

K některým Starozákonním souvislostem Kierkegaardova abrahámovského příběhu

Miroslav Vlček¹

Úvod

Ve svém příspěvku k výročí dvou velkých představitelů existenciální filosofie bych se rád zabýval tou stránkou vlivu Sřena Kierkegaarda, nestora existencialismu², která stojí **zřejmě** v základu jeho intelektuálního úsilí a která svým vypracováním vede k objevu základních fenoménů existencialismu, totiž reforma křesťanství. Kierkegaard stojí v linii myslitelů, kteří se snaží navrátit křesťanství k jeho původním intencím, které, dle mého soudu, ztělesňuje **sv. Pavel**. Zárodek těchto tendencí je Kierkegaardem spatřován mj. v Abrahámově příběhu, který obsáhle interpretuje ve svém pojednání *Bázeň a chvění* (Kierkegaard, 1843). Právě Abrahám je pro Kierkegaarda ztělesněním základních momentů RELIGATIO (viz dále).

Ve svém stručném zamyšlení bych se rád pozastavil nad některými motivy starozákonního Abrahámově příběhu a pokusil se naznačit (ne)oprávněnost některých Kierkegaardových závěrů i při vědomí toho, co je neustále připomínáno: Kierkegaardovi nejde o přesnost a historičnost inkriminované situace, jde mu především o expozici jisté lidské situace.

Rád bych se stručně dotkl některých důležitých momentů příběhu. RELIGATIO coby specifický vztah člověka k bohu je konstituován jako každý vztah jistými strukturními momenty, bez nichž by jako takový vůbec nebyl možný. Na dva z těchto momentů zaměřím svou pozornost: objektu vztahu – bohu, resp. Abrahámovu pojetí boha, a charakteru (fundamentu) tohoto vztahování. Chtěl bych naznačit, že Abrahámov (a posléze ve vypracované podobě Mojžíšův) vztah k bohu je výrazem plné racionalizace, kde není přílišného místa pro původním křesťanstvím uchopené CREDO. Je to vztah plně legalizovaný, doprovázený propracovanou legislativou, kde není příliš místa pro víru ve smyslu paulinistického vkladu do křesťanství, jež staví základy nového náboženství víry do opozice k náboženství Zákona: „Bratři, toužím z celého srdce a modlím se k Bohu, aby Izrael došel spásy. Vždyť jim mohu dosvědčit, že jsou plni horlivosti pro Boha, jenže bez pravého poznání. Nevědí, že spravedlnost je od Boha, a chtějí uplatnit svou vlastní; Proto se spravedlnosti Boží nepodřídili. Vždyť Kristus je konec zákona, aby spravedlnosti došel každý, kdo věří. Mojžíš píše o spravedlnosti, založené na zákoně...“ ([4], Ř 10:1–5).³

1 PhDr. Ing. Miroslav Vlček, Ph.D. – odborný asistent; Katedra filosofie VŠE v Praze.

2 Paradoxně není zřejmě vzájemná spjatost zakladatele a zřejmě nejznámějšího představitele existencialismu nijak zásadní. Francouzský existencialismus je vázán na jiné zdroje (Dostojevský, Šestov atd.) než německý, kde je vliv právě našeho autora neoddiskutovatelný.

3 Poznámka k poznámce. Odkazy k Písmu svatému budu uvádět “standardně” s tím, že všechny se vztahují k pořadovému číslu, pod nímž je v seznamu literatury uvedena Bible, tudíž citace z Písma svatého starého a nového zákona budou prováděny s příslušným odkazem na knihu, kapitolu a verš či verše. (Podobně pak budu odkazovat Korán, standardní způsob odkazování má rovněž zde citovaný Aristoteles a proto jej budu rovněž respektovat.)

Kierkegaard si vybral pro demonstraci toho, oč mu šlo, jistou specifickou situaci. Účel této volby by ovšem neměl zastírat fakt, že Kierkegaard onu situaci (příběh), dle mého soudu, vypreparoval a je otázkou, zda-li je tento zásah přiměřený, zda-li právě touto operací zásadně nezměnil vyústění celého příběhu. Zohledněním celkového kontextu příběhu z něj totiž vyplývají zcela jiné závěry.

Lze se skutečně omezit na cestu k hoře Morija (Gn 22:1–19), resp. na tři dny od Hospodinovy výzvy k oběti syna až k okamžiku vlastního (nedokonaného) aktu oběti? Jde opravdu jen o (mezí) situaci volby, kterou Abrahám prožije během svého strastiplného (či radostného? – protože teď mohl prokázat svou víru) putování k obětišti? Neabstrahoval Kierkegaard v zájmu nastolovaného problému příliš a nebyla vůbec tato abstrakce (odhlédnutí od celkového kontextu) **naprosto** nepřiměřená?

Je pravdou, že „příběh o Abrahámovi by bylo možno srozumitelně vyložit z okolností doby a historické zkoumání Pentateuchu jde touto cestou. Ale pak nám (Kierkegaardovi – vložil M.V.) po něm nic není. Anebo může být tento příběh existenciálně opakován a potom zasahuje jeho pravda do každého života i do naší doby.“ (Janke, 1995, s. 57–58) Je tomu skutečně tak? Podívejme se na celé Starozákonné vyprávění o Abrahámovi (Abrahámovi) příběh, jehož je „náš příběh“ jednou z rozhodujících částí (či snad dokonce vyvrcholením) a zhodnotme stručně některé biblické souvislosti přesto, že interpretace z pozic existencialismu je chápou jako irelevantní.

Bůh a smlouva coby momenty Abraháмова religatio (credo)

Dnes víme, že starozákonné vyprávění o Abramovi (Abrahámovi) je kompozicí obsahující řadu samostatných jednotlivých vyprávění pocházejících původně ze dvou různých literárních pramenů v konečném přeinterpretovaných redakcí Pentateuchu v 5. stol. př.n.l. (viz dále). Redaktoři Pentateuchu (viz dále) spojili různé dějové linie v jeden celek, byť často za cenu povšechných obrátů (typu: „Po těchto událostech se stalo, že...“). Takovými samostatnými dějovými liniemi jsou např. vyprávění o (Abramovi) Abrahámovi a Lotovi od jejich „exodu“ z „kaldejského“⁴ Uru až po jejich rozhod (Gn 13: 18, 19), linie „konfliktu“ Abrahámových synů (Gn 16 a 21), příběh o Abrahámovi a Abímelekovi (zřejmě část většího celku – Gn 20) aj. (Rendtorff, 1996, s. 178) Jádrem Abraháмова příběhu pak spočívá v pasážích, které po úvodních příslibech popisují různé verze smlouvy mezi Hospodinem a Abramem (Abrahámem) (Gn 12: 15, 17) a samozřejmě v inkriminované pasáži Hospodinovy zkoušky Abraháma (Gn 20).

Podívejme se na vlastní příběh a v rámci něj exponujeme naše téma. Vyprávění počíná Gn 12:1 (příčemž jakýmsi uvedením jest již Gn 11:26 seznamující nás se souvislostmi Abramovy (Abrahámovy) situace před prvním setkáním s Hospodinem). Na počátku příběhu je Abram (Abrahám) poprvé osloven **Hospodinem**, Jahvem, Bohem, resp. tím, kdo se uchází o to, aby se mohl stát Abramovým Hospodinem (gospodinem, hospodářem – správcem Abramových věcí). Kdo je vlastně tímto Hospodinem? Podívejme se blíže, kdo je Abramovi (Abrahámovi) a zřejmě všem patriarchům Hospodinem, Bohem. My dnes víme, že původní biblický pramen, jež nás seznamuje s příběhem Abrahámovým, je pra-

4 Již označení „chaldejské“ Uru je důkazem pozdějšího vkladu. Chaldejové přicházejí do oblasti až v 10. stol. př. n. l. Abrahám opouští zřejmě „sumerské“ maximálně „starobabylónské“ Uru. O hegemonii Chaldejů nemůže být ani řeči.

men tzv. jahvistický⁵ pocházející z konce 10. stol. př. n. l. Tento pramen nazývá boha Izraele jménem, jímž se on sám představil až Mojžíšovi v Exodu: JHVH (Jahve). (Ex 3)⁶ Redaktoři Pentateuchu použili toto „jméno boží“ rovněž zde. Toto jméno ovšem patriarchové zcela jistě neznají⁷, označení Jahve používané pro označení boha Izraele patriarchálního období je nepatřičné. (S uváděním jména božího – JHVH (tzv. tetragramaton) – jsou ovšem navíc spojeny jisté komplikace. Ekvivalentem tohoto tajemného čtyřpísmenného (tetragramaton) „jména božího“ jest český ekvivalent Hospodin (resp. Věčný).

Dnes víme, že jména, používaná pro Boha Izraele před Exodem jsou jiná. Na prvním místě je jméno, které patriarchové používali pro označení „boha Izraele“⁸, bylo obecné označení boha typické pro semitské prostředí vůbec – EL⁹. Tomuto jménu Božímu pak odpovídá ekvivalent **Hospodin** (potom je možné obecné označení El identifikovat s JHVH). Jméno El je však nejčastěji kombinovaného s různými přídomky: El Eljon (Bůh nejvyšší), El Šadaj (Bůh všemohoucí), El Olam (Bůh věčný) apod.

Jsme u prvního problému: El je obecným označením boha u semitských národů, navíc (a to je záležející) je El označením nejvyššího Boha Kenaanu, resp. kananejského pantheonu (že by kananejský Bůh El, bůh země zaslíbené, povolával Abrama sám na jím spravované území?) El je však zřejmě v době první imigrační vlny Hebrejů v Kenaanu již tzv. spícím Bohem (Deus otiosus), veškerá „správcovská“ činnost je již svěřena Baalovi. (Eliade, 1995, s. 14–150)

Vedle zmíněného, resp. zmíněných, označení Abram (Abrahám) používá pro svého hospodáře „jména“ ADONAJ (panovník, Můj Pán) (typické pro Gn 18).

Počínaje 20. kapitolou knihy Genesis¹⁰ vstupuje do Pentateuchu ještě jedno „boží jméno“: ELOAH častěji v plurálu ELOHIM, překládáno jako Bůh.¹¹ Jméno ELOAH se potom střídá se jménem EL (včetně přídomků) a s vlastním jménem božím JHVH.

S Izákem a především s Jákobem vstupuje do textu Genese ještě další označení „Hospodáře Izraele“, totiž „**Bůh otce**“¹² (Bůh tvého otce Abraháma – Gn 26:24 atd.), jímž se potomci Abraháma identifikují s tímž Bohem, který si vyvolil Abraháma (a naopak)¹³; konečně s Jákobem (Izraelem) se objevuje ještě jedno označení: EL-ELOHEJ-JISRA'EL (všemohoucí Bůh Izraele¹⁴).

5 Jahvistický pramen počíná Gn 2:4 konečné redakce Pentateuchu, jež proběhla zřejmě kol poloviny 5. stol. př. n. l. za Ezdráše či Nehemjáše. Tato redakce je ostatně považována za svěbytný čtvrtý pramen Pentateuchu, tzv. **Kněžský kodex**.

6 Jméno Jahve je etymologicky svázáno s vymezením, jímž se sám Hospodin představuje Mojžíšovi na Chorebu: „Jsem, který jsem.“ (Ex 3:14)

7 Hospodin, Bůh Mojžíšovi musí říct, že je týž, který se před pobytem v Egyptě představil patriarchům. (Ex 3:6)

8 Dovolím si ne zcela přesně použít tento výraz i pro Abrahámovu boha. Izrael či přesněji Israel, tj. „zápasící Bůh“, „ten jež zápasí s Bohem (o Boha)“ atd., je jméno potomstva Abraháma, spojené až s Jákobem. (viz Gn 32:28(29))

9 Jiní semité používají označení Il, Iláh (resp. al-Láh, Alláh).

10 Touto kapitolou počíná druhý pramen Pentateuchu, tzv. elohistický, historicky o něco mladší než jahvistický, který vznikl zřejmě na území Severního Izraele (na rozdíl od judského jahvistického pramene). Tento pramen přichází s novým „božím jménem“.

11 Četnost výskytu tohoto jména ve Starém zákonu je spočtena na více než dva tisíce. (Judaismus od A do Z, 1998, s. 69)

12 Fenomén „boha mého předka“ je typickým náboženským projevem doby a prostoru, kde se Hebrejové (Izraelci) pohybují.

13 Fenomén „boha otců“ je typickým fenoménem starých náboženství.

14 Doslova: „... El je Bůh Izraelců“ (Gn 33:20).

Kněžská redakce ex post označení víceméně sjednocuje, čímž odstraňuje možné pochybnosti o tom, kdo je vlastně Abramovým hospodářem. Díky Kněžské redakci, jež zhodnocuje více než tisícileté zkušenosti dějin Izraele, se objevuje představa, že Izrael má od samého začátku jistého **jednoho a jediného** Boha. Od Abrama jest „Izrael“ dle starozákonní tradice monoteistou. Dnes biblisté o Abrahámově monoteismu¹⁵ pochybují. Patriarchové jsou spíše henoteisty či supremoteisty¹⁶, tedy těmi, kdo upřednostňují jednoho Boha, ale nechávají „žít“ i bohy jiné. Sám Abram přicházel z prostředí, pro které je tento rys typický, z Uru místa kultu boha měsíce: Sína (Nannara), které upřednostňovalo (nepojímalo jako jediného) astrálního boha měsíce, jednoho z důležitých božstev tzv. astrální triády¹⁷ (vedle tohoto stojí za zmínku ještě Šamaš (Utu), uznávaný v Uruku a Ištar (Inana) uznávaná tamtéž).¹⁸ Jména členů Abrahámovy rodiny ostatně souvisí s tímto kultem: Sára, Milka, Terach či Lában. V knize Jozue najdeme zmínku o Abramových modlářských předcích: „Dokonce Terach, otec Abrama ... sloužil jiným bohům“ (Joz 24:2). Abrahám se také nikdy neklaní bohu svých otců (otce). Znamenalo by to totiž uctívat boha otce Teracha, jímž zřejmě byl právě Nannar.

Monoteismus jest jistě prokazatelný až u Mojžíše: „Nebudeš mít jiného boha mimo mne.“ (Ex 20:3, Dt 5:7) V opakování Zákona, tedy v Deuteronomiu, pak najdeme mojžíšovské židovské vyznání víry (Šéma): „Slyš Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný. Budeš milovati Hospodina, svého Boha celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou.“ (Dt 6:4–5)

Jak jsme již řekli, redaktori Pentateuchu předpokládají, že idea jednoho Boha je motivem kontinuálně jdoucí dějinami židovského národa již od Abraháma, jehož Hospodin oslovil jako prvního. Pravdou zřejmě však jest, že idea jednoho boha se rodí Hebrejům, resp. posléze Izraeli postupně během as 600 – 700 let od první migrační vlny kolem 19. stol. př. n. l. spojené s Abrahámem až k exodu Izraele z egyptského zajetí koncem 13. stol. př. n. l. (Segert, 1995).

Původní představy henoteistické, jež si Hebrejové přinášejí z oblasti Mezopotámie, se postupně přetváří v monoteismus, m.j. i díky inspiracím egyptským (Achnatonova náboženská reforma). Monoteismus je výsledkem obrovské **intelektuální** práce Izraele, jež nemá ani koncem 2. tisíciletí, ani během celého 1. tisíciletí př.n.l. v tehdejší známém civilizovaném světě obdoby. Až do přelomu letopočtu světa vládne polyteismus směřující v nejlepší případě k supremoteismu.¹⁹

15 Tento názor sdílí hlasatel jiného velkého monoteismu, dle něj dokonce toho jediného a pravého, totiž Muhammad. Abrahám (Ibrahim) je pro něj prvním hanífou (monoteistou), resp. praotcem monoteismu (viz Korán, Súra 2 a 3).

16 Protomonoteistou (Johnson, 1995, s. 28).

17 Astrální triádě bohů byla nadřazena tzv. velká triáda: Anu, Enlil, Enki. (Mýty staré Mezopotámie, 1977, s. 15).

18 Pro náboženské pouty mezopotamského prostoru 3. tisíciletí a rovněž pro první pol. 2. tisíciletí, tj. představy Sumeru, Akkadu a nakonec starobabylónské říše je typické preferování toho či onoho božstva uctívaného coby nejvyššího tím či oním městským státem.

19 V prvním tisíciletí přicházejí se svými monoteismy křesťanství a islám. Specifický monoteismus křesťanství vyjadřuje již níkajské Krédo z roku 325 n.l.: „Věřím v jednoho Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele všeho viditelného i neviditelného a v Ježíše Krista, Pána našeho, Syna jediného, který se zrodil z Otce přede všemi věky, Bůh z Boha, Světlo ze Světla, pravý Bůh z pravého Boha, zrozený, ne stvořený, jedné podstaty (HOMOUSION) s Otcem, skrze něho všechno je stvořeno na nebi i na zemi. On pro naši spásu sestoupil z nebe a stal se člověkem, byl mučen, třetího dne vstal z mrtvých vstoupil na nebesa a přijde soudit živé i mrtvé. Věřím v Ducha svatého.“ (Vlček, 2004, s. 98–99) Vyznání víry (ŠAHÁDA) islámu m.j. říkájící: „Není božstva kromě Alláha...“ vychází ze 112. súry vyslovené již na konci prvního Muhammadova mekkánského období: „Rci: „On Bůh je jedinečný, Bůh sám o sobě věčný. Nezplodil a nebyl zploden a není nikoho, kdo je mu roven.“ (Korán, 112,1–4)

Abrahámová monoteistická pozice je v tomto ohledu značně nejistá. S monoteismem, s takto pojatým božstvím jsou nutně spojeny jisté fenomény patrné u Mojžíše, ale nevykazatelné u patriarchů. Mojžíšův Hospodin není již důvěrnou blízkou entitou osobně se stýkající s Abrahámem, ale neproniknutelným transcendentním absolutnem rozevírajícím mezi sebou a člověkem nekonečnou propast, zjevující se atmosférickými epifaniemi²⁰ na Chorebu a Sinaji.²¹ Vlídny Hospodin a původce Abrahámův se mění v „žárlivě milujícího“, nepřístupného²² boha bouře²³, který Izraeli razí cestu do zaslíbené země a krutě trestá Izrael za nedodržování smlouvy.²⁴ Mezi bohem Abrahámovým a bohem Mojžíšovým zeje ohromná propast, jenž zákonitě vyvolává otázku: Jest to jeden a týž Hospodin?

Krutý Bůh Exodu, který coby hrozivý Bůh války dobývá vcele Izraele (Jahve Sabaoth – Pán zástupů) zemi, se ovšem postupem času ústy velkých proroků Izajáše, Jeremjáše, Ezechiela stává také bohem naděje a milosrdenství. S kterým Bohem je konfrontován Kierkegaardův Abrahám: důvěrníkem, krutým Bohem Mojžíše a Jezueho, s Deuteroizajášovým Bohem nové dějinné naděje, nebo Kierkegaard promítá do Abrahámovy situace svého vtěleného křesťanského Boha spásy?

Vraťme se k příběhu, který ukáže v této souvislosti jiný důležitý rys povahy toho, jenž usiluje o Abramovu (Abrahámovu) přízeň. Rozhodujícím motivem Abramova (Abrahámovu) příběhu jest, dle mého soudu, vzájemné vyvolení Abrama (Izraele) Hospodinem (Bohem) a Hospodina (Boha) Abramem (Izraelem). Iniciativu vyvíjí v každém případě Hospodin, když učiní Abramovi (Abrahámovi) a jeho potomstvu dvojí nabídku: „I řekl Hospodin Abramovi: „Odejdi ze své země, ze svého rodiště a z domu svého otce do země, kterou ti ukážu. Učiním tě velkým národem, požehnám tě, velké učiním tvé jméno. Staň se požehnáním! Požehnám těm, kdo žehnají tobě, prokleji ty, kdo ti zlořečí. V tobě dojdou požehnání veškeré čeledi země.“ (Gn 12:1–3) a poté co Abram výzvu uskuteční dodá: „Tuto zemi dám tvému potomstvu.“ (Gn 12:7) Abram je přiveden do země Kenaanu, země, kterou Hospodin Abramovi „dává“. Abram, tento dar vlastně nikdy²⁵ plně neobdrží, nestává se jejím vlastníkem, stává se až do své smrti pouze „hostem v zaslíbené zemi“. Ani jeho bezprostřední potomstvo: Izák, Jákob (Izrael) zaslíbenou zemi nezískává. Izrael se dočká až s Jozuem, až 600 let po příslibu. Tato část Hospodinova slibu se proto může jevit z pohledu Abramova (Abrahámovu) problematickou²⁶, tato problematičnost se může jevit s ohledem

20 Jednou takovou epifánií je, pravda, stvrzován návrh první verze smlouvy s Abrahámem. (Gn 17)

21 Židé se ovšem, a to je třeba zdůraznit, od Mojžíše snaží tuto transcendenci zprostředkovat, zpřítomnit. Takovými zpřítomněními jsou Hospodinova sláva (KABOD) v Pentateuchu (např. Ex 24:16–17, 33:20–23), Boží moudrost (CHOCHMA) v knize Přísloví 8, v Sirachovci (24:3–6), v Knize Moudrosti 7:25–26, resp. LOGOS u Filona Alexandrijského.

22 Nepřístupného dokonce tak, že jest přímo zapovězen jakýkoli kontakt s ním (viz epifanie na Sinaji: redaktoři tento motiv vložili i do úst Jákobovi po jeho nočním zápase s Hospodinem u Jáboku (Penielu): „Viděl jsem Boha tvář v tvář a byl mi zachován život.“ (Gn 32:32)

23 Dle mnohých starozákonních badatelů je JHVH původně midjánským bohem bouře a války, kterého Mojžíš identifikuje s Bohem Izraele.

24 Hospodin trestá, pravda, Sodomu a Gomoru. (Gn 18–19)

25 Paradoxně se stává vlastníkem země (půdy), resp. její části až ve chvíli, kdy kupuje Efrónovo pole v Makpele na protě Mamre u Chebrónu (Gn 23:11–20).

26 Problematickou je redukce původně slibovaného území. Hospodin nejdříve v první verzi smlouvy slibuje „...zemi od řeky Egyptské až k řece veliké, řece Eufratu, zemi Kenijců, Kenazejců a Kadmónců, Chetejců, Perizejců a Refajců, Emorejců, Kenaanců, Gírgašejců a Jebusejců.“ (Gn 15:18–21) Ve druhé verzi smlouvy (Gn 15) slibuje již jen část původního území: „A tobě i tvému potomstvu dávám do věčného vlastnictví zemi, v níž si hostem, tu celou zemi Kenaanskou.“ (Gn 17:8) Že by tyto změny zasely snítka nedůvěry Abrama (Abraháma) vůči Hospodinu, která by mohla být brána v potaz „velké Abrahámovy volby“?

na to, co sledujeme jako věc podporující Kierkegaardovu expozici problému. Abram (Abrahám) zemí putuje, ale neobsazuje ji.

Důležitější pro naše zkoumání je druhá část slibu, který dává Hospodin Abramovi a která má pro naše poznámky ke Kierkegaardově interpretaci inkriminovaného příběhu zásadní význam. Výchozí příslib jsme zatím představili slovy dvanácté kapitoly Genese: učiním tě velkým národem. Tento příslib se změní po (ne)usídlení v zaslíbené zemi v Hospodinův **návrh smlouvy**.

U tohoto bodu bych se chtěl jako u dalšího pozastavit. Náboženství Izraele má od samého počátku charakter **smlouvy**. Vztah člověk, resp. Abram (Abrahám) resp. Izrael – Bůh (Hospodin) nemá povahu religiosity ve smyslu jakéhosi emocionálně volního nealkulovaného aktu „zavázání se“, resp. „vydání se“²⁷, jemuž chybí REFLEXIO (ohnutí zpět a obhlédnutí) coby specifický moment rozvažování (RATIO²⁸), který v návaznosti na sv. Pavla explikují a fixují křesťanští apologeté až k Lactantiovi (od něhož ostatně tento význam RE LIGATIO pochází) a na který budou navazovat velcí reformátoři křesťanství včetně našeho autora.²⁹ RELIGATIO ve smyslu Starého zákona je blízké spíše Ciceronovskému pochopení RELIGATIO jako úcty a respektu k zákonu (Vlček, 2004, s. 5).³⁰ Náboženství Izraele je de facto od dob Abraháma a zejména pak ve své základní podobě, kterou tomuto náboženství dal Mojžíš, plně racionalizováno. **Racionalismus** je ústředním prvkem židovské **víry**! Důvodem zřejmě bude fakt, že sám monoteismus je výsledkem vrcholné racionality. Jedním z podstatných momentů této racionalizace je také vnější podoba vztahu „člověk – Bůh“: **smlouva**, coby racionální výraz svobodné vůle obou stran.

Smlouva pak implikuje specifický zákoník (Zákon), upravující (kodifikující) jednání obou stran a také vyslovující sankce za nedodržování smlouvy (Zákona).³¹ Judaismus, to je smlouva a samozřejmě to, co ze smlouvy vyplývá, to k čemu se obě strany zavazují. Tato smlouva je doprovázena legislativou – Zákonem, který má různé podoby (Abrahám, Mojžíš, Kněžský kodex, Míšna, Talmud). Tato úprava vztahu „člověk – Bůh“, resp. podíváme-li se na druhou „stranu desek“, pak vztahu „člověk-člověk“ (přičemž v konečném jde o jediný vztah – Hillerův farizeismus, Ježíš)³², se ukázala (nejen historicky) jako nejvhodnější.³³ Vztah k Bohu má podobu legislativy opírající se o povinnosti (MICVOT).

Smlouva Abraháмова samozřejmě nedosahuje kvalit smlouvy Mojžíšovy, není přísným zákoníkem, do kterého je rozpracován Dekalog. Smluvní strany navíc nejsou zdaleka

27 Vzpomněli jsme již islám.

28 Ratio znamená doslova výpočet, rozvahu, resp. poměr, ohled

29 Podobně v islámu. Pojmu RELIGATIO odpovídá ekvivalent ASLAMA znamenající podřízení se, vzdání se, vydání se. Muslimem (SALIMA) jest pak ten, který se (aktivně!) podřizuje, vydává se, zavazuje se. Víra (IMA 'N totéž co ISLÁM) znamená podrobení se, resp. vydání se Alláhovi (totéž slyšíme v našem CREDŮ, -ERE coby COR DŮ, -ARE, dosl. dáti srdce).

30 Marcus Tullius Cicero z pozice právníka starořímských republikánských pořádků váže výraz RELIGATIO na verbum RE-LEGO, -ERE, které znamená doslova sebrat, usebrat, znovu sebrat, pečlivě dbát – dbát zákonů a práva, respektovat řád, závazky a povinnosti (včetně kultických). Blíže viz Cicero, 1948, s. 88.

31 V podobném duchu se děje rovněž „stavba“ islámského náboženství. Rovněž islám je v konečném zákoníkem. V tom se oba náboženské postoje liší od křesťanství.

32 Kamenné desky, do nichž je vepsán Dekalog a které dostává nadvakrát Mojžíš na Sinaji, obsahují na levé straně základní povinnosti člověka vůči Bohu, pravá strana pak nese základní povinnosti vůči člověku Farizeové (rabi Hillel) a především Ježíš přicházejí se zrušením, či spíše s jakousi identifikací obou stran desek. Láska k bližnímu a láska k Bohu jsou v konečném totéž. Ježíš (Bůh sám) rozdělenost božského a lidského ruší: „...chrámová opona se roztřela vpůli odshora až dolů...“ (Mt 27:51, Mk 15:38, L 23:45)

33 K této úpravě „vztahu“ dochází mj. také křesťanství a především islám.

v takovém nepoměru jako u Mojžíše, ba zdá se, že nevyváženost smlouvy jde jednoznačně v Abramův (Abrahámův) prospěch: když si mne vyvolíš, dám ti vše (zemi a potomstvo), a nechci po tobě vlastně nic (až na nepříjemný akt obřízky). Hospodin proto, aby byl vybrán (mezi jinými hospodáři), slibuje úplně vše.³⁴

Potřeba vlastního zakotvení původních příslibů přichází až po „osídlení“ zaslíbené země. Hospodin se ukázal jako ten, kdo své přísliby v podstatě plní, Abram vítězí v příslibené mu zemi na poli válečném i diplomatickém, což mu Hospodin ostatně také připomíná: „Nic se neboj, Abrame, já jsem tvůj štít, tvá přehojná odměna.“ (Gn 15:1)

Jeden z úvodních slibů, de facto základní, protože od něj se odvíjí vše, však zatím splněn není: „Panovníku Hospodine, co mi chceš dát? Jsem stále bezdětný. Nárok na můj dům bude mít (po mé smrti – vložil M.V.) damažský Elíezer. ... Ach, nedopřáls mi potomka. To má být mým dědicem správce mého domu?“ (Gn 15:2–3) Hospodin opakuje svůj příslib: „Ten tvým dědicem nebude. Tvým dědicem bude ten, který vzejde z tvého lůna.“ Vyvedl ho ven a pravil: „Pohleď na nebe a sečti hvězdy, dokážeš-li je spočítat.“ A dodal: „Tak tomu bude s tvým potomstvem.“ (Gn 15:4–5) Následuje první verze smlouvy.

A podobně jako v případě příslibu země také v případě příslibu potomstva Hospodin svůj slib **částečně** plní, když dává Abramovi syna **Izmaela**, nikoli však ze Sára, nýbrž z její otrokyně Hagar.

Abram (Abrahám) dostává syna (Sára říká Abramovi: „... vejdi k mé otrokyni, budu mít syna z ní.“ (Gn 16:2)). Izmael je podle všeho legitimním synem Abrama (Abraháma)³⁵ a Hospodin narozením Izmaela de facto plní svůj slib (svou část smlouvy) o tom, že z Abrama (Abraháma) vzejde veliký národ (Izmael bude podle Hospodinových slov rovněž praotcem velkého národa). Abram (Abrahám) přestože nemá jistotu, že bude obdarován dalším synem, nezabrání Hagarině odchodu, k němuž ji svým chováním de facto donutí Sára („... otrokyně je v tvých rukou (říká Abram Sáře – vložil M.V.), nalož s ní, jak uznáš za vhodné.“ (Gn 16:6)). Odchod těhotné Hagar musí v Abramovi (Abrahámovi) zákonitě vzbudit nejistotu. Není právě Hagar matkou jeho potomstva, nevzejde z lůna Hagarina potomstvo četností přirovnaného Hospodinem hvězdám na nebi (Gn 15:5)? To, že vzešlo z lůna Abramova (Abraháмова) (Gn 15:4) je jisté.

Toto je pravá Abramova (Abraháмова) „mezní situace“, toto je volba nejistého, skok do propasti. Nikoli obět' Izáka, kdy má Abrahám jistotu zaručenou smlouvou (viz dále), ale obět' (nezabránění útěku) Izmaela, resp. toho, jež má Abramovi (Abrahámovi) porodit Hagar.

Hospodin vrací těhotnou Hagar domu Abramovu (Abrahámovu) a Hagar Abramovi (Abrahámovi) syna také skutečně porodí. Vzniklá situace vyvolává nejasnosti nepostižitelné původní verzí smlouvy, a proto je třeba původní verzi smlouvy dále upravit. Vzniká další a definitivní verze smlouvy. Pro mimořádnou důležitost si dovoluji uvést text v plném znění:

„Když bylo Abramovi devětadevadesát let, ukázal se mu Hospodin a řekl: „Já jsme Bůh všemohoucí, chod' stále přede mnou, buď bezúhonný! Mezi sebe a tebe kladu svou smlouvu, převelice tě rozmnožím.“ Tu padl Abram na tvář a Bůh k němu mluvil: „Já jsme! A toto je má smlouva s tebou: Staneš se praotcem hlučícího davu pronárodů. Nebudeš se už

34 Ani židovští učenci neinterpretují 613 MICVOT Tóry jako nějakou újmu, ba právě naopak; MICVOT lidu Hospodinovu „umožňuje“ žít v Hospodinově blízkosti.

35 Srovnajme situaci Abrama se situací jeho vnuka Jáкова (Izraele). Za legitimní syny Jáкова jsou považovány nejen ti, které porodily Jákovovy manželky Lea a Ráchel (Rúben, Šimeón, Lévi, Juda, Isachar, Zabulón, Josef a Benjamin), ale i to, které porodily otrokyně Jákových manželů Bilba a Zilpa (Dan, Nefralí, Gád a Ašer).

nazývat Abram; tvé jméno bude Abraham. Určil jsme tě za otce hlučícího davu pronárodů. Převeľice tě rozplodím a učiním z tebe pronárody, i králové z tebe vzejdou. Smlouvu mezi tebou i tvým potomstvem ve *všech* pokoleních činím totiž smlouvou věčnou, že budu Bohem tobě i tvému potomstvu. A tobě i tvému potomstvu dávám do věčného vlastnictví zemi, v níž jsi hostem, tu celou zemi kenaanskou. A budu jim Bohem.“ Bůh dále Abrahamovi řekl: „Ty i tvoje potomstvo budete zachovávat smlouvu ve *všech* pokoleních. *Znamením* mé smlouvy mezi mnou a vámi i tvým potomstvem, kterou budete zachovávat, bude toto: Každý mezi vámi, kdo je mužského pohlaví, bude obřezán. Dáte obřezat své neobřezané tělo a to bude znamením smlouvy mezi mnou a vámi. Po všechna pokolení každý, kdo je mezi vámi mužského pohlaví, bude osmého dne po narození obřezán, doma zrozený i koupený za stříbro od kteréhokoli cizince, který není z tvého potomstva. Musí být obřezán *každý* zrozený v tvém domě i koupený za stříbro. Tak bude má smlouva *pro znamení* na vašem těle smlouvou věčnou. Neobřezanec, který by nedal své neobřezané tělo obřezat, bude ze svého lidu vyobcován; porušil mou smlouvu.“

Bůh také Abrahamovi řekl: „Svou ženu nebudeš už nazývat Sáráj, její jméno bude Sára (*to je Kněžna*). Požehnám ji a dám ti také z ní syna; požehnám ji a stane se *matkou* pronárodů vzejdou z ní králové národů.“ Tu padl Abraham na tvář, usmál se a v duchu si řekl: „Což se může narodit *syn* stoletému? Cožpak bude Sára rodit v devadesáti?“ Proto Abraham Bohu řekl: „Kéž by Izmael žil v tvé blízkosti!“ Bůh však pravil: „A přece ti tvá žena Sára porodí syna a nazveš ho Izák (*to je Směšek*). Svou smlouvu s ním ustavím pro jeho potomstvo jako smlouvu věčnou. A pokud jde o Izmaela, vyslyšel jsem tě: Hle požehnám mu a rozplodím a rozmnožím ho převeľice; zplodí dvanáct knížat a učiním z něho veliký národ. Ale svoji smlouvu ustavím s Izákem, kterého ti porodí Sára příštího roku v tomto čase.“ Bůh skončil rozmluvu s Abrahamem a vystoupil od něho.“ (Gn 17:1–22)

Definitivní verze smlouvy opakuje v upravené podobě minulé přísliby: **země** (pouze Kenaan) a **potomstvo** (skrže Izáka). Smlouva tato pak jest smlouvou nikoli mezi Bohem a Abrahamem, ale jest smlouvou také s Abrahamovým potomstvem (Izraelem) ve všech pokoleních. Tedy také s Izákem: „... svoji smlouvu pak uzavírám s Izákem, kterého ti porodí Sára příštího roku v tomto čase.“ (Gn 17:21)³⁶

Narození Izáka je potvrzeno rovněž v následující kapitole Geneze. Bůh svůj slib vyplní a znovu opakuje, že potomstvo Abraháma vzejde po Izákově linii (Gn 21:12) Přichází „opět“ situace „oběti potomka“, tentokrát ovšem Abraham v případě Izmaela nemusí váhat (nemusí se „obávat a chvět se“ (Kierkegaard)), protože „ví“, že jeho pokračování je v Izákovi. Pro náš problém jde ovšem o zásadní věc. Abrahamovi je již podruhé (Gn 17:19–21, Gn 21:12) výslovně řečeno, že smlouva, resp. předmět smlouvy, se bude dít skrže Izáka. Abraham „ví“ (a je to ustaveno smlouvou), že Izák bude mít pokračování, protože v této linii bude trvat smlouva mezi Hospodinem a Abrahamovým potomstvem.

Naprostu paradoxně přichází zkouška: „Po těch událostech chtěl Bůh³⁷ Abraháma vyzkoušet. Řekl mu: „Abrahame!“ Ten mu odvětil: „Tu jsem.“ A Bůh řekl: „Vezmi svého jediného syna Izáka, kterého miluješ, odejdi do země Mórija a tam ho obětuj jako oběť zápalnou na jedné hoře, o níž ti povím!“ (Gn 22:1–2)

Tím se dostáváme k inkriminované situaci, která tak fascinuje nejen našeho autora. Nevytrhneme-li příběh z předchozích souvislostí, pak lze konstatovat jistě následující:

36 Jen pro úplnost: příslib země a potomstva opakuje Hospodin také (a především proto, že on bude faktickým (fyzickým i adoptivním) „otcem“ velkého národa) Jákobovi: „Já jsem Hospodin, Bůh tvého otce Abrahama a Bůh Izákův. Zemi, na které ležíš, dám tobě a tvému potomstvu. Tvého potomstva bude jako prachu země.“ (Gn 28:13-14; podobně Gn 35:11-12)

37 Již elohistický pramen.

Zkouška, kterou hodlá Hospodin (Bůh) Abraháma podstoupit, nemá vlastně žádný smysl, žádnou skutečnou zkouškou není. Bůh se již předtím zavázal ve smlouvě, že potomstvo Abrahámo vzejde z Izáka. Izák však dosud žádného potomka nemá. Izák musí být tedy zachován, pokud by nechtěl Hospodin porušit smlouvu. Hospodin je sice všemohoucí, je však zároveň dokonalý a jistě by bylo v rozporu s jeho dokonalostí, kdyby byl nespolehlivý, takového hospodáře by Abrahám logicky odmítl.³⁸

Abrahám nestojí v mezní situaci absolutní volby, jak se nám snaží ukázat Kierkegaard: „buď a nebo“, resp. Hospodin (Bůh, Jahve) nebo Izák, nemusí váhat – „obávat se a chvět“. Volba pro Hospodina není „skokem do propasti“, není volbou mezi kalkulatelným „známým“ (Izák) a neproniknutelným „neznámým“ (Hospodinem). Hospodin není pro Abraháma „neznámým“, Abrahám není v situaci Mojžíšově, kdy Jahve rozevře mezi sebou a Mojžíšem (člověkem) **nepřekročitelnou propast** (hranici) zakazující jakýkoli bližší kontakt, kterou následně zařazuje do druhého přikázání Dekalogu, Mojžíšovi je Jahve neznámým, absolutním. Pro Abraháma je Hospodin naopak blízkým důvěrníkem, s nímž komunikuje „z očí do očí“ (viz setkání Abrahama s Hospodinem při bojišti Mamre (Gn 18)), dokonce s Hospodinem smlouvá (viz Abrahámova přímluva za spravedlivé ze Sodomy a Gomory (Gn 18:23–33)).³⁹ Abrahám nemá před sebou „neznámé“, nejistotu, propast, nýbrž jistotu zkušenosti. Opět: Abrahám de facto nic nevolí, o žádné „úzkosti“ nemůže být řeči, Abrahám si je naprosto jist, že **Izák** zápalnou obětí (‘OLA) nebude. „Logicky“ je tato oběť od samého začátku kontradikcí. Problematickostí této situace navíc umocňují ještě další spjatosti:

- snad nedopatřením pozdější redakce je formulace o „jediném synu“, Abrahám má syny dva. Izmael, byť za dramatických okolností vyhnán, je zachován, jak Abrahámovi slibuje Hospodin. Tedy proč jediný syn (?);
- další záhadnou formulací je výraz (pojmem) „zápalná oběť“ (‘OLA). Tento výraz se objevuje celkem šestkrát. Zápalná oběť však není typickým liturgickým úkonem „Izraele doby patriarchů“, ale typem oběti (dosl. KORBAN), který byl převzat od Kenanců někdy po definitivním usazení kmenů v zaslíbené zemi, doložená až v době královské po přenesení oltáře do Jeruzaléma (David) a institucionizovaná až s Chrámem (Šalamoun).⁴⁰ Typickou obětí je patriarchům jistě „oběť přídavná“, in concreto úlitba (NESECH) (Lv 2), či její „předchůdkyně“ spočívající v polévání vztyčených „oltářů“. Vedle zápalné oběti se v příběhu Abraháma můžeme setkat ještě s obětí, jíž se stvrzuje „první verze“ smlouvy;⁴¹
- s obětí Izáka je spojena zcela logicky další věc: otázka lidské oběti. Tento typický jev oblasti pohybu patriarchů je pravděpodobně Izraelci eliminován a nahrazen v konečném potom symbolickým úkonem obětování všeho prvorozeného.⁴² Ovšem fakt potřeby se distancovat od tohoto zvyku (Lv 18:21) spíše vyvolává otázky: zda-li lidská oběť nebyla (Molekovi-Molochovi), ne snad typickou obětí, také u Iz-

38 Existuje snad rozpor mezi božími atributy... (Má-li Bůh vůbec nějaké atributy...)

39 U Jáka už tomu není tak jednoznačně. V Bét-elu (Gn 28:12-15) s ním přichází do osobního kontaktu ve snu, u Penielu (Jaboku) není úplně jasné, s kým zápasí: s Hospodinem (Bohem), jak říká ekumenistický překlad (Gn 32-23-33) nebo s andělem, jak naznačují kraličtí (“kdosi” nebo “muž”). Jákob as symbolizuje přechod od osobního Boha Abrahámo k “neznámému” Bohu Mojžíšovu.

40 Fixovaná v zákoníku až “Mojžíšem”. (Lv 1)

41 “Oběť smlouvy” (Gn 15:9-11), je specifickým typem oběti, který nemá v Levitiku přesné obdoby.

42 Vše prvorozené náleží Hospodinu: „Posvět mi všechno prvorozené, co mezi Izraelci otevírá lůna, ať z lidí či dobytka. Je to moje.“ (Ex 13:2, podobně Nu 8:17)

raele doby patriarchů. Così v inkriminovaném příběhu jakoby na tuto možnost poukázvalo. Nejde o obětování nejstaršího syna (tím je Izmael), říká-li však text jediného syna, pak Izák je nejstarším;

- konečně nejproblematictější aspekt vycházející z Hospodinova příkazu „**nezabiješ**“! O tomto přikázání dekalogu (Ex 20:13, Dt 5:6) v kontextu období patriarchů nemůže být vůbec řeči. Zabíjení je považováno za normální (snad nejotřesnějším exemplum jest vyvraždění mužů v Šekemu Šimeónem a Levim (Gn 34)). Úcta k životu, coby daru Hospodinovu, tak typická a tak zdůrazňovaná pro postmojžíšovský judaismus.⁴³ Nezapadá Hospodinova výzva k oběti Izáka adresovaná Abrahámovi do běžného středněvýchodního ale také třeba egejského rámce. (O mnoho set let později, jak ostatně tematizuje sám Søren Kierkegaard, bude výzva k oběti adresována zcela „přirozeně“ Agamemnonovi)?

Abram (Abrahám) pocházel z oblasti, kde posvěcení smlouvy obětí (po výtce zvířecí) bylo dokonce povinným. Smlouva s Hospodinem však je smlouvou jiného řádu, dokonce něčím mimořádným, vyžaduje tedy i mimořádnou oběť, byť přicházející dodatečně. To je zřejmě důvod, proč pozdější redaktoři Pentateuchu tuto pasáž ponechali. Od té doby je tato pasáž předmětem nejrůznějších interpretací, židovskými počínaje a zcela světskými konče. Vzpomeňme alespoň tři velké osobnosti židovského prostředí: Filon Alexandrijský vidí v Abrahámově činu lhostejnost vůči zvykům a běžným normám a důvěru v Hospodina, že to, co je pro nás nejcennější, nám vrátí zpět; Maimonides chápe Izákovu oběť jako extrémní případ zkoušky lásky a bázně, kterou Hospodin oprávněně žádá; Nachmanides v příběhu viděl exemplum slučitelnosti vědomí Boha a lidské (Abrahámovy) svobodné vůle.

Tolik ke konkrétním formulacím klíčové kapitoly. Na závěr si dovoluji ještě jednu poznámku jdoucí již nad rámec sledovaného.

Søren Kierkegaard srovnává a staví do opozice postoj etický (na případě Agamemnonově) a postoj víry, jež mu reprezentuje Abrahám, pro který je typická lhostejnost vůči obecnému, které je reprezentováno zvykem, normou, právem, zákonem. Všechny tyto fenomény jsou v konečném projevu lidskosti, coby esenciálního pochopení člověka (Kypřý, 1994) vymezeného skrze predikáty rodově druhového charakteru. (Člověk je podřazován „proxima genus (např. živočišnost) et differentia specifica“, mající charakter „spolu-bytí“ („mit-sein“) řečeno terminologií M. Heideggera. (Heidegger, 1996, s. 143–151) Takto esenciálně, obecně, resp. společensky je člověk vymezen v klasickém filosofování od dob Aristotelových⁴⁴ až někam ke K. Marxovi⁴⁵.) „Spolu-bytí“ je pak upraveno normou.

43 Jen proklamovaná (viz Exodus a poslední rána egyptská, ale to je před vydáním zákoníku, ale i po vydání zákoníku-), prakticky nedodržovaná. Izrael má na rukou krev Kenaanu od Jozueho podnes!

44 U Aristotela je pak „mit-sein (spolu-bytí) charakter“ vyjádřen v jeho dvou základních vymezeních člověka v Politicích (Pol. I, 2, 1053a). Člověk jako ZOON LOGON ECHON (živočich vlastnící řeč), přičemž řeč jest přidávání něčeho k něčemu (LEGEIN), aby skrze to bylo vidět (DELUN) (Ret. III.1, 1404b) spolu s druhými, řeč je totiž významuplný hlas podle dohody (KATA SYNTHEN) s druhými (De int. 4, 16b); člověk jest také a tedy ZOON POLITIKON, živočich určený pro život (životem) v obci (POLIS), tedy s druhými. Kierkegaard toto vymezení „láme“. Lidskost je uchopena v kontextu víry, víra je mu pak zcela individuální záležitostí a exemplum lidskosti je pak osamělý Abrahám.

45 Jen odcituji: „Moje vlastní jsoucno jest společenská činnost; pro to, co ze sebe udělám, dělám ze sebe pro společnost a s vědomím sebe jako společenské bytosti“ (Marx, 1978, s. 79), resp. „...lidská podstata není žádné abstraktum, jež tkví v jednotlivém individuu. Ve své skutečnosti je souhrnem společenských poměrů.“ (Marx, 1983, s. 88)

Kierkegaardův Abrahám jakoby se tomuto určení vzpíral, Kierkegaard chápe Abraháma nikoli v kontextu etiky (společenskosti), nýbrž víry. „Tragický hrdina ještě zůstává ve sféře etiky (byť čin Agamemnonův se může jevit estetickému postoji jako nepřiměřený – vložil M.V.) ... S Abrahámem je tomu jinak. Svým činem se dostal za veškerou etiku, měl vyšší telos mimo ni a v poměru k němu etiku suspendoval ... Abrahámovův čin nemá k obecně žádný vztah, bylo to jednání čistě soukromé.“ (Kierkegaard, 1993, s. 51)

Kierkegaard vytrhuje člověka z esenciálního pochopení skrze obecné (rodově druhové) prostřednictvím paradoxu víry, jehož ztělesněním je mu Abrahám.⁴⁶ Jedině postoj víry je mu autentickým postojem člověka („být znamená věřit“), tento postoj totiž vylučuje jakoukoli mediaci. Jestliže tedy „jedinec jako jedinec obecně převyšuje“ (Kierkegaard, 1993, s. 54), neexistuje-li žádná možnost mediace, resp. přivedení lidského jedince na obecné, na esenci mající charakter společenskosti, pak Kierkegaard zákonitě dochází k jinému pochopení člověka, resp. autentického jedince: člověk (jedinec) jako existence [snad nejlépe vyjádřeného M. Heideggerem: „Bytnost (esence) pobytu (člověka – obě vložil M.V.) spočívá v jeho existenci.“ (Heidegger, 1996, s. 59)]

Sub specie právě řečeného se vraťme ještě jednou k našemu příběhu a dodejme závěry: je-li Abrahámovův vztah k Hospodinu upraven a především zajištěn smlouvou (obecně par excellence) a je-li jednání dle smlouvy (normy, zvyku, zákona) jednáním etickým, pak vše, co Abrahám dělá, má jen etický charakter.

Závěr

Domnívám se, že „závěrečné“ formulace jsou de facto uvedeny průběžně při sledování biblického vyprávění Abrahámového příběhu, proto jen stručně shrnu sledované motivy, jejichž ohledáním jsem se pokusil naznačit pole, z něhož je možné pochopit (ne)relevantnost Kierkegaardovy expozice Abrahámovského motivu v jeho Strachu a chvění. Šlo mi zejména o dva problematické motivy (– momenty) Abrahámového vztahu k Hospodinu, jehož součástí je Abrahámová (ne)oběť Izáka, totiž: 1. Abrahamovo porozumění⁴⁷ Tomu, vůči němuž se celá záležitost děje; a 2. charakter vztahu Abraháma (a potažmo celého judaismu jako celku) k Hospodinu, který **nemá** charakter RELIGATIO, resp. CREDO jako emocionálně volního iracionálního (tedy nevypočitatelného) vztahu „člověka k ...“, nýbrž naopak charakter racionálního vztahu zakotveného ve Smlouvě, resp. potažmo v Zákoně.

Kierkegaardovi jde, jak jsme řekli již na samém začátku, o navrácení křesťanství k původním východiskům. S křesťanstvím se však ovšem ocitáme na úplně jiném poli, zde je možné mluvit o **paradoxu víry** založené na identifikaci s paradoxem vtěleného Boha (Ježíše Krista), resp. s jeho osudem (narození, smrt a zmrtvýchvstání) a především s nadějí v možnost téhož (v život věčný). Mojžíš, před ním již Abrahám, posléze židovství jako celek jsou však něčím zásadně odlišným (a přesto si Kierkegaard vybral „paradoxně“ coby exemplum reprezentanta Zákona).

46 Vzpomněli jsme Aristotelovo vymezení člověka, pro něhož jest druhovým rozdílem společenskost mající charakter logu (řeči). Výmluvné jest proto konstatování našeho autora: „Abrahám nemůže mluvit. Jakmile promluví, vyjadřují se obecně, a nemluví-li, zas mi není nikdo s to porozumět.“ (Kierkegaard, 1993, s. 52)

47 Přesněji porozumění „Abrahámovu porozumění“ ze strany těch, kteří příběh uvádějí do Starého zákona (počínaje „jahvistou“ a konče kodifikátory Pentateuchu).

Literatura

1. *Judaismus od A do Z* (1998). (sestavili Neuman, J., Siven, G.) Praha, Sefer.
2. *Korán* (1991). Praha, Odeon.
3. *Mýty staré Mezopotámie* (1977). Praha, Odeon.
4. *Písmo svaté Starého a Nového zákona* – podle ekumenického vydání z roku 1985 (1990). Praha, Biblická spol. v ČSR.
5. ARISTOTELES (1939): *Politika*. Praha, Laichter.
6. ARISTOTELES (1959): *O vyjadřování*. Praha, nakl. ČSAV.
7. ARISTOTELES: *Rétorika* in Aristoteles (1980): *Poetika, Rétorika, Politika*. Bratislava, Tatran.
8. ARMSTRONGOVÁ, K. (1996): *Dějiny boha*. Praha, Argo.
9. ELIADE, M. (1995): *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha, Oikúmené.
10. HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas*. Praha, Oikúmené.
11. JANKE, W. (1995): *Filosofie existence*. Praha, Mladá fronta.
12. JOHNSON P. (1995): *Dějiny židovského národa*. Praha, Rozmluvy.
13. KIERKEGAARD, S. (1993): *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*. Praha, Svoboda – libertas.
14. KYPRÝ, V. (1994): *K problematice filosofické antropologie*. Praha, VŠE.
15. CICERO, Marcus Tullius (1948): *O přirozenosti bohů*. Praha, J. Laichter.
16. MARX, K. (1978): *Ekonomicko-filosofické rukopisy z r. 1844*. Praha, Svoboda.
17. MARX, K.: *Téze o Feuerbachovi* in Engels, B., Marx, K. (1983): *O Feuerbachovi*. Praha, Svoboda.
18. RENDTORFF, R. (1996): *Hebrejská bible a dějiny*. Praha, Vyšehrad.
19. SEGERT, S. (1995): *Starověké dějiny Židů*. Praha, Svoboda.
20. VLČEK, M. (2004): *Úvod do religionistiky*. Praha, VŠE.

K některým Starozákonním souvislostem Kierkegaardova abrahámovského příběhu

Miroslav Vlček

ABSTRAKT

Kierkegaard předkládá Abrahámův příběh jako exemplum postoje víry (CREDO) coby nekalkulovatelného vydání (zavázání se) člověka k Bohu. Jako každý jiný vztah předpokládá i tento jisté momenty (subjekt a objekt vztahu, fundament vztahu a konečně vztah sám). Příspěvek sleduje na konkrétním případě Abraháma, resp. Abrahámovu obětování Izáka některé aspekty pojetí Boha patriarchů Izraele a způsobu vztahování se k Bohu majícího pro Izrael kodifikovaný charakter smlouvy. Obhlédnutím těchto momentů tak platičtěji vystupují předpoklady, z nichž Kierkegaardova interpretace Abrahámovy oběti syna vychází, a zároveň relevantnost této interpretace, pokud odmyslíme účel Kierkegaardovy exposice problému a naopak domyslíme alespoň některé biblicko-historické souvislosti.

Klíčová slova: Abrahám, monoteismus, Mojžíš.

Biblical Aspects of Kierkegaard's Abraham Story Presentation

ABSTRACT

Kierkegaard presents Abraham Story as an example of faith (CREDO) as an immediate (free from reason mediation) religious relation(engagement, binding) to God. This type of relation (like any other) consists in particular aspects (subject and object of relation, relation basic and relation itself). Presented article is aimed at explication of particular aspects of God (as understood by patriarchs in Israel), mainly contractual nature of religious relation, exemplified via Abraham Story (Isaac sacrifice etc.). Explication is used to make more explicit hidden presuppositions of Kirkegaard's interpretation of Abraham's son sacrifice as well as its relevance in the context of Biblical studies

Key words: Abraham, monotheism, Moses.