ	chatejf-segol	E. e			
פ	chatejf-kamec	O, o			
פ	šva	nevyslovuje se			

ABSTRAKT

DVOŘÁK, J.; „*Oběť živá*“ jako model životního postoje. České Budějovice 2010. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra systematické teologie. Vedoucí práce Karel Skalický.

Klíčová slova: Oběť, Abraham, Jób, F. M. Dostojevskij.

„Oběť živou“ (otevřenou Abrahamem, pokračující v Jóbovi, naplněnou v Ježíši Kristu a zdůrazňovanou apoštolem Pavlem) chápu jako životní postoj pramenící ze vztahu k Bohu Hospodinu. Na význam i hloubku osobní obětavosti upozornil též F. M. Dostojevskij. Transformoval ji do postav svých románů, čímž se téma obětavého života srozumitelně prokreslilo ve vši složitosti též do soudobé kultury. Obětavou existenci chápu jako Boží dílo v člověku. Jde o život přetavený a formovaný slovem Hospodinovým. Člověk se pro žití jakožto „oběť živá“ pouze otevírá (rozhoduje). Počátek této role spočívá v bezpodmínečném přilnutí k Bohu, ač On sám se člověku (tak jako Abrahámovi i Jóbovi) třeba i zprotivuje. Lidské bytí jakožto „oběť živá“ není gestem pro naklonění si Boha či oslnění davů, nýbrž jest obětavostí pramenící z víry, jež se v důsledcích i ve skrytosti projevuje jako obětavost tvůrčí i životodárná, odkazující k Hospodinu a přemáhající zlé.

ABSTRACT

DVOŘÁK, J.; *„Living sacrifice“ as a model of life-attitude*. České Budějovice 2010. Degree work. Southern university in České Budějovice. Theological faculty. Department of systematic theology. Degree work leader – Karel Skalický.

Key words: Sacrifice, Abraham, Job, F. M. Dostojevskij.

„Living sacrifice“ (established by Abraham, continuing in Job, fulfilled in Jesus Christ and emphasized by apostle Paul) is for me a life-attitude originating in relationship with God. The importance and depth of personal self-sacrifice was highlighted by F. M. Dostojevskij. He transformed it into various characters in his novels, which understandably depicted the theme of selfless life in all the complexity of current culture. According to my opinion, selfless existence is a result of God’s work in a human being. It is a life recast and transformed by the Word of God. A man can only open himself (and decide) to live like a „living sacrifice“. The beginning of this role consists in unconditional adhering to God, although He can even appear to be a person’s adversary (like in the case of Abraham and Job). „Living sacrifice“ existence is not a gesture to „bribe“ God, or to dazzle crowds. It is a self-sacrifice originating in faith, that – both in results and secrecy, manifests itself as a creative and life-enhancing selflessness, referring to God and overcoming evil.