

Rôzne prístupy k pochopeniu perikopy o obetovaní Izáka (Gen 22, 1-19)¹

David Benka

Uvedenie

Len málo príbehov je obdobne známych a môže sa pochváliť takými bohatými dejinami výkladu ako ten, ktorý nájdeme v 22. kapitole knihy Genesis. Hovorí sa v ňom o ťažkej Abrahámovej skúške, ktorej bol podrobený. Mal obetovať Bohu vlastného syna. Množstvu výkladov tejto perikopy predovšetkým v kresťanstve, ale aj v židovstve bola venovaná monografia D. Lercha.² O takmer päťdesiat rokov vo svojej práci *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22)* uvádza G. Steins bibliografiu venovanú do veľkej miery sekundárnej literatúre k tejto téme a zoznam monografií, článkov a štúdií má celkovo vyše 60. strán.³ Prehľad základných skupín výkladu a spôsobu pochopenia tohto biblického príbehu publikoval v Kresťanskej revue M. Prudký,⁴ z ktorého do veľkej miery vychádza aj ten príspevok. Pri štúdiu jednotlivých interpretácií možno sledovať používanie rôznych metód a prístupov, ktoré odzrkadľovali nielen stav poznania a exegetickej zručnosti vykladačov, ale neraz aj ich očakávania a myšlienkových komunit, z ktorých vzišli. Rozmanitosť a pestrosť výkladov a tradícií, ktoré sa s touto perikopou spájajú, však nemožno vtesnať do niekoľkých kategórií alebo vyjadriť na niekoľkých stranách. Táto štúdia si v žiadnom prípade nekladie za cieľ predstaviť prístupy k známemu starozmluvnému príbehu v úplnosti, chce byť skôr malým príspevkom k teologickým svedectvám o dynamickej, inšpirujúcej a inšpiratívnej sile biblického textu a jeho posolstva, ktoré oslovuje človeka.

Obetovanie Izáka ako skúška

S interpretáciami, ktoré vysvetľujú text zo zorného hľadiska skúšky, sa môžeme stretnúť pravdepodobne najčastejšie. Ich prednosťou je, že vychádzajú z textu samotného a ako hermeneutický kľúč k pochopeniu berú vážne úvodný verš kapitoly: *Po týchto udalostiach Boh skúšal Abraháma*. Obetovanie Izáka je skúškou, ktorou Boh skúša Abraháma. Hlavnými postavami príbehu sú Boh a Abrahám, Izák i požiadavka obete ustupuje do pozadia. Pointa je vyzradená hneď na začiatku a hlavnou témou príbehu je vzťah Abraháma k Bohu.

Tento typ výkladu sa však môže rozchádzať v názore na obsah skúšky. Obsahom skúšky môže byť viera. Slovo viera sa však v hebrejskom texte vyslovene nespomína. Abrahám je v závere označený ako bohobojný. Avšak už v Knihe Jubileí 17,17 sa v prerazprávanom deji hovorí o ňom ako o vernom. Gen 22 sa teda veľmi skoro začalo spájať s vierou. Motív skúšky viery pozná i cirkevný otec Origenes, aj keď jeho pochopenie textu je omnoho pestrejšie. Origenes totiž vo svojej 8. a 9. homílii ku Genesis jedinečným spôsobom spája dve pochopenia, ktoré sa v neskorších výkladoch rozchádzajú. Lerch hovorí, že Origenes opisuje Abrahámovu skúšku ako skúšku viery a zároveň ako boj lásky k Bohu a prirodzenej lásky k synovi. Tým vlastne zdôrazňuje Božiu milosť na jednej strane a ľudský výkon na strane

¹ Táto štúdia vznikla vďaka podpore Grantu Univerzity Komenského č. UK/64/2007 „Abrahámovo obetovanie milovaného syna v židovstve, kresťanstve a islame v perspektíve medzináboženského dialógu“

² LERCH, D. *Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*. Tübingen : Mohr, 1950. (Ďalej citované ako Opferung)

³ STEINS, G. *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektrüre*. Freiburg : Herder, 1999. Herders biblische Studien Bd. 20. ISBN 3-451-26916-3. (Ďalej citované ako Bindung)

⁴ PRUDKÝ, M. Genesis 22. In *Kresťanská revue* 57 (1990), s. 77-82; 113-115. (Ďalej citované ako Genesis)

druhej, taktiež do jedného celku spája dejinné a naddejinné myslenie.⁵ U Origena je však náročnosť skúšky vyjadrená aj tak, že tu je ohrozená samotná viera.⁶

Iný pohľad na obsah skúšky zastáva Augustín. Podľa neho sa týka poslušnosti. Lerch formuluje Augustínovo pochopenie skúšky ako „skúšku poslušnosti, v ktorej Abrahám obstoí skrze vieru.“⁷ K viere u Augustína Lerch ešte na tom istom mieste dodáva, že ju charakterizujú dva momenty: Viera sa vzťahuje na zaslúbenia a veriaci Abrahám počíta so zmŕtvychstaním. Vecne je teda východiskom Nová zmluva, presnejšie List Židom 11,17-19, kde sa hovorí: *Vierou obetoval Abrahám Izáka, keď ho (Boh) skúšal. A jednorodeného priniesol obetovať, hoci prijal zaslúbenie, a bolo mu povedané: Po Izákovi bude sa volať tvoje potomstvo. Tak uvažoval totiž, že Boh môže vzkriesiť aj z mŕtvych. Preto ho aj dostal späť; a to je podobenstvo.*

Typologické výklady

Typologický výklad sa v kresťanstve využíva prakticky od počiatku. Pojem pochádza od gréckeho slovesa *typtó*, ktoré okrem iného znamená biť, udrieť. Stopu, ktorá ostáva po údere možno označiť ako *typos*. Podľa odtlačku možno potom zhotoviť povedzme ďalšie pečate alebo formy. *Týpos* je teda formujúci i formovaný obraz. Keď prevezmeme tento základný význam, tak určité starozmluvné postavy, udalosti a inštitúcie slúžia ako formujúce praobrazy alebo tienisté predobrazy novozmluvných postáv, udalostí a inštitúcií. Novozmluvné *antítýpoi* zosilňujú elementy jednotlivých *typoi* a privádzajú ich k plnosti.⁸

Jedným z najstarších dokladov typologického výkladu Gen 22 sú tzv. Melitove fragmenty. Ako príklad nám môže poslúžiť jeden z nich:⁹

Ako baran bol totiž zviazaný, hovorí sa o Pánovi našom, Ježišovi Kristovi, a ako baránok opovrhnutý, a ako ovca vedená na zabitie, a ako baránok bol ukrižovaný, a niesol drevo na pleciah, vyvedený, aby bol zabitý, ako Izák svojím otcom. Ale Kristus trpel, Izák však netrpel. Bol totiž *typos* (predobraz) toho, ktorý bude trpieť. Ale aj keď sa stal *typom* (predobrazom) Kristovým, hrôzu a strach vyvolával u ľudí.

Bolo totiž vidieť nové tajomstvo: syn bol vedený otcom na vrch na zabitie, zviazal ho a položil na drevo k spaľovanej obeti, pripraviac s náhlivosťou všetko potrebné pre jeho obetovanie. Izák však mlčí, zviazaný ako baran, neotvorí ústa, ani nevydáva hlas. Meča sa nebál, ani ohňa sa nehrozil, ani z utrpenia sa nermútil, vytrvalo niesol *typos* (predobraz) Pána. Izák bol teda uprostred položený, zviazaný ako baran, a otec tam stál a držal vyťasovaný meč neváhajúc usmrtiť svojho syna.

Na tomto príklade môžeme jasne vidieť, že Izák je predstavený vyslovene ako predobraz Krista. Zdôraznené je predovšetkým jeho tiché a odovzdané podvolenie sa otcovej vôli ako predobraz Kristovho utrpenia. Rovnako sa hovorí o Izákovi, ktorý nesie drevo na pleciah a neskôr je na drevo položený ako naznačenie kríža. V gréčtine výraz *niesol vytrvalo typos Krista* môžeme pochopiť dvojako. Izák doslova niesol drevo ako predobraz kríža alebo Izák celkovo niesol na sebe duchovný predobraz budúceho diania.¹⁰ Melito vo svojich fragmentoch rozvíja aj ďalšie momenty zaujímavé pre typologický výklad. Mnohé z nich sa objavujú neskôr v ďalších výkladoch.

Tento fragment si však zaslúži pozornosť kvôli ďalším dvom skutočnostiam. Prvou je, že Melito svoj typologický výklad Gen 22 spája zároveň aj s textom z knihy proroka Izaiáša,

⁵ LERCH, D. Opferung, s. 72.

⁶ LERCH, D. Opferung, s. 68.

⁷ LERCH, D. Opferung, s. 73.

⁸ MATHYS, H.-P. *Typologie*. In *Evangesches Kirchenlexikon*. Bd. 4. Göttingen, 1996, stf. 997.

⁹ MIGNE, J. -P. *Patrologiae cursus completus : Series Graeca*. Tomus III., s. 1005. Prel. D.B.

¹⁰ LERCH, D. Opferung, s. 32.

kap. 52-53. Perikopa sa takto dostáva do kontextu piesní o trpiacom Hospodinovom služobníkovi. Tieto piesne sú charakteristické tým, že hovoria o utrpení nevinného. Toto utrpenie odstraňuje hriechy tých, ktorí v trpiacom spoznávajú Hospodinovho služobníka a vyznávajú svoje hriechy.¹¹ Podľa kresťanského výkladu sa tieto piesne vzťahujú na Kristovo utrpenie. Melitov výklad tak tvorí dômyselná súhra troch momentov: Gen 22, Iz 52-53 a udalosti Kristovho ukrižovania. Je tu teda v jednom fragmente vyjadrený akýsi celkový biblický pohľad, ktorý podáva zvesť o Kristovi prostredníctvom strazmluvného *typu*, prorockej predpovede a novozmluvného *antitypu*, resp. dokonalého naplnenia.

Na druhej strane je však tento fragment zaujímavý aj preto, lebo odhaľuje hranicu typologického výkladu. Vyslovene spomína, že Kristus trpel, Izák však netrpel. Už tu je naznačené, že typologický výklad sa vzdáva od pôvodného textu a začína v ňom vidieť iný „text“ alebo udalosť. Samotný príbeh z Gen 22 ustupuje do pozadia, stáva sa „len“ predobrazom. Keď je však prekrytý iným „príbehom“, ukazuje sa, že nie všetky aspekty majú svoju príslušnú paralelu a „nedokonalosti“ prvotného textu akoby sa dostávali na povrch. Krása a vlastný zmysel príbehu je tak trochu degradovaný a nedocenený. Akoby jeho pôvodná zvesť vo svetle antitypu stratila platnosť. Napriek tomu sa však typologický výklad Gen 22 stal veľmi obľúbeným, často sa využíval a i dnes sa objavuje obzvlášť v kázňach a v cirkevnej praxi.

Na základe spomenutých predpokladov môžeme od Melitových fragmentov, a následne aj v mnohých ďalších výkladoch, sledovať tieto „predobrazy“:

1. Trpiaci Izák je predobrazom trpiaceho Krista
2. Oslobodený Izák je predobrazom oslobodeného Božieho ľudu
3. Baránok je predobrazom obetovaného Krista, krovie je predobrazom križa a miesto deja je predobrazom Jeruzalema
4. Izák je predobrazom mučeníka, ktorý prostredníctvom svojho martýria dosahuje odpustenie hriechov; alebo
5. Izák, ktorý aktívne, vedome a z vlastnej vôle kráča na oltár, je predobrazom Krista,¹² ktorý dobrovoľne kráča ku križu.

22. kapitola knihy Genesis ponúka veľké možnosti pre typologický výklad, na mnohé motívy sa dá pomerne jednoducho a priamočiariu nadviazať. V tomto prípade je však predmetom pozornosti vykladača väčšinou postava Izáka. Konkrétnosť postáv a pôvodného príbehu je silne prekrytá novým, resp. novozmluvným príbehom. Obetovanie Izáka a napätie tejto perikopy je zasunuté do pozadia a naozaj v súlade s názvom tohto typu výkladu sa pôvodný príbeh stáva len tienistým predobrazom novozmluvného antitypu.

Alegorické výklady

Alegorická metóda má v cirkevnej praxi taktiež dlhú tradíciu. Nachádzame ju už v Starej i Novej zmluve. Využívali ju rovnako židovskí vykladači, predovšetkým Filón Alexandrijský. Túto metódu môžeme charakterizovať ako „souvislé převedení všech základních prvků určitého příběhu či obrazu na rovinu metafory. Vykládaná výpověď se tak odpoutává od svého konkrétního vztahu k dějinám, zobrazující (ikonický) smysl jednotlivých slov je zrušen a nahrazen novým, hlubším nebo aktuálnějším. Příběh tak začne mluvit o něčem jiném (řecky ALLA AGOREUEI), alegorizuje.“¹³

¹¹ Por. BÁNDY, J. Teológia Starej zmluvy, s. 191.

¹² LERCH, D. Opferung, s. 38.

¹³ POKORNÝ, P. Úvod do exegeze, s. 24.

Lukas Kundert ponúka vo svojom článku základný prehľad o Filónovom výklade Gen 22¹⁴:

U Filóna patriarchovia majú významnú úlohu a predstavujú tri typy ľudí, ktorí svojím spôsobom dospeli k múdrosti. Abrahám dosiahne múdrosť učením, Jákob askézou a Izák je symbolom človeka, ktorého Boh od narodenia obdaril múdrosťou a ktorý je, ako od narodenia múdry človek, dokonalý.

Filón vysvetľuje Izákovo obetovanie dvojakým spôsobom. Najskôr interpretuje biblický príbeh tak, že múdry človek (Abrahám) spoznáva v radosti (Izákovi – meno sa v hebrejčine odvodzuje od koreňa רָצַח , smiať sa) celkom transcendentálnu bytosť a táto radosť sama privádza múdreho človeka naspäť k Bohu. Preto je vraj Abrahám pripravený Bohu ju aj navrátiť. Na druhej strane vníma Akedu (=židovský názov príbehu, znamená Zviazanie /Izáka/) zo strany Izáka. Izák znázorňuje pripravenosť mudrca obetovať vlastného ducha Bohu.

Kundert ešte sumarizuje výklad Obetovania Izáka vo Filónovom diele *De Abrahamo*, ktoré si zaslúži osobitnú pozornosť. Hlavnou postavou je už podľa názvu diela Abrahám a aj Obetovanie sa vníma z jeho pohľadu. V rámci protižidovskej polemiky sa Filón bráni voči možným chybným pochopeniam Akedy ako rituálnej detskej obeť. Izák je síce v príbehu Abrahámovým synom, ale ako symbol radosti sa nachádza na alegorickej rovine božského pôvodu. Aj keď v pôvodnom texte obeť nebola vykonaná, Filón silne zdôrazňuje, že sa považuje za vykonanú. Obetovanie Izáka sa pokladá za Abrahámovo vyznanie a vyjadrenie jeho viery. Keď je Abrahámovi Izák navrátený ako živý, tak to obrazne a z hľadiska spásy znamená, že ľudstvu je darovaný smiech, duševná radosť, ktorá je na zemi tým najvyšším dobrom. Aj keď je Abrahám hlavnou postavou tohto výkladu, predsa len Izák, ako zosobnený smiech a radosť, znamená v rámci Filónovho systému pre tento svet viac ako Abrahám.

Najvýznamnejším kresťanským predstaviteľom alegorického typu výkladu bol Origenes. Vo svojich kázňach k 1. knihe Mojžišovej (Homilia in Gen. VIII) hovorí, že Abrahám má splodiť so svojou ženou, ktorá v tomto prípade reprezentuje cnosť a múdrosť, duchovného Izáka, t.j. radosť a veselosť, a toto má obetovať Bohu. Keď takto aj v pokušení ostane veselým, Boh mu vráti naspäť to, čo obetoval.¹⁵ Tu sa jeho výklad v závere 8. homílie veľmi podobá tomu Filónovmu.

Ako uvádza Lerch, Origenova alegorická interpretácia však nemala silnejší vplyv, pokiaľ nerátame neskorší morálno-alegorický výklad v stredoveku. Jednotlivé elementy sa vysvetľovali raz typologicky, inokedy ako odzrkadlenie nejakého náboženského alebo mravného stavu v živote kresťana alebo nekresťana. V stredoveku alegorická interpretácia ustrnula a tradovala sa ďalej v ustálenej podobe¹⁶ a objavovali sa tam nasledovné znaky:¹⁷

1. Izák predstavuje Krista.
2. Sluhovia predstavujú dve kráľovstvá Izraela.
3. Čakaníu sluhov prislúcha čas pod zákonom.
4. Osol predstavuje bláznovstvo židov.
5. Izákovo nesenie dreva zodpovedá Kristovmu neseniu kríža.
6. Baran ako zástupná obeť zodpovedá Kristovej ľudskej prirodzenosti, ktorá mohla trpieť. (Izák predstavuje božskú prirodzenosť, ktorá trpieť nemohla.)

¹⁴ KUNDERT, L. Die „Bindung Isaaks“ im frühen Judentum – und ihre Wirkung auf das Neue Testament, s. 142-145.

¹⁵ PRUDKÝ, M. Genesis, s. 79.

¹⁶ LERCH, D. Opferung, s. 111-112.

¹⁷ LERCH, D. Opferung, s. 132.

V stredovekej alegorickej schéme sa nachádza napr. aj výklad Sárinej neplodnosti v tom zmysle, že kresťania sú v tejto časnosti zachránení len prostredníctvom nádeje, alebo výklad trňov ako hriešnikov, ktorí ukrižovali Krista.¹⁸

Hranica medzi alegorickým a typologickým výkladom je často nejasná. Alegorický výklad sa však v zásade ešte viac vzdáľuje od pôvodného textu, nevidí v ňom do takej miery „predobraz“ budúceho, ale hľadá v ňom skrytý zmysel. Tento zmysel má neraz len veľmi málo spoločného s pôvodným dejom (napr. sluhovia Abrahámovi a dve izraelské kráľovstvá atď.).

Abrahám ako pedagogicko-parenetický vzor

K výkladu Gen 22 môžeme pristúpiť aj tak, že v ňom budeme nachádzať vzor pre správne konanie, resp. príklad hodný nasledovania a napodobňovania. V takomto prístupe sa opäť vracia do pozornosti motív skúšky, teraz však naberá inú funkciu. Abrahám sa v príbehu stáva nasledovaniashodným príkladom ako (vierou) obstať v skúške a pokušeniach. Prudký nazýva túto funkciu parenetickou (napomínacou). Rovnako ukazuje, že tento typ výkladu môže vyústiť do paradigmy martyra, čo sa obzvlášť deje v rabínskej literatúre.¹⁹ Pozornosť sa vtedy odvracia od Abraháma a smeruje k Izákovi, ktorý sa stáva vzorom mučeníka a identifikujú sa s ním skupiny alebo jednotlivci v časoch útlaku a prenasledovania.

Bolo spomenuté, že pri tomto type výkladu sa obyčajne zvyrazňuje motív skúšky z Gen 22,1. Tu však už stráca charakter hermeneutického kľúča pre pochopenie významu a skúška mení svoj význam a funkciu. Nie je pokušením, ale výchovným preverením. Prudký vychádza z Ambrósiovho chápania skúšky, ktoré výrazne formovalo aj kresťanskú tradíciu. Ambrosius spája tradičné rozlišovanie medzi skúšaním od Boha (probatio) a pokušením od diabla (tentatio) s Listom Jakubovým 1,13, kde sa hovorí: *Nikto nech v pokušení nehovorí: Boh ma pokúša! Lebo Boha nemožno pokúšať na zlé a ani on sám nikoho nepokúša.* Ak sa teda v Gen 22 hovorí o skúške od Boha, tak je pre Ambrósia to, čo si skúška nárokuje, v podstate fiktívne a celé dianie vlastne slúži len na preukázanie kvality skúšaného, teda ako mravoučný príklad pre poslucháčov. Skúška teda nie je nástroj alebo prostriedok pre pochopenie diania, ale vytvára len akýsi rámec pre to, aby hlavná postava príbehu mohla preukázať svoje kvality a cnosť a tak vytvorila pozitívny príklad pre poslucháčov, či už je to príklad pevnosti viery alebo pokory a odovzdanosti v utrpení.

Morálne hodnotiaci prístup

Medzi postojmi ku Gen 22 sa môžeme stretnúť i s kritikou z pozície morálky. Tá považuje takýto typ skúšky za pohoršujúci a nezlučiteľný so všeľudskými hodnotami. Určitá skupina vykladačov si nevie predstaviť, že by Boh mohol od človeka žiadať obetovanie vlastného dieťaťa. Takáto forma kritiky sa objavuje obzvlášť od doby osvietenstva. Snáď najznámejším príkladom je Immanuel Kant, ktorý v tomto vzťahu hovorí: „O tom však, že to nemôže byť Boh, o ktorého hlase si človek navráva, že počuje, sa môže v niektorých prípadoch presvedčiť; pretože keď to, čo dostáva príkazom, odporuje morálnemu zákonu, tak nech sa mu to zjavenie zdá akokoľvek majestátne a všetko prirodzené presahujúce, musí ho napriek tomu považovať za klamlivú predstavu.“²⁰ U Kanta nad všetkým stojí zákon morálky a všetko, čo tomuto zákonu protirečí, treba odmietnuť. Podľa neho nemôže byť Bohom ten,

¹⁸ LERCH, D. Opferung, s. 132-133.

¹⁹ PRUDKÝ, M. Genesis, s. 79.

²⁰ WESTERMANN, C. Genesis, s. 432.

ktorý takýmto spôsobom požaduje vykonanie amorálneho činu alebo vyjadrené Kantovými vlastnými slovami: „To, že svojho dobrého syna nesmiem zabiť, je celkom isté, ale to, že ty, ktorý sa mi zjavuješ, si vraj Boh, o tom si nemôžem byť istý, ani keby hlas očividne z neba prichádzal.“²¹ Podľa Kanta by teda správna a morálna Abraháмова odpoveď na Božiu požiadavku mala znieť: Nie!

Gen 22 z pohľadu hlbinej psychológie

Príbeh o obetovaní Izáka býva neraz interpretovaný z hľadiska hlbinej psychológie.²² Hlbino-psychologická exegéza sa inšpiruje Freudom, ale rovnako aj hlbinnou psychológiou C. G. Junga. Jung prichádza s teóriou kolektívneho nevedomia. Podľa neho existujú informácie, ktoré sa dedia. Tieto informácie vo forme archetypov a symbolov sú výsledkom dlhého vývoja ľudstva a slúžia k ochrane duševného zdravia jednotlivého človeka. Podľa Junga aj Biblia zohľadňuje základné duševné mechanizmy, a tak sa biblickému náboženstvu dostáva v procese duševného dozrievania a uzdravenia dôležitá rola tým, že proti úzkosti zo zla, nečistoty a hriechu stavia zaslúbenie lásky a odpustenia. Takto dôležitým spôsobom podporuje sebaprijatie u daného človeka.²³ Zástancami hlbino-psychologickej metódy medzi teológmi boli evanjelik O. Pfister a na katolíckej strane E. Drewermann. Drewermann sa vo svojom článku *Abrahams Opfer* venuje Gen 22 z hlbino-psychologického pohľadu.²⁴ Drewermann vo svojich interpretáciách rozlišuje „svrchní roviny vyprávěného děje (tzv. „objektální“ roviny) od roviny, která obsahuje zašifrovanou problematiku lidské duše (tzv. „subjektální“ roviny). To, co se zdá být pouhou „reportáží“ o událostech *vnějšiho* světa, se před pečlivě analyzujícím zrakem vyjevuje jako narativní převlek spleťitých *vnitřních* procesů; všechno vnější je jen odrazem duševních pochodů.“²⁵

Podľa Drewermanna je potrebné zodpovedať otázku, že sám Boh podľa Biblie je pôvodcom tejto skúšky. Tú chce Drewermann interpretovať ako existenciálnu krízu v živote Abraháma a v kánonickom kontexte nachádza ešte podobnú skúšku v Gen 12 pri jeho povolání. Túto životnú krízu objasňuje na príklade vzťahu rodičov a detí a snaží sa to vysvetliť na základe existenciálneho paradoxu, že človek získa iného človeka len tým, že ho „obetuje“, teda dá mu slobodu, aby daný človek mohol rozvinúť svoj vlastný autentický život. Obeť toho najmilšieho je pre človeka nevyhnutná (Božia požiadavka), aby sa mohol postaviť pred Stvoriteľa ako jednotlivec a dosiahnuť pravé a naplnené bytie, a práve v bezprostrednosti vzťahu medzi Bohom a jednotlivcom spoznal, že tento Boh je Otcom, ktorý od človeka žiada všetko len zdanlivo, lebo v skutočnosti všetko darúva.²⁶

Oeming však hovorí, že medzi základnými hodnotami hlbinej psychológie a Starej zmluvy dochádza k zásadnému konfliktu. Cieľom psychoanalýzy je obnova integrovanej zrelej osobnosti, ktorá je schopná zvládať agresiu, prekonáva infantilné regresie a odsudzuje zdanlivé alebo skutočné tabu. Tento ideál však neraz zrovnoprávňuje v zásade všetky formy nenásilného myslenia, sexuality a umenia a hlása oslobodenie od meštiackej morálky, ktorú chápe ako infantilnú regresiu. Stará zmluva zase v ostrom protiklade zdôrazňuje poslušnosť

²¹ WESTERMANN, C. Genesis, s. 432-433.

²² Napr. KASSEL, B. -M. *Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C.G. Jung*, 2. vyd. 1980, s. 234-257; VANDERMEERSCH, P. Isaak Threatened by the Knife of Psychoanalysis?, in NOORT, E. *The Sacrifice of Isaac*. Leiden : Brill 2002, s. 198-210; DREWERMANN, E. Abrahams Opfer. Gen 22,1-19 in tiefenpsychologischer Sicht. In *Bibel und Kirche*. 1986, Jhrg. 41, s. 113-124. (Ďalej citované ako Abrahams Opfer)

²³ OEMING, M. Úvod do biblickej hermeneutiky, s. 120-122. (Ďalej citované ako Úvod)

²⁴ DREWERMANN, E. Abrahams Opfer, s. 113-124.

²⁵ OEMING, M. Úvod, s. 122.

²⁶ DREWERMANN, E. Abrahams Opfer, s. 113-124.

voči Božiemu zákonu. Hovorí o bázni pred Bohom, vďačnosti za milosť a o pripravenosti zápasit' i obetovať sa. Tento konflikt hodnôt je symptomatický pre výklad Gen 22. Tieto výklady Obetovanie Izáka buď ostro kritizujú, alebo dávajú iný význam potenciálne pohoršlivým aspektom príbehu. V hlbino-psychologickom výklade príbeh o obetovaní Izáka vyjadruje nevyhnutný proces odlúčenia otca od dieťaťa a tak stabilná súčasť procesu prirodzeného dozrievania.²⁷

Z príbehu sa tak spravidla vytráca to jedinečné, čo ho utvára a stáva sa modelovým príkladom všeludských (všerodičovských) duševných procesov. V tomto, snáď, je táto interpretácia podobná alegoricko-morálnemu výkladu, ktorý hľadá v texte „iný“ zmysel a chce ukázať cestu veriacemu k správne, či už kresťanskému alebo filozofickému, duševnému rozpoloženiu a vysporiadaniu sa s pokušením. V hlbino-psychologickom prístupe je týmto cieľom celistvá a integrovaná osobnosť, zbavená predsudkov a neuróz.

V súvisi s touto perikopou sa môžeme stretnúť aj s psychologizujúcimi výkladmi, psychologizujúce výklady, ktoré sa chcú priblížiť a pochopiť Gen 22 tak, že detailne rozoberajú duševné stavy jednotlivých postáv príbehu. Táto snaha môže viesť k vnášaniu motívov, ktoré v samotnom texte nie sú prítomné. Náznym príkladom môžu byť niektoré vysvetlenia V.P. Hamiltona. Abrahám napríklad vykonáva úlohy sluhov (štiepanie dreva, osedlanie osla) preto, aby sa nejako zamestnal a odviezol svoje myšlienky od svojho zdrvivúceho poslania. Tak chce oddialiť vykonanie hrozného príkazu.²⁸ Charakteristické pre tieto výklady je, že interpretujú texty v kontexte cudzorodého hermeneutického horizontu.²⁹ Pôvodný text totiž dáva len veľmi málo možností, prakticky žiadne, nahliadnuť do vnútra Abraháma. Snáď i táto zdržanlivosť a mlčanlivosť textu vedie interpretátorov k snahe doplniť to, čo ostalo nevyslovené.

Gen 22 z nábožensko-historického hľadiska

Tieto typy výkladu si osobitne všimajú fenomén obeť a snažia sa interpretovať príbeh práve z pohľadu náboženskej situácie a obetných zvyklostí v starom Izraeli a Kanaáne. Už Stará zmluva pozná príkaz obetovať všetko prvorodené (2M 13,12n; 34,19n), vie aj o ľudských obetiach (napr. Jefteho dcéra Sud 11), rovnako však pozná výslovný zákaz ľudskej obeť (3M 18,21; 20,2 a i.). Ľudské obeť neboli ničím neobvyklým medzi národmi, ktoré Izrael obklopovali (napr. 2Kr 3,27). Z toho dôvodu viacerí vykladači vidia Gen 22, príp. niektorú jeho vrstvu, ako polemiku voči praktizovaniu ľudských obetí alebo chápu tento text ako odmietnutie detských obetí.

Určitú rolu tu iste zohrala aj Eusebiova správa o ľudských obetiach u národov starého Orientu v Praeparatio evangelica IV, 16.³⁰ Eusebius popisuje obetné zvyklosti v staroveku ako službu démonom, podáva konkrétne príklady a spomína aj prípady, kedy bola ľudská obeť nahradená zvieratám. Text sa však priamo ani raz neodvoláva na Gen 22. Dôležitá je jeho zmienka o obetnej praxi vo Feničii. Eusebius tu cituje z diela Filóna Biblia. Feničania obetovali v časoch núdze ľudské obeť Saturnovi. Saturn, u nich zvaný Israel [sic Migne, *Patrologiae*. Tomus XIII, s. 793; zrejme sa myslí boh El], ktorý bol vraj pôvodne kráľom krajiny a po smrti zbožštený, mal s nymfou Anobret jediného syna Jeuda, čo je u Feničanov označením pre jedináčika. Tu treba pripomenúť, že Izák je v hebrejčine podobne označený

²⁷ OEMING, M. Altes Testament und Tiefenpsychologie. In *Theologische Literaturzeitschrift*. 1995, Jhrg. 120, s. 113-114.

²⁸ HAMILTON, V. P. Genesis 18-50, s. 107. Zdroj: STEINS, G. Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22), s. 198-199.

²⁹ PRUDKÝ, M. Genesis, s. 80.

³⁰ Por. MIGNE, J. -P. *Patrologiae cursus completus* : Series Graeca. Tomus XIII., s. 792-801.

ako *jachíd* – jediný, jednorodný.³¹ El v čase ohrozenia krajiny obliekol jediného syna do kráľovského rúcha, postavil oltár a obetoval ho na ňom.

Na základe istých spoločných motívov teda nie je prekvapujúce, že niektorí autori pri výklade Gen 22 citovali spomínané miesto z Eusebia. Lerch v tomto súvisi spomína výklad Francisca Burmanna z roku 1693. Burmannus interpretoval Eusebiovu správu tak, že Feničania chceli takýmto odpudzujúcim spôsobom napodobňovať Abrahámov príklad.³²

Pri nábožensko-historicky motivovanom type výkladu nemožno nespomenúť Hermanna Gunkela, zakladateľa nábožensko-historickej školy. Podľa neho bola Gen 22 pôvodne ságou o detskej obeti na mieste, ktorého názov Gunkel rekonštruoval ako *Jeruel* alebo *Jeriel*. Božstvo tohto miesta žiadalo najprv ako obeť prvorodeného syna, ale nakoniec ako náhradu prijalo barana. Sága predpokladá stav, podľa ktorého sa v *Jerueli* obetujú zvieratá, ale rovnako si pamätá, že predtým tou obeťou vlastne mali byť deti.³³

Literárno-kritický prístup

Tento prístup treba vnímať ako súčasť historicko-kritickej metódy skúmania textu, ktorú zastáva veľká väčšina moderných vedeckých vykladačov. „Literárna kritika vychádza z predpokladu, že medzi prvou písomnou formou textu a medzi jeho konečnou kánonizovanou podobou prebiehal dlhý produktívny proces. Literárna kritika sa usiluje identifikovať, ako postupne dosiahol text svoju konečnú podobu, ktorá bola kánonizovaná. Literárna kritika sa usiluje rekonštruovať zmeny, ktoré sa udiali počas produktívneho narábania s textom.“³⁴ Všíma si teda logické nezrovnalosti textu, snaží sa oddeliť jeho jednotlivé vrstvy, dospieť k pôvodnej alebo najstaršej verzii príbehu a následne spätne sledovať a vysvetliť proces spájania vrstiev do konečnej podoby. Literárno-kritický prístup skúma a vysvetľuje text predovšetkým diachrónne a snaží sa zistiť predovšetkým jeho pôvodný význam.

Ako názorný príklad výsledkov tejto metódy sa pozrieme na riešenie Reventlowa a Kiliana³⁵:

Podľa Reventlowa možno rozlíšiť 3 vrstvy:

1. jadro – ľudový príbeh o záchrane syna určeného k obeti
2. prepracovanie (teologizácia motívom skúšky)
3. dodatky – kulticko-etiológické motívy (Mórija atď.) /etiológia je v tomto prípade rozprávanie, ktoré vykreslením udalostí z minulosti chce vysvetliť súčasný stav, napr. prečo niektoré miesto slúži ako svätyňa alebo ako obetné miesto/

Rudolf Kilian nachádza v Gen 22 celkovo 5 odlišiteľných vrstiev:

1. pôvodná kultická etiológia
2. z kultickej etiológie sa stáva príbeh o záchrane milovaného syna
3. adaptovanie príbehu do tradície o patriarchoch
4. elohistické prepracovanie na „skúšku“ s paradigmatickým zámerom
5. lokalizácia na miesto jeruzalemského chrámu

Existujú samozrejme i ďalšie literárno-kritické pokusy o vysvetlenie a výklad Gen 22, ako aj snahy o zaujatie zhrňujúceho alebo sprostredkujúceho postoja medzi rôznymi odieňmi

³¹ Por. GUNKEL, H. Genesis, s. 224. Gunkel uvádza viaceré možnosti.

³² LERCH, D. Opferung, s. 222, pozn. 1.

³³ GUNKEL, H. Genesis, s. 242.

³⁴ BÁNDY, J. Úvod do exegézy Starej zmluvy, s. 33.

³⁵ PRUDKÝ, M. Genesis, s. 80-81.

tejto metódy. Celkovo možno povedať, že tento typ výkladu si všima nesúrodosti textu a snaží sa ich diachrónnym spôsobom vysvetliť. Rovnako ponúka podložené argumenty na zdôvodnenie svojej pozície a dáva nahliadnuť do komplexného procesu vzniku biblického textu. Jeho slabou stránkou však je prílišná orientácia na jednotlivé vrstvy a fragmenty, čím sa stráca celkový pohľad na text a mnohokrát „text ve své konečné (kánonické) podobě není brán příliš vážně; panuje zde zřetel na vznik a vývoj textu.“³⁶

Nová literárna kritika/synchrónne čítanie

V druhej polovici dvadsiateho storočia sa čoraz častejšie začínajú objavovať názory a hlasy, ktoré sa snažia odpovedať práve na výzvu rozkúskovania textu. Chcú ho vidieť nielen v jeho vrstvách a vývoji, ale aj v jeho konečnej podobe a docenení mikro- i makroštruktúry textu.

Ako modelový príklad Novej literárnej kritiky sa uvádza práca Ericha Auerbacha *Mimesis : Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*,³⁷ v nej bližšie práve literárnovedná analýza biblického textu Gen 22. Auerbach vo svojom diele odkrýva na tomto príklade osobitosť starozmluvného štýlu, ktorý porovnáva s významným výtvarom európskej antickej literatúry Homérovou Odyseou, konkrétne 19. spevom, kde sa rozpráva príbeh o Odyseovej jazve. Vzájomným porovnaním tak rozdielných, a predsa časom vzniku blízkych textov vyniknú momenty a charakteristické črty oboch príkladov, ktoré si snád' ani pozorný čitateľ predtým tak výrazne neuvedomoval.

V príbehu o Odyseovej jazve nejde Homérovi v prvom rade o napätie. Taký štýl si totiž vyžaduje, aby kríza a napätie boli neustále v pozadí, aby si to čitateľ uvedomoval, i keď sa pred jeho očami odohráva v popredí iný dej. Homér však „nezná žádné pozadí. Vše, co vypráví, se odehrává vždy jen v přítomnosti – a zcela vyplňuje dějiště a vědomí.“³⁸ Základným zámerom je „zprítomňovat jevy náležitě ztvárněné, ze všech stran hmatatelné a viditelné, s přesně vymezenými prostorovými a časovými vztahy. Podobně je tomu i s niterným děním: ani zde nesmí zůstat nic skryto a nevysloveno.“ V homérskych básňach „se děje mnoho strašného, ale nikdy se to neděje mlčky [...], nikde se neobjeví tvar, který by byl fragmentární nebo jen zcela osvětlený, nikde mezera, rozsedlina, pohled do neprobádaných hlubin.“³⁹

Ako odlišne pôsobí v porovnaní krátky príbeh o ťažkej Abrahámovej skúške z knihy Genesis. Biblický Boh na rozdiel od antického Dia neprednáša svoje požiadavky rytmickou rečou, nehovorí nič o svojich pohnútkach, ani o tom, odkiaľ prichádza. Len „nečekaně a záhadně proniká zvýšín nebo hlubin na scénu a volá: Abraháme!“⁴⁰ Vzájomný rozhovor je veľmi krátky a úsečný, bez akéhokoľvek úvodu. Ani Boh, ani Abrahám nie je opísaný bližšie, nie je k nim priradený žiadny prívlastok. Nenájdeme tam ani opis krajiny, či náčinia. Adjektívami sa neplytvá ani na služobníkov, ktorí idú s Abrahámom, bližšieho sa nič nedozvieme ani o oslovi, meči a ohni. Všetko len „slouží účelu, který přikázal Bůh: čím jsou jinak, čím byli nebo budou, zůstává utajeno.“⁴¹ Aj cesta k miestu obetovania je obklopená akýmsi tajomnom. Abrahám nehľadá ani naľavo ani napravo, len kráča k vrchu, o ktorom mu povedal Boh. „Tak se cesta mění v jakési mlčenlivé kráčení nejistotou a prozatímností, je

³⁶ PRUDKÝ, M. Genesis, s. 80.

³⁷ Po česky vyšlo ako AUERBACH, E. *Mimesis : Zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*. Praha, 1968 (Ďalej citované ako *Mimesis*).

³⁸ AUERBACH, E. *Mimesis*, s. 10.

³⁹ AUERBACH, E. *Mimesis*, s. 12.

⁴⁰ AUERBACH, E. *Mimesis*, s. 13.

⁴¹ AUERBACH, E. *Mimesis*, s. 14.

jakýmsi zatajením dechu, děním, které nemá přítomnost a je vklíněno mezi minulé a nastávající jako nevyplněné trvání ...⁴²

V příběhu o obetovaní Izáka ostáva mnoho záhadného a nevysloveného a okrem toho sa ukazuje, že dej má zložitú pozadie. Homérske dianie prebieha v popredí, sústredí sa na rovnako osvetlenú prítomnosť, starozmluvný text je však mnohvrstevný a zložitejší. Boha Starej zmluvy nemožno uchopiť v prítomnosti ako Dia. Boh Starej zmluvy necháva zo seba zjaviť vždy len niečo a vždy je zakotvený v hĺbinách. Abrahámovu počínanie nevyplýva len z toho, čo sa s ním v danom okamihu deje, ale z toho, čo sa mu prihodilo už skôr. Neustále si pripomína, čo mu Boh zaslúbil a „jeho nitro vzrušené kolísá medzi zoufalým vzeprením a nadéjnym očakávaním.“⁴³

Starozmluvný text má svojim mnohvrstevným a zložitým vnímaním omnoho bližšie k realite ako Homér. Aj jeho vzťah k pravdivosti príbehu je omnoho jednoznačnejší a vášnivejší. Homéra možno čítať s literárno-kritickým pochybnosťami a predsa zažívať to, o čo mu v jeho diele šlo. Inak je to ale s biblickým textom. „Nárok na pravdivosť je v bibli nejen mnohem pronikavější než u Homéra, je zároveň tyranský; vylučuje jakékoliv jiné nároky [...] – prohlašuje, že je jediným pravdivým světem, který vládne nad vším. [...] Příběhy Písma svatého nežebrají o naši přízeň jako příběhy Homérovy, nevtírají se nám, aby se zalíbily a okouzly – chtějí si nás podrobiť, a vzpíráme-li se, stáváme se rebely.“⁴⁴ Biblický text úplne pohltí čitateľa a chce si podmaniť i jeho vlastnú skutočnosť.

E. Auerbach považuje za najdôležitejšie poznatky, ktoré prináša príbeh o Izákovi, a zároveň sumarizuje hlavné posolstvo perikopy o obetovaní Izáka tak, že „Bůh strašlivě pokouší i nejzbožnějšího, že před Bohem je možná jen bezpodmínečná poslušnost, ale že jeho zaslíbení je nevýratné, i když jeho úradky vyvolávají krajní pochyby a zoufalství ...“⁴⁵ „Boží úradky“ však text natoľko znejasnia, zaťažia jeho obsah a vnesú toľko náznakov o Božej podstate a chovaní zbožného človeka, že to veriaceho neustále núti k tomu, aby sa do príbehu zahĺbil a „v každé jednotlivosti se pídil po světle, jež je tam třeba skryto.“⁴⁶

Gen 22 a intertextualita

Intertextualita sa stala v oblasti jazykovedných a literárnovedných odboroch vášnivo diskutovanou témou⁴⁷ a prenikla aj do biblistiky.⁴⁸ Možno ju tiež zaradiť do kontextu Novej literárnej kritiky.⁴⁹ Intertextualita prináša so sebou špecifické vnímanie textu a pozerá sa naň

⁴² AUERBACH, E. *Mimesis*, s. 14.

⁴³ AUERBACH, E. *Mimesis*, s. 16.

⁴⁴ AUERBACH, E. *Mimesis*, s. 18-19.

⁴⁵ AUERBACH, E. *Mimesis*, s. 19.

⁴⁶ AUERBACH, E. *Mimesis*, s. 19.

⁴⁷ Napr. PLETT, H.F. *Intertextualities*. In PLETT, H.F. (ed.) *Intertextuality*. Berlin : de Gruyter, 1991. ISBN 0-89925-464-0, p. 3-29; BROICH, U., PFISTER M. (Hrsg.) *Intertextualität : Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*. Tübingen : Niemeyer, 1985. *Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft*, Bd. 35. ISBN 3-484-22035-X; HOMOLÁČ, J. *Intertextovost a utváření smyslu v textu*. Praha : Universita Karlova, 1996. ISBN 80-7184-201-X.

⁴⁸ Napr. ALKIER, S. HAYS, R. (Hrsg.) *Die Bibel im Dialog der Schriften*. Tübingen : Francke, 2005; FEWELL, D.N. *Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible*, Louisville, 1992. ISBN 0-664-25393-8; HATINA, T.R. *Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies : Is There a Relationship?*. In *Biblical Interpretation*. 1999, Vol. 7, n. 1, p. 28-43; HÜBNER, H. *Intertextualität – die hermeneutische Strategie des Paulus*. In *Theologische Literaturzeitung*. Dezember 1991, Jhrg. 116, N. 12, Sp. 881-898;

NELIBEN, K. *Eine neue Lesebrille für das Alte Testament? Intertextualität – Orientierungen für eine Lesart der Bibel in der Postmoderne*. In *Orientierung* 2003, roč. 67, s. 195-200.206-210.223-224; K téme bližšie aj BENKA, D. *Intertextualita a výklad Bible*. Bratislava, 2007. Dizertačná práca na EBF UK.

⁴⁹ OEMING, M. Úvod, s. 87.

ako na pretvorenie alebo mozaiku iných textov. Perikopa o obetovaní Izáka sa zdá byť vhodným textom aj pre takéto skúmanie. Obširným spôsobom sa o to pokúsil už spomínaný Georg Steins.⁵⁰ Na tomto príklade predstavil vo svojej práci program *kánonicko-intertextuálneho čítania*, čo istým spôsobom naznačuje základné zameranie výkladu. Steins totiž už na začiatku svojej práce uvádza, že jeho spôsob myslenia sa orientuje na základe pojmov kánon, intertextualita a čítanie. Práca čerpá mnoho zo širokej diskusie o otázkach kánonu a inšpiruje sa Brevardom S. Childsom a jeho *canonical approach*. Nachádza v ňom však určité metodické nedostatky a snaží sa ich eliminovať predovšetkým pomocou literárnych teórií, ktoré vnímajú textualitu ako intertextualitu, a rovnako za pomoci poznatkov teórie recepcie.⁵¹

Vo svojom spise Steins hľadá literárne prepojenia Gen 22 na iné texty Pentateuchu. Obetovanie Izáka vidí v dialógu s miestami Gen 12, 1-9, Gen 21,1-21, Ex 19-24, Dtn 8,2-6, Lev8-9.16/Ex 29, 38-46, Dtn 12 a Ex 3-4⁵² a vytvára jednotlivé konštelácie textov Pentateuchu vo vzťahu k Gen 22. Postupne jednotlivé texty (*hypotexty*) porovnáva s Gen 22 (*hypertext*) a získané poznatky využíva pre celkovú interpretáciu Gen 22.⁵³

Prvou konšteláciou, ktorú Steins opisuje, je vzťah medzi Gen 22 a Gen 12,1-9, teda Obetovanie Izáka a Povolanie Abraháma. Tieto texty sú v pôvodnom biblickom kontexte spojené do jedného naratívneho celku a ich súvislosť bola v odbornej literatúre neraz konštatovaná. Steins na základe podrobnej analýzy oboch textov nachádza na ich začiatkoch veľkú formálnu i obsahovú podobnosť v štruktúre: Boží príkaz a následné vydanie sa na cestu do neznámej krajiny alebo neznáme miesto, ktoré mu Boh ukáže.

Tak isto perikopa Gen 21,1-19, kde sa hovorí o Izákovom narodení a predovšetkým o odohnaní Hagary a Izmaela, vykazuje mnohé podobnosti a vytvára ďalšiu konšteláciu s Gen 22. V odbornej literatúre nechýbajú názory, ktoré označujú tieto dva texty ako dvojčatá (Fischer), resp. Gen 21 ako predohru alebo generálnu skúšku Gen 22 (Blum), alebo vysvetľujú vzťah týchto dvoch príbehov ako dialóg (Reed).⁵⁴ Steins zhŕňa zoznam jazykových a obsahových podobností, ktoré medzi tými dvoma textami existujú.⁵⁵ V oboch prípadoch totiž ide o život jedného z Abrahámových synov (Izmael/Izák), ktorí sú vďaka zásahu anjela zachránení.

Pri kánonicko-intertextuálnych konšteláciách Gen 22 s Ex 3-4 a Ex 19-24 otvára Steins perspektívu udalostí pri vrchu Sínaj. Obzvlášť dôležité je pre neho spojenie Gen 22 a Ex 19-20. Na tomto základe nie je obetovanie Izáka v Steinsovom výklade nejakou epizódou zo života Abraháma, ale v tomto príbehu sa rozprávačsky a teologicky veľmi šikovným spôsobom odкрýva centrum Tóry, teda zjavenie na Sínaji.⁵⁶ V Gen 22 sa určitým spôsobom anticipujú sínajské udalosti a Abrahám je ako prvý patriarcha Izraela s týmito udalosťami úzko spojený.

Dôležitou je tiež tematika obete, ktorá spája perikopu s ďalšími miestami v Pentateuchu ako Lev 8-9.16/Ex 29, 38-46 (vysvätenie kňazov, prinášanie prvých obetí a Deň zmierenia). Kľúčovým pre prepojenie je výskyt slov spaľovaná obet' עלה, zjaviť sa אלהיך ni. a baran

⁵⁰ STEINS, G. *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22) : Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektrüre*. Freiburg : Herder, 1999.

⁵¹ STEINS, G. *Bindung*, s. 4-5.

⁵² Steins v žiadnom prípade nie je prvý, kto rozpoznal, že medzi menovanými textami existuje určitý vzťah alebo podobnosť. Napr. aj Drewermann vo svojom výklade využil spojenie medzi Gen 12 a 22. Spojenie Gen 22 a Ex 19-24 je zase u Steinsa v mnohom ovplyvnené R. W. L. Moberlym ako konštatuje CHILDS, B. S. *Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation*. In *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 2003, Jhrg. 115, s. 178.

⁵³ Por. STEINS, G. *Bindung*, s. 134.

⁵⁴ Tieto názory cituje STEINS, G. *Bindung*, s. 148-150.

⁵⁵ STEINS, G. *Bindung*, s. 153-158.

⁵⁶ STEINS, G. *Sinnsuche*, s. 132.

אֵיל, ktoré už skôr konštatoval S.D. Walters.⁵⁷ Obyčajne sa so spaľovanou obeťou spája slovo ovca כֶּבֶשׂ, Izák v rozhovore s Abrahámom použije slovo baránok na spaľovanú obeť הַשֶּׁה לְעֵלָה. Pri vyvrcholení Izákovej obete sa však zvláštnym spôsobom ako náhradná obeť objaví baran אֵיל. Baran pre spaľovanú obeť sa ako obetné zviera objavuje v Lev 16. Takto je teda podľa Steinsa vytvorený silnejší vzťah medzi Gen 22 a Dňom zmierenia (Lev 16).⁵⁸ V konštelácii Gen 22 s Dtn 12 Steins pojednáva predovšetkým otázku miesta obete, lokalizácie vrchu/krajiny Mórija (por. 2Kr 3,1) a stotožnenia s Jeruzalemom, resp. s miestom, ktoré si Hospodin vyvolí (Dtn 12,5).

Steins vidí perikopu v blízkom naratívnom kontexte s povolaním Abraháma (Gen 12) a v dialógu s vyhnaním Hagar (Gen 21). Všíma si predovšetkým Abraháma a to, ako je príbeh o jeho poslušnosti zasadený uprostred Božích zaslúbení pre jeho potomstvo. Zaslúbenia pre Izrael sú tak nerozlučne spojené s postavou Abraháma a jeho poslušnosťou. Zásadným pre Steinsov výklad Gen 22 je však až spojenie so Sínajskou perikopou, v ktorej svetle sa Gen 22 javí ako *Sínajská prolepta*, teda ako príbeh, ktorý anticipuje v Abrahámovi to, čo zakúsia Izraelci pri vrchu Sínaj, totiž Božiu prítomnosť v poslušnosti Tóre a v obrade spaľovanej obete. Na tomto základe Steins tiež dôvodí, že Gen 22 nevedie naspäť k minulosti Izraela, ale patrí k najmladším textom Pentateuchu.⁵⁹

Obetovanie Abrahámovho syna v islame

Skutočnosť, že príbeh o obetovaní Abrahámovho syna sa nachádza aj v svätej knihe islamu Koráne, prináša ďalšiu perspektívu, cez ktorú možno tento text vnímať. V Súre 37, 102-113 sa dočítame:⁶⁰

102. A keď dosiahol taký vek, že s ním mohol pracovať,
povedal: „Synček môj, mal som sen, že ťa musím obetovať. Povedz, čo si myslíš.”
Syn povedal: „Otče môj, konaj, čo ti bolo prikázané. Ak Boh
chce, zistíš, že som neochvejný.
103. Keď sa obaja podvolili a on ho položil čelom na zem,
104. zavolali sme naňho: „Abrahám,
105 naplnil si svoje videnie. Takto odmeňujeme.
106. Veď toto bola naskutku zrejmá skúška.
107. Vykúpili sme ho nádhernou obeťou
108. a zanechali sme u neskorších:
109. „Pokoj Abrahámovi!”
110. Takto odmeňujeme spravodlivých.
111. Lebo patril k našim veriacim služobníkom!
112. Zvestovali sme mu Izáka, proroka spomedzi
spravodlivých,
113. a požehnali sme ho, aj Izáka, a spomedzi Jeho potomkov
boli jedni spravodliví a druhí konali nepravosť proti sebe.

⁵⁷ WALTERS, S.D. Wood, Sand and Stars. Structure and Theology in Gn 22, 1-19, *Toronto Journal of Theology* 3 (1987), s. 309. Zdroj: STEINS, G. Bindung, s. 191-192.

⁵⁸ STEINS, G. Bindung, s. 192.

⁵⁹ STEINS, G. Bindung, s. 223.

⁶⁰ Korán. HOGHOVÁ, H., MUNTÁGOVÁ, L. (prel.), s. 271-272.

Starozmluvný príbeh i jeho náprotivok v Koráne sú charakteristické svojím strohým štýlom a tiež množstvom rôznych interpretácií, ktoré sa v priebehu času objavili. Verzia v Koráne nikde nespomína meno syna, ktorý by mal byť obetovaný. Práve táto skutočnosť, kto vlastne bol *dhabíh Allah* – Alahovou obeťou, sa popri iných aspektoch stala najdiskutovanejšou otázkou. Koránu na rozdiel od Biblie nezáleží na neprerušení línie zasľúbeného potomstva, pretože v islame sú obidvaja synovia Abrahámovi, Izák i Izmael, vnímaní ako proroci. Izák sa síce spomína v Koráne častejšie, ale Izmael sa spája so svätýňou v Kábe (Súra 2, 127).⁶¹ Z časového hľadiska starší islamskí komentátori považovali Izáka za syna, ktorý mal byť obetovaný, zatiaľ čo prakticky všetci neskorší učenci po Tabarím (+923) hovorili o Izmaelovi.⁶² To zodpovedá i dnešnému islamskému náhľadu na tento text.⁶³

Posun od Izáka k Izmaelovi ovplyvnilo pravdepodobne rastúce presvedčenie o genealogickom vzťahu medzi severnými arabskými kmeňmi a Izmaelom ako praotcom, v ktorého línii stojí i prorok Mohamed.⁶⁴ Tento posun je pochopiteľný i v politickom kontexte. Za Abbásovovcov dosiahol islam vrchol moci a vplyvu a mal tiež prevahu vo vojenstve, vede a umení voči ostatným vtedajším mocnostiam, ale čo sa týka teologických nárokov ostal mimo zmluvného spoločenstva s Bohom z pohľadu židovstva ako genealogických a kresťanstva ako spirituálnych potomkov Izáka. Je preto pravdepodobné, že tento posun bol prípadom postupne sa rozvíjajúcej teológie reakcie. Stotožnenie Izmaela so synom určeným na obeť, preukázanie jeho ochoty poslúchnuť Boží zásadný príkaz až po prinesenie vlastného života ako obeť, malo za cieľ odrážať skutočný charakter arabských moslimov, ktorých si Boh vybral na základe ich vynikajúcich cností.⁶⁵ V tomto súvisi však treba povedať, že ani v islamskom chápaní tu nejde o ospravedlňovanie alebo zdôvodňovanie sebevražedných akcií, pretože aj pre islam „samovražda je smrteľným hriechom, úmyselné zabitie nevinného človeka je taktiež smrteľným hriechom.“⁶⁶

Príbeh o obetovaní Abrahámovho syna v Koráne svojím dôrazom na synovo vedomé podstúpenie tejto skúšky prekračuje hranicu pôvodného príbehu a dostáva sa do blízkosti so židovskými a kresťanskými tradíciami o ochote Izáka podvoliť sa pod nepochopiteľný Boží príkaz, ktorý dostal jeho otec. Podobne výklady z prostredia židovstva, ktoré sa snažia ospravedlniť Božie konanie tým, že pri vysvetľovaní vkladajú do textu nebeskú scénu podobnú prvým kapitolám knihy Jób, aby presunuli zodpovednosť z Boha na nepriateľského anjela,⁶⁷ nachádzajú ozvenu aj v islame. Mehdi Razvi, imám v Hamburgu a známy islamský teológ v Nemecku, o detskej obeti tvrdí, že „Boh nemôže niečo také prikázať. Abrahám si myslel, že to Boh prikázal. Mýlil sa však, preto Boh svoje dieťa zachránil (1. M 22, 12). Pokúšal ho diabol, aby to urobil, nie Boh. Podľa Koránu nie bezdôvodne dostal príkaz vo „sne“ (Súra 27, 102), aby obetoval syna. Sny sú zradné.“⁶⁸

Islamská paralela k starozmluvnému príbehu z Gen 22 je veľmi cenná, pretože naznačuje, že tri monoteistické náboženstvá – židovstvo, kresťanstvo a islam – zdieľajú mnoho spoločného. Tradície výkladu týchto textov však rovnako ukazujú rozdiely, vymedzovanie sa voči tým druhým, polemiku či teológiu reakcie. Vzájomné vzťahy týchto tradícií nad paralelnými textami ich Svätých Písem môžeme vnímať aj ako dialóg židovsko-kresťanskej a dialóg židovsko-moslimskej polemiky. Taktiež literárna analýza samotného textu, z Koránu aj z knihy Genesis, nám prezrádza, že obidve paralely do veľkej miery

⁶¹ FIRESTONE, R. Abraham's Son as the Intended Sacrifice, s. 98-99. (Ďalej citované ako Abraham's Son)

⁶² FIRESTONE, R. Abraham's, s. 129.

⁶³ PÖHLMANN, G., RAZVI, M. Islam und Christentum in Dialog, s. 43 (Ďalej citované ako Islam und Christentum); GNILKA, J. Bibel und Koran, s. 130.

⁶⁴ FIRESTONE, R. Abraham's Son, s. 129.

⁶⁵ FIRESTONE, R. Abraham's Son, s. 131.

⁶⁶ PÖHLMANN, G., RAZVI, M. Islam und Christentum, s. 43.

⁶⁷ Por. napr. v Kumráne 4Q225, tiež Kniha Jubileí 18-19.

⁶⁸ PÖHLMANN, G., RAZVI, M. Islam und Christentum, s. 44.

napriek úsečnému štýlu využívajú dialóg. Starozmluvný príbeh z 306 slov používa 75 slovies, čo dokladá jeho veľkú dynamiku a chiastická štruktúra textu stavia do centra dialóg otázok a mlčania, či nevyslovených odpovedí. Verzia v Koráne má uprostred svojej štruktúry opäť rozhovor Abraháma so synom podobného charakteru.⁶⁹ Snád' i preto motivuje bádateľov z týchto náboženstiev k spoločnému zamysleniu sa nad významom tohto neustále inšpirujúceho príbehu.⁷⁰

Odkaz Gen 22

H. G. Gadamer vyjadril myšlienku, že text k sebe akosi pripútava všetky spôsoby čítania, ktorých sa mu v priebehu dejín dostalo.⁷¹ Ak sa teda teraz s týmto vedomím ohliadneme naspäť na biblický príbeh o obetovaní Izáka, zistíme, že text je priam až preťažený rôznymi, neraz protichodnými, interpretáciami. Zistíme však tiež, že tento nábožensko-historicky i teologicky veľmi zaujímavý text toto množstvo výkladov unesie, ba neustále dáva impulzy k novým interpretáciám. Väčšina výkladov, i keď vzájomne nezladiteľných, si môže nárokovať aspoň istú mieru autenticity a úprimnosti. Môžeme v nich objavovať Abraháma ako vzor viery a poslušnosti, nasledovaniahodný príklad v časoch skúšok a pokúšaní. V Gen 22 môžeme vidieť polemiku voči ľudským obetiam alebo aj predobraz Kristovej obete za ľudí. Môže byť pre nás alegorickým príbehom duše kresťana. Rovnako sa môžeme snažiť z tohto príbehu lepšie porozumieť podstate Boha alebo sa pohoršovať nad nepochopiteľnou požiadavkou obetovať vlastného syna a vyzývať k otvorenej vzbure voči takto pochopenej náboženskosti a predstave Boha. Rovnako môže tento príbeh motivovať k zamysleniu sa nad spoločným znakmi a rozdielmi medzi židovstvom, kresťanstvom a islamom a viesť ich radšej k vzájomným rozhovorom ako k používaniu násilia. Ak totiž spravíme krok ponad všetky interpretácie a výklady naspäť k samotným textom, zistíme, že ani v Biblii ani v Koráne Boh nedopustil smrť Abrahámovho syna, či už Izáka alebo Izmaela. V konečnom dôsledku tento príbeh ponad množstvo výkladov nesie jasné posolstvo nádeje a záchrany.

Zoznam použitej literatúry:

Biblia : Písmo sväté Starej a Novej zmluvy. Podľa vydania z roku 1979 a text overili J. Bándy, J. Grešo a I. Kišš. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1999.

Korán. HOGHOVÁ, H., MUNTÁGOVÁ, L. (prel.) Žilina : Knížné centrum, 2001. ISBN 80-88723-81-7

BÁNDY, J. *Teológia Starej zmluvy.* Bratislava : Univerzita Komenského Bratislava, 2003. ISBN 80-223-1793-4.

BÁNDY, J. *Úvod do exegézy Starej zmluvy.* Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2002. ISBN 80-223-1693-8.

BENKA, D. *Obetovanie Izáka – jedna perikopa a mnoho významov.* Bratislava, 2006. Rigorózna práca.

⁶⁹ DOUKHAN, J. The Akeda at the Crossroad : Its Significance in the Jewish-Christian-Muslim Dialogue. In MANNS, F. (ed.) *The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions.* Jerusalem : Franciscan Printing Press, 1995, s. 165-173.

⁷⁰ Napr. CASPI, Mishael Maswari. *The Binding (Aqedah) and Its Transformation in Judaism and Islam : the Lambs of God.* Lewinon : Mellen, 1995. ISBN 0-7734-2430-X; MANNS, F. (ed.) *The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions : Proceedings of a Symposium on the Interpretation of the Scriptures held in Jerusalem, March 16-17th, 1995.* Jerusalem : Franciscan Print. Press, 1995.

⁷¹ Zdroj: ECO, U. Meze interpretace, s. 18-19.

- BENKA, D. *Intertextualita a výklad Biblie*. Bratislava, 2007. Dizertačná práca.
- DOUKHAN, J. The Akeda at the Crossroad : Its Significance in the Jewish-Christian-Muslim Dialogue. In MANNIS, F. (ed.) *The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions*. Jerusalem : Franciscan Printing Press, 1995, s. 165-176.
- DREWERMANN, Eugen. Abrahams Opfer : Gen 22,1-19 in tiefenpsychologischer Sicht. In *Bibel und Kirche*. 1986, Jhrg. 41, S. 113-124.
- CHILDS, B. S. Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation. In *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 2003, Jhrg. 115, p. 173-184.
- ECO, U. *Meze interpretace*. Praha : Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0740-9.
- FIRESTONE, R. Abraham's Son as the Intended Sacrifice. In *Journal of Semitic Studies*. Spring 1989, Vol. XXXIV, Nr. 1, p. 95-131.
- GNILKA, J. *Bibel und Koran*. 6. Aufl. Freiburg : Herder, 2007. ISBN 978-3-451-28316-1.
- GUNKEL, H. *Genesis*. 8. Aufl. Göttingen : Vandenhoeck & Rupprecht, 1969.
- KUNDERT, L. Die „Bindung Isaaks“ im frühen Judentum – und ihre Wirkung auf das Neue Testament. In *Bibel und Liturgie*. 1999, Jhrg. 72, S. 135-154.
- LERCH, D. *Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*. Tübingen : Mohr, 1950. Beiträge zur historischen Theologie Bd. 12.
- MATHYS, H.P. Typologie. In FAHLBUSCH, E. (Hrsg.) *Evangelisches Kirchenlexikon*. Bd. 4. Göttingen : Vandenhoeck & Rupprecht, 1996, Sp. 997-1000.
- MIGNE, J. P (ed.) *Patrologiae cursus completus : Series Graeca*. Tomus III. Lutetiae Parisiorum : Migne, 1856.
- MIGNE, J. P (ed.) *Patrologiae cursus completus : Series Graeca*. Tomus XIII. Lutetiae Parisiorum : Migne, 1856.
- OEMING, M. Altes Testament und Tiefenpsychologie. *Theologische Literaturzeitung*. 1995, Jhrg. 120, Sp. 107-120.
- OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha : Vyšehrad, 2001. ISBN 80-7021-518-6.
- PÖHLMANN, G., RAZVI, M. *Islam und Christentum in Dialog*. Frankfurt am Main : Lembeck, 2006. ISBN 3-87476-513-X.
- POKORNÝ, P. *Úvod do exegeze*. Praha : Kalich, 1979.
- PRUDKÝ, M. Genesis 22. In *Křesťanská revue*. 1990, Roč. 57, s. 77-82.113-115.
- STEINS, G. Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). *Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektrüre*. Freiburg : Herder, 1999. ISBN 3-451-26916-3.
- WESTERMANN, C. *Genesis : Genesis 12-36*. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1989. Biblischer Kommentar – Altes Testament Bd. 1/2. ISBN 3-7887-0544-2.

ThDr. Dávid Benka, PhD.
 Univerzita Komenského v Bratislave
 Evanjelická bohoslovecká fakulta
 Katedra Starej zmluvy
 Bartókova 8
 811 02 Bratislava
 Email: benkad@fevth.uniba.sk

Abstract

The paper examines various types of expositions and interpretations of the pericope Gen 22: 1-19. It presents an overview of the main groups of exposition. Some interpreters tend to explain the story as a trial of Abraham pointing out the key word in Gen 22, 1. Others engaged typology and allegoresis, especially in the Antiquity and the Middle Ages. Abraham can be treated as an example to follow; others reject his uncritical submission to God. Some scholars examined the pericope from the depth-psychological point of view. Religious historical perspective concentrates on the phenomenon of sacrifice. Literary criticism examines diachronically the process of development of different layers of the text to its final stage. New literary criticism reads closely the synchronic structure and esthetic value of the text. The story can be viewed as an intertextual structure with many references to other biblical passages. Finally, the biblical story has its parallel in Koran, generally understood as the sacrifice of Ishmael.

Rev. ThDr. David Benka, PhD

Evanjelická teologická fakulta Komenského Univerzity
Bartókova 8
811 02 Bratislava 1

Recenzovali: (Peer reviewed by): Prof. ThDr. Juraj Bándy, Doc. ThDr. Peter Gažík