

„Mlčení jehňátek“ v knize Genesis: Strípky narativní analýzy na příkladech Gn 12,10–20 a Gn 20,1–18

Viktor Ber, Praha

Summary: “The Silence of the Lambs” in the book of Genesis: Fragments of narrative analysis of Gen 12:10–20 and Gen 20:1–18 This article presents a narrative analysis of two episodes of “ancestress in danger,” namely Gen 12:10–20, and Gen 20:1–18. The interpretation of the first of these texts deals with the question of ethical evaluation of individual characters in the story. The analysis of the second of the texts has focused on the trustworthiness of the characters. The conspicuous narrative feature common to both stories is the silence and passivity of Sarai/Sarah. It is argued that her silence functions as a narrative means of ethical and theological evaluation not so much of the ancestress herself, but mainly of other characters in these stories.

Úvod

Již více než třicet let uplynulo od doby, kdy se Robert Polzin pokusil¹ „vysvobodit“ natříkrát ohroženou pramáti z dalšího nebezpečí – totiž z několik století trvajícího neporozumění těmito epizodám, zejména ze strany diachronně pracujících biblistů. Polzinův článek je nesporně přínosný a po právu nepřehlédnutelně citovaný v následující diskuzi, včetně standardních komentářů. Aniž by zcela odeznělo „nebezpečí“ diachronní² práce s texty o ohrožených matkách Izraele, zdá se, že pomalu bude na čase podniknout další osvobozovací výpravu – tentokrát do džungle nesčetných synchronně a „literárně“ orientovaných výkladů.

Nejde nám nikterak o omezování bující vykladačské invence inspirované těmito perikopami. Různorodé pohledy na jednotlivé postavy těchto příběhů však jistě opravňují několik metodologických zamyšlení. V našem

¹ROBERT POLZIN, ‘The Ancestress of Israel in Danger’ in *Danger*, Semeia 3 (1975), s. 81–98.

²Následně po Polzinově studii např. MARK E. BIDDLE, ‘The ‘Endangered Ancestress’ and the Blessing for the Nations, *JBL* 109/4 (1990), s. 577–598. Viz též HARRY S. PAPPAS, *Deception as Patriarchal Self-Defence in a Foreign Land: a Form Critical Study of the Wife-Sister Stories in Genesis*, *Greek Orthodox Theological Review* 29 (1984), s. 35–50.

příspěvku se chceme zabývat faktory ovlivňující komentátory v jejich závěrech, následně se pak do tohoto procesu sami zapojujeme za pomoci vybraných nástrojů narativní analýzy.

Příběhy o zapřených manželkách praotců velmi zajímavě ilustrují problematiku vztahu vyprávění a teologie³ nejen v knize Genesis. Všechny tři epizody provokují čtenáře k tomu, aby chování postav posuzoval, vyhodnocoval. U vědomí (byť někdy poněkud zastřené) přítomnosti konečné autority, kterou je Hospodin Bůh, nutí se nám i otázky po teologickém zámeru těchto textů.

Otázky čtenáře nutně nabývají velice konkrétní podoby. Je Abra(ha)m příkladem vychytralosti a lstivosti, která vychází vstříc Božímu požehnání?⁴ Jedná se o líčení jeho mravního selhání v situaci domnělého ohrožení?⁵ Nebo patriarcha Abram jedná v zoufalé snaze zachránit spolu se svým životem i možnost pokračování Božího plánu ohlášeného v prvních verších 12. kapitoly?⁶

Jsou cizí králové v těchto epizodách opravdové a reálné nebezpečí, v podstatě „zlí hoši“?⁷ Anebo představují převážně pozitivní kontrast k praotcově morální slabosti a váhavosti?⁸ Nebo jim máme rozumět též jako postavám rozporným, snad až parodickým?⁹

Navzdory „mlčení jehňátek“ v daných epizodách, tj. navzdory tomu, že obě pramáti se ke slovu a k činu téměř vůbec nedostanou, ani ony nejsou vyňaty z našich otázek po teologii a etice. Tak např. Bruce Waltke vyvozuje, že Sára v Gn 12,12n „pragmaticky souhlasí“ s Abramovým návrhem a sdílí jeho moto: „Lépe se poskvřnit než zemřít“.¹⁰ Terence E. Fretheim

³Zde teologie v nejširším slova smyslu včetně etiky, zhruba ve smyslu Sternbergovy „ideologie“, viz MEIR STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press, 1985.

⁴Tak Gunkel ve shrnutí epizody Abrama a Sára v Egyptě, viz HERMANN GUNKEL, *Genesis*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1963, s. 173, Nachdruck der dritten Auflage, Göttingen, 1910.

⁵DEREK KIDNER, *Genesis*, Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1967, s. 116.

⁶VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis: Chapters 1–17*, Grand Rapids: Eerdmans, 1990, s. 383.

⁷Tak ohledně faraóna v Gn 12 např. BRUCE K. WALTKE a CATHI J. FREDRICKS, *Genesis*, Grand Rapids: Zondervan, 2001, s. 214.

⁸TERENCE E. FRETHERM, *The Book of Genesis*, in LEANDER E. KECK, *The New Interpreter's Bible*, díl I, Nashville: Abingdon Press, 1994, s. 429, o faraónovi v Gn 12, viz též GORDON J. WENHAM, *Genesis 16–50*, Word Biblical Commentary, Dallas: Word Books, 1994, s. 73–75, o abímelekovi v Gn 20.

⁹TZVI NOVICK, „Almost, at Times, the Fool: Abimelekh and Genesis 20, Prooftexts 24/3 (2004), s. 277–90.

¹⁰WALTKE – FREDRICKS, *Genesis*, s. 213.

nabízí další dvě možnosti, jak Sárjino mlčení interpretovat. Buď je Sárjino mlčení pro její vztah s Abramem typické, nebo svědčí o jejím obětavém rozhodnutí tiše trpět v zájmu svého muže Abrama.¹¹ Avšak ani tato nabídka nemusí čtenáře zcela uspokojit.

Jednoznačným viníkem těchto nejasností je vypravěč. Ve všech třech epizodách stojí nad příběhem,¹² slyší soukromý rozhovor mezi Abramem a Sárj (Gn 12,10–20), vidí, co se děje v abímelekově harému a zná jeho sny i to, co říká svým dvořanům (Gn 20,1–18), zná Izákovy pocity (Gn 26,1–11). Vypravěč je však nápadně zdrženlivý, pokud jde o vlastní hodnocení těchto vesměs velice ošemetných situací. Vypravěč nekomentuje jednání postav, neposkytuje ani u jednoho příběhu své teologické či etické stanovisko, nehodnotí jednání postav ve vztahu k celku knihy Genesis resp. ve vztahu k cyklu o praotcích a pramatkách Izraele. Etické soudy a vysvětlení, které přesto v našich epizodách zaznívají, jsou vysloveny postavami (fara, abímelek), u kterých se budeme muset vypořádat s otázkou důvěryhodnosti. Bohem (v zásadě důvěryhodnou postavou) jsou vyřčena hodnocení dílčí a neúplná.¹³ Mnohé zůstává nejasné; texty díky metodě vypravěče generují velké množství otázek na straně čtenáře, tento je však frustrován množstvím nabízených, avšak ne vždy vzájemně kompatibilních odpovědí a soudů.

To samo o sobě představuje důležitou teologickou otázku: Do jaké míry vlastně máme postavy v příběhu hodnotit? Je to vůbec možné? Není právě záměrem autora,¹⁴ aby příběhy a postavy byly vnímány jako otevřené a nejednoznačné? Možná do určité míry ano. Zároveň však platí, že postavy jsou skutečně nějak vykresleny, charakterizovány.¹⁵ Platí, že text volá po tom, aby byl interpretován, i když nejen jehňátka, ale svým způsobem i vypravěč mlčí.

Naším cílem na tomto omezeném prostoru není vypořádat se kompletně se všemi navrženými interpretacemi daných perikop. Budeme se navíc zabývat pouze dvěma z těchto oddílů, dvojím abrahamovským zapřením Sárj/Sáry. Pokusíme se na dvou otázkách, po jedné pro každou

¹¹FRETHERM, The Book of Genesis, s. 430, bod 3.

¹²Tzv. extradiegetický vypravěč, viz SHLOMITH RIMMONOVÁ-KENANOVÁ, Poetika vyprávění, Brno: HOST, 2001, s. 101.

¹³V Gn 20,6n Bůh vyjadřuje svůj názor na věc, primárně zde však instruuje abímeleka. O Abrahamovi mluví z hlediska vztahu abímeleka k Abrahamovi, Bůh před abímelelem neřeší záležitosti, které jsou (mohou být) problematické ve vztahu Bůh–Abraham.

¹⁴Nebo záměrem textu, tradice předávání, redakce...

¹⁵Dle Wenhama slouží epizody o zapření pramáti jako typické scény a konvenční situace, ve kterých se jasně ukazuje charakter jednajících postav: GORDON J. WENHAM, Genesis 1–15, Word Biblical Commentary, Dallas: Word Books, 1987, s. 285.

epizodu, reflektovat proces čtení příslušných textů, který různé vykladače dovádí k různému teologickému a etickému hodnocení jednotlivých postav či celkového vyznění perikop. Otázky, které našim dvěma perikopám položíme, znějí „Kdo zde jedná eticky?“ pro Gn 12,10–20 a „Kdo zde mluví pravdu a kdo mlží?“ pro Gn 20,1–18.

Kdo jedná eticky v Gn 12,10–20?

Dnešní komentátoři knihy Genesis již většinou nepřijímají Gunkelův názor, že Abram je v Gn 12,10–20 líčen jako pozitivní příklad chytrosti a lstivosti.¹⁶ Námi použité komentáře a studie se shodují na poměrně kritickém hodnocení této postavy, přesto u jednotlivých badatelů pozorujeme odlišné důrazy.

Nejprve si shrňme faktory, které uvedení exegeti k hodnocení Abrama, ale i jiných postav a do určité míry i celkového vyznění této epizody, aplikují.

Analogie a kontrasty

Jednání Abrama a dění kolem této postavy v Gn 12,10–20 považují mnozí za jakýsi protiklad širšího kontextu celé epizody. Bruce Waltke¹⁷ upozorňuje na kontrast vyjádřený geograficky: Sestoupení do Egypta vyjadřuje stagnaci geografickou (přes Egypt cesta nevede, Abram se musí vrátit do Kenaanu) i duchovní (vystoupení z Kenaanu jako vystoupení z oblasti Božího požehnání). Abramova cesta do Egypta se neděje na Boží pokyn.

Hamilton proti sobě klade chování Abrama v této epizodě (Abram jedná manipulativně) s jeho chováním v Kenaanu při konfliktu s Lotem v Gn 13 (Abram je mírný, ústupný, velkorysý).¹⁸ Podobný názor zastává i Waltke, který navíc zdůrazňuje stavění oltářů po návratu Abrama do Kenaanu.¹⁹ Oltáře Abram stavěl již v Gn 12,1–9, pro onu scénu je příznačná též vzájemná komunikace Hospodina s Abramem (12,8). V „egyptské scéně“ ovšem zmínky o oltářích chybějí, stejně jako chybí přímá komunikace Abrama s Hospodinem. Naopak, rozhovor otevírá pohanský král.²⁰

Naproti tomu Fretheim odmítá posuzovat Abramovo mlčení vůči Bohu jako negativní známku, kterou Abram od vypravěče dostává. V Genesis i jiné postavy často jednají relativně samostatně. Abram je do velké míry

¹⁶Tento výklad výslovně odmítá např. WENHAM, Genesis 1–15, s. 290.

¹⁷WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 212n.

¹⁸HAMILTON, The Book of Genesis, s. 391.

¹⁹WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 219.

²⁰WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 212.

úspěšný (v. 16). Abramovo jednání by nemělo být chápáno ve smyslu braní Božích záležitostí (zaslíbení) do vlastních rukou – takový výklad považuje Fretheim za doketické pojetí Božího působení ve světě. Kdyby nejednal tak, jak jednal, mohli bychom to pokládat za nemístné pokoušení Boha, za vymáhání zázraku (Ex 17,1–7). Tématem příběhu není Abramova víra ani její absence. Jde v něm o to, jak Abram zvládne problémy a složitosti života ve světě.²¹ Již dříve vyjádřil Kidner názor, že samotná cesta do Egypta nemá být považována za problematickou, později sestoupení do Egypta zachrání Izraelovu rodinu též před hladomorem. Negativní je dle Kidnera spíše způsob, jakým Abram sestup uskuteční – odpovědnost bere zcela na sebe, ve svém plánu počítá s mnohým, ne však s Bohem.²²

Hamilton si všímá dalšího kontrastu, tentokrát na makroúrovni knihy Genesis. Gn 12,1 je první vyprávěcí celek od Gn 2, ve kterém se příběh rozvíjí z Hospodinovy iniciativy. Gn 12,10 pak představuje návrat k vzorci příznačnému pro Gn 3–11, kdy je iniciativa vždy na někom jiném než na Hospodinu/Bohu. Vyprávěč sice sestoupení do Egypta ani neschvaluje, ani nekritizuje, první i druhá část kap. 12 však představují Abrama pobývajícího jako imigranta v cizím prostředí. Hamilton vidí zarážející kontrast ve způsobu, jakým Abram na tyto podobné situace pokaždé jinak reaguje.²³

Wenham považuje Abramovo sestoupení do Egypta, aby tam pobýval „jako host“ (גֵּר) za znepokojivý element. Tento výraz údajně implikuje delší pobyt, ne pouze krátkou návštěvu, což je problém ve vztahu k těsně předcházejícím zaslíbení země Kenaan.²⁴

Cesta do Egypta a zpět, která celou epizodu rámuje, souvisí s knihou Exodus resp. s událostí vyjití z Egypta. Vykладаči se vesměs shodují, že jde o kontrastní analogii. Egypt je v knize Genesis oproti Exodu vnímán celkem pozitivně, je-li někdo utlačovaný, jedná se právě o Egypt.²⁵ Wenham vidí v analogii s knihou Exodus klíč k významu epizody. Abramovo sestoupení a návrat typologicky ukazují k vyjití z Egypta,²⁶ i když jsou zde důležité odlišnosti (jiné chování faraóna). Abramovo selhání v Egyptě dle Wenhama odpovídá hříchu Izraele v pustině po vyjití z Egypta.²⁷ Též

²¹FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 430n.

²²KIDNER, Genesis, s. 115n.

²³HAMILTON, The Book of Genesis, s. 379.

²⁴WENHAM, Genesis 1–15, s. 287.

²⁵HAMILTON, The Book of Genesis, s. 386, podobně FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 429.

²⁶WENHAM, Genesis 1–15, s. 291. Zde Wenham následuje Cassuta.

²⁷WENHAM, Genesis 1–15, s. 292.

Fretheim²⁸ považuje příběh exodu za základní strukturu této Abramovy epizody. Abramův příběh dle Fretheima předjímá zkušenost Izraele se sestoupením i vyjitím z Egypta.²⁹ Kromě pohledu, který je v hodnocení Egypta protikladem pohledu Exodu, je Fretheim ochoten vidět v Gn 12, 10–20 i jistou odpovědnost vyvolené rodiny za pozdější utlačovatelskou úlohu Egypta.

Stejný autor³⁰ shledává v Gn 12,10–20 souvislost se stvořením. Stvoření mělo být dobré a země měla poskytovat hojnost potravy. Gn 3 hovoří o problémech (kletbě) postihující zemi (půdu). Hladomor v zemi, který donutí Abrama putovat do Egypta, není důsledkem Abramova hříchu, je to situace po pádu a prokletí země.

Důležitý je kontrast mezi povoláním Abrama k tomu, aby v něm „došly požehnání veškeré čeledi země“ (Gn 12,3) a mezi jeho vystoupením v Egyptě, které uvede na „egyptskou čeleď“ Hospodinův hněv. I zde vidíme kontrastní analogii s knihou Exodus: Rány v Exodu dopadají na faraóna kvůli jeho zatvřelosti, zatímco v Gn 12 přicházejí kvůli Abramovi.³¹

Abram a farao

Zápleťka příběhu je založena na Abramově strachu z Egyptanů, kteří jsou kolektivně zastoupeni osobou faraóna. Oprávněnost tohoto strachu, resp. ochota vidět Abramův strach jako oprávněný, je jedním z faktorů ovlivňujících interpretaci jednání této postavy.

Fretheim předpokládá, že farao žádné ohrožení života pro Abrama nepředstavoval. Jednání Abrama zde působí mírně paranoidně. Očekává od Egyptanů to nejhorší, sám ale nedomýšlí důsledky svého jednání.³²

Oproti tomu si Waltke všímá toho, že Hospodin ani později neprohláší faraóna za spravedlivého (jako abímeleka v Gn 20,6). Tím prý vypravěč naznačuje své negativní hodnocení faraóna.³³ Waltke sice chápe celou epizodu jako Abramovo selhání, několikrát však zdůrazňuje, že farao je tyranem, skutečným zdrojem nebezpečí. Abram tedy sice selhává, ale Bůh svou milostí dopřeje přesun majetku od faraóna (skutečný zločinec) k Abramovi.³⁴

²⁸FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 427.

²⁹FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 429.

³⁰FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 430.

³¹FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 428.

³²FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 428.

³³WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 215.

³⁴WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 214.

Ostatní vykladači většinou hodnotí Abramovo zbohatnutí v Egyptě negativně. Dle Polzina je přijetí majetku v Gn 12,10–20 vlastně kuplířstvím – cizoložstvím (faraóna a Sáráj) vede k obohacení Abrama. Důležitý je přitom protiklad ke Gn 20,1–18, kde ke zbohatnutí dochází v souvislosti s odstraněním (byť nedokonaného, pouze hrozícího) cizoložství.³⁵ Bohatství v tomto textu tedy není projevem Božího požehnání. Abram se k němu dostal „kvůli Sáráj“, tj. vlastně výměnou za ni,³⁶ na její úkor. Platí ztrátou Sáráj a Sáráj platí ztrátou cti.³⁷ Bez potomstva není majetek požehnáním.³⁸

Hamilton faraónovi jistý kredit přiznává. Neprodleně vrací Sáráj Abramovi. Trojí otázka Abramovi svědčí o jeho morálním povědomí. Farao prokazuje větší cit pro morálku než Abram. Nejedná na základě královského božského práva ani po vzoru Jezábel (1Kr 21). K pochopení faraónova jednání bere Hamilton v úvahu motiv zastrašení Hospodinovými ranami. Ani pak však faraó nepožaduje na Abramovi navrácení darovaného majetku.³⁹

Byť nevědomě, jedná faraó nesprávně. Proto na něj dopadá Boží soud. Vypovězením Abrama a Sáráj pak faraó odděluje svůj lid od prostředníka Božího požehnání.⁴⁰ Rány tedy na faraóna dopadají vzhledem k jeho objektivní vině, avšak velký díl odpovědnosti nese Abram. Příběh dle Fretheima velice realisticky odráží, že zlo i dobro, která na člověka přicházejí, jsou často bez přímé souvislosti s jeho vlastním jednáním.⁴¹

Vyčítá-li faraon Abramovi jeho činy slovy Gn 3, prozrazuje to, že i vypravěč, který tato slova faraónovi vkládá do úst, hodnotí Abrama negativně.⁴² Abramovo následné mlčení pak znamená přiznání viny.⁴³ Zrcadlí se v něm údajně negativní názor vypravěče na Abramovo počínání v Egyptě.⁴⁴

Hospodinův vstup do děje

V Gn 12,1–9 byl Hospodin aktivní a děj iniciující postavou, podmětem i předmětem verbálních vět. Již jsme výše zmínili, že Hamilton tuto Boží

³⁵ POLZIN, „The Ancestress of Israel in Danger“ in *Danger*, s. 85.

³⁶ HAMILTON, *The Book of Genesis*, s. 383.

³⁷ FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 428.

³⁸ WENHAM, *Genesis 1–15*, s. 291.

³⁹ HAMILTON, *The Book of Genesis*, s. 385. Podobný názor ohledně majetku zastává FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 429. Dle téhož je ironií příběhu, že díky svému benevolentnímu přístupu se faraó stává vzorem jednání spíše než Abram.

⁴⁰ FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 428.

⁴¹ FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 431.

⁴² WENHAM, *Genesis 1–15*, s. 291.

⁴³ WALTKE – FREDRICKS, *Genesis*, s. 215, též WENHAM, *Genesis 1–15*, s. 288.

⁴⁴ WENHAM, *Genesis 1–15*, s. 290.

aktivitu chápe v kontrastu k převážně lidským aktivitám v Gn 3–11. Tento kontrast funguje i ve směru k naší epizodě v Gn 12,10–20, kdy aktivita je opět převážně lidská.

V této scéně vstupuje Hospodin explicitně do příběhu pouze jedinkrát, v okamžiku, kdy „kvůli Sáraji“ postihuje faraóna a jeho dům ranami. Tímto zásahem se vztahuje vůči třem dalším postavám: Zasahuje a) proti *faraónovi* b) kvůli *Sáraj*, která je označena jako žena c) *Abramova*.

Vzhledem k dosavadní absenci Hospodina jako postavy v dané scéně je jeho vstup nenápadný. Petersen hovoří o posunu od historie řízené Abramem k historii řízené Hospodinem.⁴⁵

Fretheim upozorňuje na vztah Hospodin–Sáraj. Hospodin zasahuje „kvůli Sáraji“, což znamená dvojí: a) Boží zájem a podporu morálního řádu a b) jeho zájem o záchranu Sáraji (k Sáraji viz níže). Jedná se o zlomový bod vyprávění. Opět však, oproti událostem v knize Exodus, způsobil ránu svým chováním Boží vyvolený, který tak namísto požehnání (Gn 12,3) přináší kletbu.⁴⁶

Postava Sáraji

V předchozím odstavci jsme zaregistrovali Fretheimův důraz na Sáraji jakožto motivaci pro Hospodinův vstup do děje. Další postřehy tímto směrem připojuje Hamilton. Sáraji hodnotí jako klíčovou postavu, „katalyzátor dobrého i zlého dění“ v příběhu. Faraon kvůli ní trpí, Abramovi se kvůli ní vede dobře.⁴⁷

Sáraji vskutku můžeme považovat za jeden z interpretačních klíčů k etickému a teologickému hodnocení příběhu. Podle Fretheima lze Abramovo jednání se Sárají hodnotit dvojím způsobem.⁴⁸ Na jednu stranu Sáraji v tuto chvíli nesouvisí s Hospodinovým zaslíbením potomstva, zatímco Abramova smrt by znamenala konec Božího plánu. Proto lze jeho jednání pochopit. Na druhou stranu lze Abramovo chování k Sáraji považovat za zbabělost. Označení za sestru ji staví do většího nebezpečí než jako manželku. Fretheim klade své hodnocení Abramova jednání kamsi mezi tyto krajní pozice: Vlastně neměl na vybranou, v nebezpečí prostě jedná podle svého nedokonalého a vůči Sáraji necitlivého plánu. Dle Wenhama Abram ne-

⁴⁵DAVID L. PETERSEN, A Thrice-Told Tale: Genre, Theme, and Motif, *Biblical Research* 18, s. 30–43, (1973), s. 37. Podobně též WENHAM, *Genesis* 1–15, s. 290.

⁴⁶FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 428.

⁴⁷HAMILTON, *The Book of Genesis*.

⁴⁸FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 429.

předpokládá, že by si ji někdo vzal. Nadto doufá, že jako bratr by mohl sňatek překazit, nedat k němu souhlas.⁴⁹

Mlčení Sáráj je zřejmě důležitým rysem vyprávění.⁵⁰ Fretheimovo vysvětlení jsme uvedli výše (Sáráj jedná pokorně ve prospěch Abrama). Fretheim, podobně jako Hamilton, považuje Sáráj za klíčovou postavu. Vše podstatné se děje „kvůli Sáráj“, ve vyprávění je třináct odkazů k Sáráj. Je označena jako Abramova žena, sestra, žena faraóna, znovu jako žena Abramova. Fretheim vyzdvihuje důraz na tichou, o to však výraznější roli Sáráj v příběhu. Oproti těmto komentátorům interpretují někteří⁵¹ mlčení Sáráj jako souhlas (dle Waltkeho „pragmatický“) s Abramovým plánem.

David Clines upozorňuje, že z pohledu Abrama jakožto postavy je Sáráj v tento okamžik postradatelná, není spojena s požehnáním. Pokud požehnání souvisí s někým dalším kromě Abrama, je to v dané chvíli pouze Lot.⁵² S odkazem na Kalvínův komentář ke knize Genesis předpokládá Clines „vyšší motivy“ Abramova jednání, tj. snahu zachránit Boží plán a jeho zaslíbení. Čteme-li však následně příběh očima těch, kdo znají jeho pokračování v knize Genesis, dojde nám ironie celé situace: Sára(j) se stane matkou potomstva, které bylo Abra(ha)movi zaslíbeno – je tedy v tuto chvíli nepostradatelná stejně jako Abram a ohrožení Božího plánu je s jejím ohrožením obrovské. Příběh v Clinesově výkladu záměrně drží toto napětí, tj. napětí mezi první a druhým čtením.

Podle Polzina existuje další rys vyprávění související se Sáráj, který má čtenáře vést k zamýšlenému etickému a teologickému hodnocení epizody. Sárájina neplodnost, která pokračuje po vyjití z Egypta, souvisí (nikoli explicitně, přesto však zřetelně) s Abramovým chováním v Egyptě. Uvedl Sáráj do skutečného cizoložství, její neplodnost je implicitním soudem nad chováním Abrama v Gn 12,10–20.

Pokud jde o to, jaký měl k Sáráj vztah Abram, překvapivé množství vykladačů uznává (s odkazem na Gn 20,12), že Abram částečně říká pravdu,

⁴⁹WENHAM, Genesis 1–15, s. 288, zde odkazuje na Cassuta, který následuje středověké komentátory. Wenham dále poukazuje na Lábanu v Gn 24,55 a bratry Díny v 34,13–17, kdy se bratři staví proti sňatku.

⁵⁰Mimo jiné i vzhledem k relativně velkému prostoru pro sebevyjádření, který kniha Genesis ženským postavám poskytuje, viz FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 430.

⁵¹WENHAM, Genesis 1–15, s. 287, též WALTKE – FREDRICKS, *Genesis*, s. 213.

⁵²Clines chápe vztah Abrama a Lota jako vztah otce a adoptivního syna, viz DAVID J. A. CLINES, *The Ancestor in Danger: But Not the Same Danger*, in DAVID J. A. CLINES, *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament*, Sheffield: JSOT Press, 1990, s. 67–84, viz zejm. s. 70.

neboť Sáráj skutečně je jeho nevlastní sestrou.⁵³ Abram je následně hodnocen jako ten, kdo sice neříká plnou pravdu, ale ani nelže. Abra(ha)movým tvrzením, že je Sáráj/Sára jeho sestra, se budeme zabývat v rámci výkladu Gn 20,1–18.

Vyhodnocení z hlediska narativní analýzy

Analogie a kontrast

Při hodnocení postavy Abrama tedy lze vzhledem k předcházející epizodě konstatovat záměrně kontrastní charakterizaci. V Gn 12,1–9 je bezesporu zásadním elementem vztah Hospodin–Abram. Je pravda, že zatímco v první scéně byl Abram charakterizován svým vztahem k Hospodinu, v „egyptské scéně“ se představí svou vlastní přímou řečí k manželce Sáráj a na to pak prostřednictvím svých interakcí s Egyptem, resp. faraónem. Důležité je srovnání s následujícími kapitolami. Ani v Gn 13 neřeší Abram potenciální konflikt s Lotem výslovným hledáním Hospodinovy vůle. Přesto se zdá, že potvrzení Hospodinova zaslíbení v Gn 13,14–17 můžeme chápat jako přitakání Abramově řešení sporu s Lotem. Velice podobnou situaci pozorujeme i v Gn 14. Abramovo jednání je Hospodinem v obou případech potvrzeno až zpětně (zaslíbením, požehnáním). Rozhodující je nyní důraz na mezilidské (či v předjímce mezinárodní) vztahy – oproti předchozímu důrazu na vztah Hospodin–Abram. Mezilidské vztahy nyní kladou Abramovi otázku, neznamenaají však jednoznačnou charakterizaci či etické hodnocení této postavy.

Z hlediska poetiky vyprávění je třeba vzít v úvahu také hledisko geografické. Rimmonová-Kenanová rozebírá vliv fyzického i lidského prostředí na charakterizaci postavy. Poté se věnuje analogii a analogické krajině. Analogii chápe pouze jako „zesilující charakterizaci postavy“, ne jako samostatný indikátor.⁵⁴ Zřejmě z tohoto důvodu dospívají komentátoři k rozpornému hodnocení egyptské geografie. S ohledem na knihu Exodus je Egypt místem zotročení, jež je třeba opustit. Zároveň si všimají, že kniha Genesis líčí Egypt vcelku pozitivně, jako útočiště v době hladomoru: zde a v případě sestoupení Jákobovy rodiny do Egypta.

⁵³HAMILTON, The Book of Genesis, s. 380n, FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 427, KIDNER, Genesis, s. 116. GERSHON HEPNER, Abraham's Incestuous Marriage with Sarah: a Violation of the Holiness Code, *Vetus Testamentum* LIII(2), 2003, s. 143–155, na Abramově předpokládaném incestním vztahu se Sáráj zakládá rozsáhlé analogie s dalšími incesty ve Starém zákoně.

⁵⁴RIMMONOVÁ–KENANOVÁ, Poetika vyprávění, s. 73.

Dle mého názoru představuje v naší epizodě Egypt díky své ambivalenci⁵⁵ opět spíše otázku. V tomto okamžiku víme nejen o zaslíbení země, ale také o úkolu být požehnáním pro ostatní národy. Stejně jako neznáme, kdy a jak se Abramovi naplní zaslíbení země, nevíme ani, kde, kdy a jak se stane požehnáním. Nemají být třeba čeledi země požehnány v průběhu Abramova pobytu v Egyptě? Sestoupení do Egypta samozřejmě nastoluje problém, avšak v tuto chvíli ještě samo nepůsobí jako hodnotící kritérium Abramova chování. Dosud nevíme, k čemu v Egyptě dojde, Abram má stále více možností jednání. Čtenář jistě tuší i potenciál velké neznámé – Hospodina. Nestavění oltářů zde zřejmě opět nemá být interpretačním klíčem. Abram staví oltář „tam“, kde se mu zjevil Hospodin a zaslíbil mu právě tu zemi. Další oltář staví Abram rovněž v souvislosti se zaslíbením země (Gn 13,14–18). V Egyptě oltáře nestaví, protože to není země zaslíbená.

Pobyt v Egyptě ovšem můžeme na pozadí zaslíbení v Gn 12,2n hodnotit zpětně. Je zřejmé, že se pro Egypt Abram nestal požehnáním. Právě i tehdy, když zdůrazníme analogii s příběhem exodu a při „druhém čtení“ zahlédneme v ranách dopadajících na faraóna předzvěst budoucích ran egyptských, platí, že na počátku byla výzva být požehnáním pro veškeré čeledi země – a nikoli „bičem Božím“.

Abram a faraó

Faraó, zprvu jen zástupně zpřítomněn svými služebníky, vstupuje do příběhu jako naplnění nejhorších Abramových obav. Zároveň ale slouží k naplnění Abramova plánu. Představuje stěží odvratitelnou hrozbu Abramovi, současně však stojí za tím, že se Abramovi v Egyptě daří dobře. Je to „kvůli Sáráj“, t. č. ve faraónově harému.

Důmyslně pracuje vypravěč s postavou faraóna. Některé jeho akce jsou v příběhu pouze implikované. Faraó není tak aktivní, jak bychom si mohli myslet. Není to výslovně on, kdo si bere Sáráj, nýbrž „byla vzata“ (Gn 12,15). Není to ani výslovně on, kdo dává Abramovi dary za Sáráj, nýbrž „Abramovi se kvůli ní dařilo dobře“.⁵⁶

Faraó tak pro Abrama postupně představuje ohrožení, hmotné bohatství a nové ohrožení, tj. zahanbení, obvinění ze zlého chování vůči faraó-

⁵⁵Později Hospodin výslovně zabránil Izákovi sestoupit do Egypta v podobné situaci (Gn 26,2). Mnohoznačnosti egyptského motivu si byl vědom již PETERSEN, „A Thrice-Told Tale“, s. 36.

⁵⁶Faraó může, ale nemusí být podmět slovnesného tvaru **וַיֵּלֶךְ**, neosobním podměttem překládá HAMILTON, *The Book of Genesis*, s. 379: „...and it went well for Abram...“. Viz v. 13, kde i ČEP překládá **וַיֵּלֶךְ** v hifilu neosobně.

novi a vyhoštění. Skutečnost, že Abram přijímá majetek výměnou za Sáráj, může být posuzována negativně např. i vzhledem k pozdějšímu výslovnému odmítnutí méně problematického daru v Gn 14,21–24.

Je to právě faraón, kdo ve verších 18–19 výslovně posuzuje Abramovo jednání. V této řeči lze jen těžko přeslechnout obvinění Abrama z hříchu.⁵⁷ Hodnocení z úst faraóna není hodnocením jednoduše směrodatným. Přesto k charakterizaci Abrama přispívá, stejně tak jako následné vyhnání a tedy minimálně částečný nezdar Abramova sestupu do Egypta.

Svou promluvou a následným jednáním farao charakterizuje sám sebe. Projevil se jako ten, pro něhož je cizoložství nepřijatelné.⁵⁸ Po svém „prohlédnutí“ považuje farao za vyloučené, aby si ponechal ženu jiného muže. Projevuje větší respekt k Hospodinem ustanovenému a jím chráněnému řádu než Abram. Současně je ale také farao tím, na koho skutečně dopadá Hospodinův soud – je raněn velikými ranami. Na rozdíl od abímeleka v Gn 20,1–18 ani nečteme, že by jich byl zbaven. Vyprávění nedospívá do bodu, ve kterém by farao Hospodina poznal, či se ho dokonce „bál“ (viz opět Gn 20,1–18). Ani příčinu svého postižení nakonec nespojuje farao s Bohem, nýbrž výhradně se vztahem k Sáráji a k Abramovi. Jako neopodstatněná se nicméně jeví Waltkeho snaha udělat faraóna ještě horším, než jak je v této epizodě líčen.

Farao skutečně není bezvýhradně kladná a neproblematická postava. Domnívám se, že jeho funkcí ve vyprávění není poskytnout pozitivní kontrast k Abramovu selhání. Farao ztělesňuje ohrožení, byť původně pouze tušené. Je úzce spojen s hříchem cizoložství, je tím, kdo vyhání Abrama a jeho společnost z Egypta. Čteme-li tento příběh se zřetelem ke knize Exodus, vzbuzuje faraon ještě silnější záporné asociace. Je-li negativní hodnocení hlavního hrdiny Abrama svěřeno tak rozporné postavě, umožňuje to čtenáři takové hodnocení v zásadě přijmout, avšak brát jej předběžně a s dostatečnou výhradou – poněkud jinak, než kdyby podobné hodnocení zaznělo z úst vypravěče či Hospodina.

Sáráj

Jedná se o jedinou postavu této scény, která je charakterizována svým vzhledem. Vypravěč ji přímou řečí Abramovou (v. 11) a na to pak sám

⁵⁷Tázací מַה זֶה עָשָׂה se slovesem עָשָׂה, viz Gn 3,13 pro předcházející, ale též Gn 26,10 pro následující užití.

⁵⁸Zda k cizoložství opravdu došlo, je otázkou. Většina vykladačů dnes vnímá, že text tuto možnost velice jasně naznačuje. Zajímavou argumentaci v tomto ohledu nabízí YITZHAK (ITZIK) PELEG, „Was the Ancestress of Israel in Danger? Did Pharaoh Touch (עָלָה) Sarai?“ ZAW 118/2 (2006), s. 197–208.

s prostřednictvím Egyptanů a egyptských knížat (viz v. 14) představuje jako ženu „velice krásnou“, její přitažlivost je na počátku celé zápletky. V předchozím textu byla Sára výslovně označena jako neplodná (Gn 11,30), v první scéně 12. kapitoly (verš 1–9) je pouhým agentem – tou, která přirozeně následuje svého manžela.

Sára je zde primárně představena svým vztahem k Abramovi. Vypravěč ji označuje jako „Sára, ženu Abramovu“ resp. „Sára, jeho ženu“. Podává-li vypravěč děj z pohledu Egyptanů, označuje ji jako „tu ženu“ (Gn 20, 14.15.20). Hospodin raní faraóna a jeho dům ranami kvůli „Abramově ženě Sáře“.

Nápadná je u Sary její pasivita. Podmětem slovesa bývá Abram (např. וַיֵּרָא, srov. dále Gn 13,1, kde již figuruje spolu s Abramem v podmětu slovesného tvaru וַיֵּרָא). Sára naopak není podmětem, ovšem s výjimkou pasivního tvaru („byla vzata“). Jindy je příznačně adresátem imperativu (v. 13). V celku abrahamovského cyklu je tento rys Sary/Sáry nápadný. Později Sára více než přesvědčivě demonstruje sílu své osobnosti a schopnost se vyjádřit (Gn 16, Gn 18).

Co znamená její mlčení? Pokoru, poddajnost? Nebo pokoření, ponížení vlastním manželem, hanbu případného znásilnění faraónem? Můžeme předpokládat, že se Sára Abramovu plánu podvoluje. Stěží se však lze domnívat, že by pro Sára znamenal nějaké zpestření cesty do Egypta. Pozdější komplikace (vstup faraóna do děje) znamená ohrožení především pro Sára, zatímco Abramovi se, zcela podle plánu, opravdu „dobře daří“. Velice nepřesvědčivě proto působí neustálá Waltkeho snaha Sára morálně „potopit“ spolu s Abramem. Když později Waltke shrnuje obsah epizody, znovu výslovně uvádí Sára jako spoluautorku podvodu a hovoří o *jejich* hříšné a klamavé nedověře.⁵⁹

Osud Sary v domě faraónově je obestřen mlčením – vypravěč nás neinformuje, zda ji farao „poznal“.⁶⁰ Dozvídáme se jen, že kvůli Sáře dochází k Hospodinově intervenci, která končí jejím propuštěním z faraónova harému. Neodchází však těhotná s faraónem? Nevíme nic o tom, jak Sára vnímá faraóna, svého manžela Abrama či Hospodina. Z hlediska ka-

⁵⁹WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 283. Výrazně jemnější a vnímavější způsob čtení můžeme vidět např. u Kileyho, který v Gn 12,10–20 hledá podklad pro 1 Pt 3,6. Dle tohoto autora vykládá pisatel 1. listu Petrova jednání Sary/Sáry v této situaci jako pokorné a trpělivé snášení bezpráví: MARK KILEY, Like Sara: the Tale of Terror Behind 1 Peter 3:6, Journal of Biblical Literature 106/4 (1987), s. 689–692.

⁶⁰Vypravěč vypustí tuto informaci prostřednictvím faraóna, který říká „vždyť jsem si ji vzal za ženu“ – nemáme výrazný důvod v tomto případě faraónovi nevěřit, avšak jistá opatrnost je na místě.

tegorizace postav v narativní analýze⁶¹ vypadá Sáráj jako „agent“ – méně než jednorozměrná postava, jejímž jediným rysem, který vypravěč potřebuje pro příběh zdůraznit, je její mlčenlivá pasivita.

Sáráj představuje zdánlivě pouhé – byť velice kvalitní – „zboží“ obchodované mezi Abramem a faraónem. Implicitně je však spojena s důležitým motivem zaslíbeného Abramova potomstva, a to nikoli nezbytně svým vnitřním životem, ale vztahem k Abramovi. Jakožto Abramova žena (אשת אברם) je součástí dalšího Hospodinova jednání, i když se to při prvním čtení dozvídáme až později. Proto nakonec Hospodin vystupuje na její ochranu.

Sárájino mlčení je v této scéně důležitým prvkem, který otvírá prostor pro charakterizaci jednotlivých postav. Sáráj nemá být hodnocena a posuzována, protože není podle čeho – Sáráj nemluví ani nejedná. Jiné postavy se v příběhu „vybarvují“: farao, Abram, Hospodin. Pasivní, mlčící a bezbranná postava Sáráj, resp. vztah Abrama, faraóna a Hospodina k Sáráj, je jeden z prominentních způsobů charakterizace těchto postav.

Identita Sáráj je vlastně tím, co je problematizováno. Abram se ve snaze, aby se vyhnul ohrožení, domlouvá se Sáráj na utajení její identity („žena Abrama“), nastrčena je identita falešná („sestra Abrama“).⁶² Problém však je, že skutečná identita Sáráj, která měla být zamaskována, je vstupem faraónových služebníků (a faraóna samotného) ohrožena – místo ženou Abrama se stává ženou faraóna (nebo ženou dvou mužů?). Sáráj mlčí a je pasivní – umožňuje tak jednat všem ostatním stranám (Abram, faraón, Hospodin) tak, jak považují za vhodné. Způsob, jakým se tyto postavy k Sáráj zachovají, může být následně považován za důležité vodítko při jejich hodnocení.

Hospodin

Hospodin do děje vstupuje náhle a bez varování. Jeho zásah představuje zlom ve vyprávění. Mohli bychom říct, že na minimu prostoru poskytnutém vypravěčem předvádí tato postava maximum. Jeho jednání se týká všech ostatních hlavních postav vyprávění.

Jediný čin Hospodina v Gn 12,10–20 je čin ve prospěch Sáráj. Je to čin vykonaný bezpodmínečně a výhradně ve prospěch a na záchranu té,

⁶¹Viz např. u Adele Berlin v kontextu biblické poetiky: ADELE BERLIN, *Poetics and Biblical Interpretation*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1994. Originally published in Sheffield: Almond Press, 1983.

⁶²Že by snad mohla být Sáráj ve skutečnosti opravdu Abramovou sestrou, byť poloviční, je naznačeno až v Gn 20,1–18 – týž text však zároveň věrohodnost tohoto výroku zpochybňuje, jak uvidíme později. V epizodě Gn 12,10–20 se s touto možností vůbec nepočítá.

která je označena jako „žena Abramova“. V tomto označení snad rozeznáváme Hospodinovu motivaci nadále jednat ve prospěch Abrama. Na rozdíl od faraóna a Abrama Hospodin v této scéně nemluví, jednání ostatních postav (Abrama, faraóna, Sáráj) tedy ani nijak nehodnotí. Jeho zákrok ve prospěch ohrožené Sáráj však kontrastuje s jednáním Abrama a faraóna. Abram v Sáráj nevidí budoucí požehnání, nýbrž momentální komplikaci. Jedná pouze s ohledem na sebe („aby se *mi* kvůli tobě dobře dařilo“)⁶³ a zřejmě proti standardům své doby a kultury. Faraó se chová v mezích daných kulturou, ve vztahu k Sáráj však naplno využívá svého postavení a jedná nesporně z pozice moci a síly. Nevědomky se tak dostává do konfliktu i s těmi zásadami, které sám uznává, a které se kryjí s Hospodinovým řádem.

Pokud jde o výklad, podle něhož je pokračující neplodnost Sáráj projevem soudu⁶⁴ nad chováním Abrama v Gn 12,10–20, jde o sporný závěr. Sáráj byla v celém cyklu označena jako neplodná již v Gn 11,30, její neplodnost je důležitou součástí celého praoteckého cyklu. Ale i v souvislosti s jejím pobytem ve faraónově harému je její neplodnost spíše svéráznou Hospodinovou antikoncepcí, díky níž nebude později zpochybněno Abrahamovo otcovství Izáka.

Charakterizace Hospodina však není úplně jednoznačná. Do jisté míry je Hospodin za situaci odpovědný. Poslal Abrama do země, ve které následně propukne hladomor, nezabránil Abramovi, aby sestoupil do Egypta, připustil, že se Sáráj dostala do harému (na rozdíl od Gn 20,1–18 a Gn 26,1–11). Samo jednání Hospodina tak působí kontrastně k jeho předchozímu povolání a vedení Abrama v Gn 12,1–9. Poté, co v Gn 12,2 zaslíbil Abramovi požehnání a v Gn 12,7 zemi, vypadá hladomor opravdu poněkud nesrozumitelně. Bezesporu má i toto vyprávění své „proti-svědectví“,⁶⁵ které vynikne v dalším vyprávění.⁶⁶

⁶³Což těžko můžeme chápat jako výraz starosti o Hospodinův plán požehnání čeledi skrze Abrama.

⁶⁴Tento Polzinův závěr jsme zmínili výše při analýze postavy Sáráj.

⁶⁵Mám na mysli koncept *countertestimony*, pomocí kterého Brueggemann nachází místo pro motivy a texty ve Starém zákoně, které jsou v napětí s ústředním svěděním většiny biblických textů (WALTER BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press, 1997, část II).

⁶⁶Mohli bychom i zde rozvinout souvislost s příběhem knihy Exodus. Zejména v jejích prvních kapitolách je Hospodinovo mlčení a nejednání v silném napětí s jeho zaslíbením ochrany a požehnání praotcům.

Shrnutí Gn 12,10–20

Etické a teologické závěry činí komentátoři Gn 12,10–20 na základě prvků epizody analogických, resp. kontrastních, k bezprostřednímu, ale i širšímu kontextu, tyto závěry ale celkem přirozeně vyplývají také z pochopení charakterizace hlavních postav (Abram, faraó, Sáráj, Hospodin).

Pokud jde o rozličné kontrastní prvky (zejm. ve vztahu ke Gn 12,1–9), viděli jsme, že mají maximálně podpůrnou a vedlejší roli. Přesun Abrama do Egypta může být považován za zvláštní, podivný a znepokojující, těžko však předem rozhoduje o negativním hodnocení Abrama v následující epizodě.

Jednající postavy jsou charakterizovány zejména vzájemnými vztahy a chováním k sobě navzájem. Společným jmenovatelem je hrozba, kterou si tyto postavy navzájem představují, ať již reálně, nebo domněle. Abram čeká ohrožení ze strany Egyptanů a skutečně se mu jím pak stává faraón. Toto ohrožení Abram spojuje se svou ženou Sáráj a na ni toto ohrožení přesouvá (hrozba vynuceného cizoložství). Ohrožen je ale i on sám (musí se bát trestu a nakonec je vyhnán). Výslovně poškozen, a to samotným Hospodinem, je ale nakonec především faraón.⁶⁷

Zvláštní křížovátku tohoto vztahového propletence představuje „mlčící jehňátko“ Sáráj. V protikladu k její pasivní roli se všechny zásadní věci dějí *kvůli* Sáráj: Abram plánuje, že v Egyptě přežije „kvůli“ své ženě Sáráj, faraó prokazuje Abramovi dobré „kvůli“ Sáráj, Hospodin zasahuje „kvůli“ Sáráj. Nakonec právě „kvůli“ Sáráj a následné Hospodinově intervenci jsou všichni z Egypta vyhnáni. Jednání všech postav souvisí se Sáráj, jediný Hospodin však jedná nekompromisně v její prospěch. Tímto jeho jednáním je nastaveno zrcadlo bázlivému a nedůvěřivému Abramovi, stejně tak i bezohlednému a kořistnému faraónovi. Sárájino mlčení umožňuje všem ostatním jednat dle svých nejvnitřnějších pohnutek. Hospodinův zásah přichází jako znovunastolení řádu a nová možnost pro Abrama (navrátit se do zaslíbené země) i faraóna (podílet se na obnově tohoto řádu).

Kdo v Gn 20,1–18 mluví pravdu a kdo ne?

V Gn 12,10–20 byli aktéři charakterizováni zejména svým jednáním. Vyprávění Gn 20,1–18 je v porovnání s Gn 12,10–20 košatější a obsahuje dlouhé přímé řeči (rozhovor abímeleka s Bohem; abímeleka Abrahamem;

⁶⁷ Snad i postavu Hospodina bychom mohli v určitý moment vidět v ohrožení, pokud Hospodinova identita souvisí s uskutečněním jeho plánu s Abramem a jeho potomstvem. Tento plán je totiž až do okamžiku Hospodinovy intervence také v nebezpečí.

další abímelekův proslov k Abrahamovi a k Sáře). Tím, že postavy v přímé řeči vyslovují své názory či pocity, jsou charakterizovány. I když je tato perikopa poměrně jasně vymezena, musíme oproti Gn 12,10–20 počítat s bohatšími odkazy a narážkami na předcházející vyprávění (zejm. v případě charakterizace Abrahama a Sary).

Větší podíl promluv by mohl vést k úvaze, že interpretace jejich jednání tím bude usnadněna. O myšlenkových pochodech jednotlivých postav se nemusíme dohadovat, máme je zde prezentované výslovně. Ve skutečnosti však tato perikopa odhaluje problém důvěryhodnosti postav ve vyprávění, problém, který významným interpretům tohoto textu překvapivě uniká. Otázka pravdomluvnosti a důvěryhodnosti jednotlivých postav však souvisí s celkovým porozuměním textu.

Co říká abímelek?

Abímelek, král gerarský, není první „mluvící“ postavou této epizody. Jeho řeč, první z větších proslovů tohoto vyprávění, je přímou reakcí na Boží zjevení ve snu, ve kterém mu Bůh⁶⁸ hrozí smrtí za hřích cizoložství. Abímelek se ve své odpovědi obhajuje. Nevěděl, že se má dopustit cizoložství, nevěděl, že je Sára již vdaná. Abraham ji označil za svou sestru, tuto jeho výpověď potvrdila i Sára.

Ve své druhé přímé řeči abímelek obviňuje Abrahama z toho, že svou lží uvedl na něj a na jeho království hřích, požaduje vysvětlení. Když Abraham vyslechne, vrátí mu Sárů a přidá majetek. Ve své další řeči Abrahamovi nabídne pobyt ve své zemi. Sáře sdělí, že Abrahamovi, „jejímu bratru“, vyplatil „zadostiučinění“, kterým bude ona obhájena.

Abímelek bývá na základě svého konání a mluvení většinou považován za důvěryhodnou a příkladnou postavu. Má správné povědomí o Bohu (ví, že spravedlivý Bůh nemůže zahubit nevinné),⁶⁹ uvědomuje si hřích cizoložství a brání se mu. Množným číslem v první osobě (Gn 20,9) a dále výslovně v tomtéž verši vyjadřuje zájem nejen o své dobro, ale o dobro a záchranu celého svého království.⁷⁰ Ve vztahu k Sáře jedná abímelek spravedlivěji než samotný Abraham.⁷¹

Po pravdě Abímelek označuje Abrahama jako příčinu hříchu a ohrožení království. Abímelekovo mírné a velkorysé jednání a mluvení s Abra-

⁶⁸K této postavě se dostaneme později.

⁶⁹Na paralelu s Abrahamovou přímlovou za Sodomu upozorňuje mezi jinými např. FRETHERM, *The Book of Genesis*, s. 482.

⁷⁰WALTKE – FREDRICKS, *Genesis*, s. 286n.

⁷¹WALTKE – FREDRICKS, *Genesis*, s. 289.

hamem většinou vykladači hodnotí kladně.⁷² Fretheim sice připouští, že jeho mírnost sleduje vlastní zájem,⁷³ celkový obraz tohoto krále je však v Gn 20,1–18 pozitivní. Jeho věrohodnost je v zásadě potvrzena Božím přitakáním v Gn 20,6.⁷⁴

Wenham si všímá Boží milosti, která v tomto textu působí ve prospěch Abrahama, jeho rodiny, ale i v zájmu abímeleka a jeho bohabojného lidu. Abímelekovy motivy nemusely být dle Wenhama nejčistší, faktem ale zůstává, že byl uveden v omyl a později se svými dary pokouší své jednání napravit. Abímelek se k Abrahamovi chová veskrze benevolentně, proto se také za něj Abraham následně přimlouvá. Alespoň zde se tedy Abraham nakonec přece jen pro abímeleka a jeho národ stává požehnáním.⁷⁵

Někteří komentátoři jsou ohledně postavy abímeleka podezřívavější. Již jsme zmínili Hamiltonův výklad, dle kterého je abímelekovo přiznání viny motivované osobním zájmem.⁷⁶ Hamilton upozorňuje na další sporný výrok. Abímelek tvrdí, že také Sára potvrdila sourozenecký vztah mezi ní a Abrahamem. Toto Sárino tvrzení však nezachycuje vypravěč, ale právě pouze abímelek. Hamilton přinejmenším připouští možnost, že zde abímelek pouze podpírá svou obhajobu: část viny klade na Sárů, snaží se zdůraznit svou nevinu. Podle Gn 20,3 je to totiž Bůh sám, kdo zabránil faktickému hříchu, a nikoliv abímelekova mravnost.⁷⁷ Tento argument posiluje Hamilton odkazem na Sternbergovu⁷⁸ interpretaci analepsy v Gn 20,18. Jestliže podle Sternberga působil abímelek až do tohoto verše dojemem věrohodné a kladné postavy, pak Gn 20,18 představuje zvrát, který abímelekovu nevinu značně koriguje. Abímelek je touto analepsí odhalen, není pouze nevinná oběť. Byl to pouze a výhradně Hospodin, kdo zabránil cizoložství, nikoli abímelekova zbožnost a nevinu.

Extrémní názor na postavu abímeleka zastává Tzvi Novick.⁷⁹ Ten vykládá postavu abímeleka jako zcela nevěrohodnou, směšnou, jako parodii na skutečného hrdinu, kterým je Abraham (zejm. s odkazem na Gn 18 a Gn 22). Jeho výklad opět vychází z důrazu na analepsi v Gn 20,18.⁸⁰

⁷²FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 482n.

⁷³Takto jeho přiznání viny chápe HAMILTON, *The Book of Genesis*, s. 61.

⁷⁴FRETHEIM, *The Book of Genesis*, s. 482 a 484.

⁷⁵WENHAM, *Genesis* 16–50, s. 75.

⁷⁶Viz opět HAMILTON, *The Book of Genesis*, s. 61.

⁷⁷HAMILTON, *The Book of Genesis*, s. 63.

⁷⁸Viz STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, s. 315–317.

⁷⁹NOVICK, „Almost, at Times, the Fool“.

⁸⁰NOVICK, „Almost, at Times, the Fool“, se ve svém článku hlásí k metodě četby Meira Sternberga, v souvislosti s analepsí v Gn 20,17–18 též výslovně odkazuje na Sternbergovu krátkou exegezi Gn 20 v jeho „Poetics“ (viz odkaz v poznámce výše).

Vypravěč nechá čtenáře celou dobu věřit v abímelekovu čistotu a zbožnost. Teprve na konci příběhu (verše 17–18) se dle Novicka dozvídáme, že abímelek byl vlastně hned na počátku Boží intervencí učiněn impotentním. Od počátku dává abímelek hlasitě a přehnaně na odiv svou zbožnost a čisté úmysly, zároveň však vzbuzuje dojem, že ve skutečnosti se Sárrou nejprve měl styk,⁸¹ načež se mu dostalo zjevení od Boha. Nejen že nebyl ničeho schopen, navíc potřeboval Boží zjevení ve snu, aby mu vůbec došlo, že jeho nemoc souvisí s jeho novým přírůstkem do harému. Abímelek je tedy podle Novicka několikanásobně směšný. Nedovede sám (na rozdíl od faraóna v Gn 12) správně interpretovat své postižení a neplodnost svého domu, hraje svou zbožnou a vznešenou roli, avšak ve skutečnosti se snaží zakrýt svou impotenci, ta je však vypravěčem na konci vyprávění prozrazena.

Co říká Abraham?

Velice složitá je v tomto vyprávění postava Abrahama, a to právě z hlediska své spolehlivosti a věrohodnosti. V komentářích a výkladech, které jsme sledovali, se k postavě Abrahama vyslovuje přejně a chápavě Bruce Waltke. V zásadě ovšem hodnotí Abrahamovo vystoupení v Geraru jako selhání a slabost, je to však slabost hrdiny, která dává vyniknout jeho poslušnosti a bojující víře v předcházejících a následujících kapitolách knihy Genesis.⁸² Abrahamův problém v tomto příběhu je dle Waltkeho nedověra, nikoli vyslovená lež. Proto i tvrzení ohledně sourozeneckého vztahu se Sárrou je označeno jako polopravda.⁸³ Waltke předpokládá, že Abraham a Sára byli skutečně nevlastní sourozenci.⁸⁴

Fretheim si v Gn 20,11–13 všímá defenzivního tónu Abrahamovy řeči. Jeho obavy z násilí jsou vzhledem k vývoji ve vyprávění zcela liché, omluva vzbuzuje ironický úsměv. Také Fretheim považuje Abrahamův sourozenecký vztah k Sáře za danost, která v této chvíli ještě nemůže být hodnocena pozdějším zákazem. Problémem je prý opět spíše polopravda než

⁸¹Novick zde argumentuje abímelekovou řečí, ve které prohlašuje hřích za uskutečněný (v. 9), také dary (a zřejmě i „zadostiučinění“ pro Sárrou) mají budit veřejný dojem, že abímelek platí pokutu za (nechtěné, avšak dokonané) cizoložství.

⁸²WALTKE – FREDRICKS, Genesis.

⁸³WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 285.

⁸⁴Jestliže si Abraham vzal za ženu svou (nevlastní) sestru, nejednalo se dle Waltkeho o porušení zákona proti incestu (např. Lv 18,9) – ten byl vydán až později, navíc jeho porušení v případě nevlastních sourozenců se zřejmě i nadále tolerovalo, Waltke zde odkazuje např. na 2 S 13,13 (WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 287).

vyložená lež. Teprve přímluvnou modlitbou může Abraham přinést požehnání místo kletby.⁸⁵

Podobně jako byl Hamilton nedůvěřivý, pokud jde o spolehlivost abímeleka, má v tomto příběhu značné pochybnosti i o Abrahamovi. „Abraham udělá vše, jen aby nemusel s pravdou ven“.⁸⁶ Informace o tom, že Sára je opravdu Abrahamova (nevlastní) sestra, se dle Hamiltonova pozorování nevyskytuje v Sářině rodokmenu v Gn 11,27nn. Je možné, že si tento údaj Abraham docela vymyslel na svou obhajobu. Podobně zavádějící je užití výrazu תעה (*t-a-h*) „nechat bloudit“, neboť se vesměs jedná o výraz s negativní konotací.⁸⁷ Abraham tedy ve své apologii diskredituje Sáru i Boha.⁸⁸ Jiní se pozastavují nad Abrahamovým tvrzením, že zapírání Sáry bylo běžným postupem, který tento pár praktikoval „na každém místě“ (Gn 20,13). Buď zde Abraham nemluví pravdu, protože tuto lest použil předtím pouze jednou (v Egyptě), nebo lhal ohledně vztahu k Sáře zcela pravidelně. Ani jedno mu však, soudí Wenhama, neslouží ke cti.⁸⁹

Jako zcela nedůvěryhodnou postavu vidí v této epizodě Abrahama D. J. Clines.⁹⁰ Abrahamova cesta do Geraru je zcela zbytečná, Sára s největší pravděpodobností vůbec není jeho nevlastní sestra – kontext tohoto tvrzení vyznívá zcela nepřesvědčivě. Abraham se dle Clinese tragikomicky mýlí ve svém vlastním a explicitně formulovaném strachu. Je jistě v nebezpečí, ne však v ohrožení života svého (abímelek je k němu nakonec mírný), nýbrž v ohrožení života vyvoleného potomka i jeho matky.⁹¹

Říká něco Sára?

Sára je stejně jako v Gn 12,10–20 postavou mlčící. Abímelek cituje údajná slova Sáry, kterými měla potvrdit svůj sourozenecký vztah s Abrahamem (Gn 20,5). Víme však, že se jedná o tvrzení jiné postavy, nikoli vypravěče. To může jednak vyvolat pochyby o důvěryhodnosti abímelekova tvrzení, může to ale také znamenat, že vypravěč chce mít Sáru jen jako tichou aktérku děje. Její řeč proto sám nereprodukuje, ale záměrně ji „skryje“ v řeči jiné postavy.

⁸⁵FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 483.

⁸⁶HAMILTON, The Book of Genesis, s. 67.

⁸⁷KIDNER, Genesis, s. 138, zde vidí paralelu s Adamovou snahou přesunout vinu na Boha v Gn 3.

⁸⁸HAMILTON, The Book of Genesis, s. 68.

⁸⁹WENHAM, Genesis 16–50, s. 73.

⁹⁰CLINES, „The Ancestor in Danger: But Not the Same Danger“, s. 76.

⁹¹Sára je dle Clinese již v očekávání zaslíbeného Izáka, a v této situaci se dostává do harému cizího krále, CLINES, „The Ancestor in Danger: But Not the Same Danger“, s. 75.

Komentáře si mlčení Sáry a mlčení o Sáře všímají. Waltke, Hamilton i Wenham hovoří o Sáře jako o předmětu jednání mezi abímelekem a Abrahamem. Sára nejedná, mlčí, jakoby nezáleželo tolik na ní, jako spíše na problémech, které s ní souvisejí. Abrahamův strach o život, abímelekův strach z Boha, a konečně problém Boha, který chce odvrátit hrozící hřích cizoložství. Pro postavu Sáry u těchto vykladačů není vytvořen prostor, Sára jako postava je téměř nezajímá.

Fretheim připouští, že Bůh do děje vstupuje „na ochranu Sáry“.⁹² Ještě více se této postavě věnuje David Clines. Jestliže předtím Hospodin v Gn 18,14 zaslíbil narození Izáka „v obvyklém čase“, tj. po devíti měsících, a stvrdil to v Gn 17,21 zaslíbením jeho narození „příštího roku v tomto čase“, je nanejvýš pravděpodobné, že Sára je v době pobytu v Geraru právě těhotná. Sára se tak stává klíčovou postavou: kdyby nyní zemřel Abraham, Boží plán může pokračovat. Kdyby se něco přihodilo Sáře a očekávanému dítěti, Boží plán by byl ohrožen.⁹³

Vyhodnocení

Otázka věrohodnosti jednajících postav se očividně soustřeďuje na postavy abímeleka a Abrahama. Abrahamovo jednání v této epizodě komentáři pochopitelně nepovažují za nijak vrcholný okamžik. Naopak, hodnotí jej kriticky (Fretheim, Hamilton, Waltke, Clines). Avšak co se stane, když je za primární terč posměchu a nesouhlasu u implikovaného čtenáře vybrán abímelek (Novick, méně ostře Hamilton)? Kdo z nich je méně věrohodný? Kdo z nich hraje větší komedii (byť možná s nádechem tragiky)? Existuje zde nějaký sudí? Než se odvoláme k vyšší autoritě, podrobně kritice doposud nastíněné interpretace postav krále abímeleka a praotce Abrahama.

Abímelekova integrita

Silně kritická a podezřívavá interpretace postavy krále abímeleka je u Novicka a Hamiltona založena na Sternbergově výkladu analepse v Gn 20,18 (viz výše). Tento výklad vychází z konkrétní rekonstrukce osnovy⁹⁴ příběhu, který je v Gn 20 vyprávěn.

⁹²FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 481.

⁹³CLINES, „The Ancestor in Danger: But Not the Same Danger“.

⁹⁴Dle terminologie Jiřího Hrabala v doslovu ke *Krátkému úvodu do literární teorie* Jonathanu Cullera (JONATHAN CULLER, *Krátký úvod do literární teorie*, Brno: HOST, 2002.). Osnova (u jiných „syžet“, angl. *plot*) je abstrahovaný sled událostí konkrétního vyprávění, daná osnova může být realizována (vyprávěna) různým způsobem. Viz studie Davida Javornického v tomto čísle SATu, str. 180.

Sternbergův názor předpokládá, že byl abímelek postižen impotencí dlouho před Božím zjevením ve snu. V takové situaci je pak buď nedo-
vtipný, nebo příliš zatvrzelý, takže musí přijít zvláštní zjevení ve snu. Za
jak dlouho po vzetí Sára do harému však došlo k „uzavření každého lůna“?
Kdy došlo k postižení abímeleka a jeho domu? Anglické překlady zde čtou
„one night“ (NIV),⁹⁵ případně „by night“ (RSV,⁹⁶ NRSV,⁹⁷ NEB),⁹⁸ tedy
„jedné noci“ (po vzetí Sára do harému). Výraz בַּחֲלוֹם הַלַּיְלָה je však také
možné spolu s Českým ekumenickým překladem⁹⁹ číst jako „té noci“, tj.
ihned poté, co byla Sára odvedena k abímelekovi.¹⁰⁰ V Gn 20,18 prý může
vskutku jít o analepsi, to ale nevede nutně k závěru, že mezi tím, co byla
Sára odvedena do harému, a Božím zjevením abímelekovi uplynulo tak
dlouhé časové období, abychom mohli abímeleka považovat za natvrdlého
či obzvláště zatvrzelého. Na druhou stranu Bůh abímelekovi zjevuje, že to
byl on sám, kdo mu zabránil dotknout se Sára a tak zhřešit. V této chvíli se
zdá, že oním zásahem je samotný sen. Po přečtení analeptického verše 18
je opravdu možné Boží zásah chápat v souvislosti s postižením abímeleka.
Sluší se také poznamenat, že je sice možné abímelekovy zdravotní pro-
blémy diagnostikovat jakožto impotenci, nejedná se však o nijak zaručený
výklad. Proto by na tomto názoru neměly viset příliš těžké interpretační
závěry.

Při prověřování abímelekovy důvěryhodnosti není možné zcela pomi-
nout výrok, v němž Bůh (v zásadě důvěryhodná postava) potvrzuje abí-
melekovi „bezúhonnost srdce“ v celé události. Hamilton se domnívá, že
analepse ve v. 18 představuje zvrat v charakterizaci postav abímeleka
a Abrahama: Abraham je nyní vzorný svatý přímluvce, abímelek naopak
postava stojící pod Božím soudem. Pozdržení této informace pro čtenáře
a její umístění na konci příběhu údajně funguje jako odhalení skutečné

⁹⁵KENNETH BARKER, DONALD BURDICK et. al., The NIV Study Bible: New International Version, Grand Rapids: Zondervan Bible Publishers, 1985.

⁹⁶NATIONAL COUNCIL OF THE CHURCHES, The Holy Bible Containing the Old and the New Testaments: Revised Standard Version, Grand Rapids: Zondervan, 1965.

⁹⁷DIVISION OF CHRISTIAN EDUCATION OF THE NATIONAL COUNCIL OF CHURCHES OF CHRIST IN THE UNITED STATES OF AMERICA, The Holy Bible: New Revised Standard Version, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1989.

⁹⁸The New English Bible: with the Apocrypha, Oxford University Press a Cambridge University Press, 1970.

⁹⁹Bible: Písmo svaté Starého i Nového zákona, Biblická společnost v ČR, 1985 (dále ČEP).

¹⁰⁰Určitý člen výrazu לַיְלָה „noc“ samozřejmě determinuje celou vazbu, tedy přibližně „v tom nočním snu“. Z povahy hebrejské adnominální vazby zde není možné rozhodnout o případné determinaci vlastního výrazu לַיְלָה.

povahy abímeleka.¹⁰¹ To je ovšem poněkud nepozorné čtení příběhu. Abímelek stojí pod Božím soudem již ve verši třetím, výstraha zaznívá opět na konci Boží řeči ve verši sedmém.

Vzhledem k širším souvislostem navrhuji považovat postavu abímeleka za dalšího reprezentanta „všech čeledí země“ (Gn 12,3). Abímelek je pohanský král, má nejen ženu a konkubíny, ale klidně si bere další ženu, o které se domnívá, že je svobodná. Některé jeho výroky mohou budit mírné podezření (citace Sary v 20,5). Není jisté, zda darem pro Abrahama ve prospěch Sary sleduje opravdu zájem Sary, pokouší se zastřít vlastní impotenci,¹⁰² nebo cokoliv jiného.

Abímelek tedy není postava zcela důvěryhodná.¹⁰³ Společně s faraónem v Gn 12 představuje svým zájmem o Sárů nepochybně ohrožení pro Abrahama. Jakožto manžela, který „vystartuje“ po dalším možném přírůstku svého harému, jej implikovaný čtenář příběhu samozřejmě nebude považovat za vrchol ctností. Na druhé straně však nesmíme pominout, že jeho důvěryhodnost alespoň v jistém ohledu potvrzuje sám Bůh a že s Abrahamem jedná mírně, nabízí mu prostor ve své zemi a projevuje alespoň jakýsi zájem o pověst Sary. A nakonec je příjemcem Božího uzdravení skrze Abrahamovy modlitby.

Abrahamova integrita

Budí-li nějaká postava podezření a nedůvěru, pak je to spíše než abímelek postava „našeho otce Abrahama“. Jeho charakterizace je dána širším celkem abrahamovského cyklu, paralelním textem v Gn 12, přímou řečí abímeleka, Boha, ale především jeho vlastním jednáním a – oproti Gn 12, 10–20 – jeho vlastními slovy.

V prvním rozhovoru (mezi Bohem a abímelekem) je Abraham charakterizován nepřímou, v kontrastu k abímelekovi (ten je „spravedlivý“ v. 4, „bezúhonný“ v. 6). Abraham je ten, kdo tohoto spravedlivého a bezúhonného uvedl v nebezpečný omyl. Tento abímelekův výklad je na jedné straně potvrzen Bohem, na straně druhé však Bůh výslovně potvrzuje Abrahama jako svého proroka, který se stane nástrojem pro záchranu abímeleka a jeho okolí.

¹⁰¹ HAMILTON, The Book of Genesis, s. 71.

¹⁰² Tak NOVICK, „Almost, at Times, the Fool“, s. 281.

¹⁰³ Pokud bychom chtěli dále rozvíjet Novickovu hypotézu směšného abímeleka, mohli bychom se zastavit i u jeho zájmu o Sárů jakožto sexuální objekt – o Sárů, jejíž „běh ženský již ustal“ (Gn 28,11). Jedná se ovšem o klasickou otázku mnoha komentátorů tohoto oddílu, na kterou existují i jiné odpovědi.

Jestliže bychom v této chvíli celou událost mohli vyhodnotit jako nešťastné nedorozumění, způsobené slabostmi dvou jinak spravedlivých mužů (totiž strachem z neznámého na straně Abrahama a vášní pro ženy u abímeleka), další dění nám zejména Abrahamovu věrohodnost značně problematizují. Abraham je abímelekem přímo obviněn z uvedení do hříchu. Abraham udělal něco „co se nedělá“ (v. 9). Ve své vlastní řeči se Abraham touží obhájit, jeho obhajoba však vyznívá nepřesvědčivě až trapně.¹⁰⁴ Abraham své konání vysvětluje na základě předpokladu, že na daném místě nebude „bázeň Boží“ (יראה). Vypravěč však výslovně zaznamenává bázeň abímelekových služebníků (וייראו), jako reakci na Boží zjevení jejich králi. Jedná se zjevně o taktně vyjádřenou polemiku vypravěče s Abrahamovou následnou obhajobou. U čtenáře celého abrahamovského cyklu je navíc skepse zesílena v důsledku četby Gn 12,10–20, kde žádné přímé ohrožení Abrahama není patrné, spíše naopak.

Dalším bodem Abrahamovy obhajoby je poukaz k údajnému polovičnímu sourozenectví se Sárrou. V tom případě by označení Sáro za sestru nebylo lží, spíše neúplnou pravdou. Ponechme stranou otázku, zda taková poloviční pravda není vlastně poloviční lží a do jaké míry by mohla čtenářovo hodnocení Abrahamova jednání vylepšit. Daleko zajímavější je totiž otázka, zda máme Abrahamovi toto tvrzení věřit. Pozoruhodné je, že mnozí přijímají Abrahamovu informaci bez připomínek a bez pochybností.¹⁰⁵ Z hlediska interpretace je významné, že tuto informaci neposkytuje důvěryhodný vypravěč, ale Abraham. V rámci této scény musíme celou situaci považovat za maximálně trapnou pro Abrahama. Jeho rétorika je defenzivní, Abraham se snaží ospravedlnit. Již Gunkel dobře postřehl¹⁰⁶ apologetický element v této scéně, avšak připisuje tuto snahu vypravěči, který se údajně snaží Abrahama ukázat v co nejlepším světle. Není to však vypravěč, kdo Abrahama ospravedlňuje, vypravěč to nechává na samotném Abrahamovi. A o něm máme, na rozdíl od vypravěče, důvody pochybovat.

Pochybnost ohledně celé Abrahamovy řeči je téměř nevyhnutelná. Již jsme zmínili Abrahamovy paranoidní představy ohledně obyvatel Geraru, kterou celý příběh zřetelně vyvrací. Abraham dále podlamuje svou věro-

¹⁰⁴Toho si všímá většina z námi uváděných komentátorů: Clines, Hamilton, Kidner, Fretheim.

¹⁰⁵Např. WALTKE – FREDRICKS, Genesis, s. 287, též s. 200, dále FRETHEIM, The Book of Genesis, s. 483, ale zejména s. 427, WENHAM, Genesis 16–50, s. 73. Viz též HEPNER, Abraham's Incestuous Marriage with Sarah. Naopak podezřívavý je v tomto ohledu HAMILTON, The Book of Genesis, s. 68, rovněž CLINES, The Ancestor in Danger: But Not the Same Danger.

¹⁰⁶GUNKEL, Genesis, s. 223.

hodnost tím, jak hovoří o své dosavadní cestě a o Bohu (Gn 20,13). Výraz אֱלֹהִים (formálně plurál) má v tomto případě v plurálu i sloveso (התעו). Opět, mnozí komentátoři či překladatelé mají s tímto plurálem problém a snaží se sloveso i podstatné jméno překládat číslem jednotným.¹⁰⁷ Nechali tedy Abrahama bloudit bohové, nebo Bůh? Samotné sloveso תעה není výraz, kterým by vypravěč popisoval to, co Bůh s Abrahamem dělal. Hamilton správně poznamenává,¹⁰⁸ že tímto výrazem Abraham Boha kompromituje, neboť daný slovesný kořen v kontextu knihy Genesis znamená vesměs „bloudit“ (bezcílně, zoufale), jako Hagar v Gn 21,14 či Josef v Gn 37,15. S ohledem na celkovou nedůvěryhodnost Abrahamem poskytovaných údajů nemusíme váhat s překladem po vzoru ČEP, tj. „když mě bohové nechali bloudit“.

Toto velice překvapivé líčení z úst Abrahama však nemá být „odvysvětleno“ či harmonizováno s hlasem vypravěče v ostatních částech abrahamského cyklu.¹⁰⁹ Naopak, rozporné výroky slouží k charakterizaci postavy Abrahama. Jestliže v Gn 12,10–20 Abram o Bohu nemluví a snad s ním ani nepočítá, zde o Bohu a své cestě s ním záměrně mlží. Svou rozpornou výpověď o Bohu zpochybňuje svou vlastní věrohodnost, včetně svého tvrzení ohledně Sáry. Díky této charakterizaci se Abraham jeví jako postava ustrašená, nevěrohodná, ochotná se uchýlit k nepravdám a manipulacím ohledně Sáry i Boha.

Charakterizaci Abrahama můžeme, jinými slovy, shrnout podle vztahů s ostatními hlavními postavami: O Sáře lže, když ji nejprve uvedl do nebezpečí. Boha zapírá a pomlouvá. A abímelekem zkouší manipulovat. Zvlášť zarážející je jeho jednání, vezmeme-li v úvahu Clinesovu interpretaci, podle níž již musí vědět o Sárině těhotenství (viz výše). V napětí s touto vesměs negativní charakterizací stojí označení Abrahama jako proroka a též jeho následná přímluva za abímeleka. Abraham je i uprostřed svého velkého selhávání prostředník Božího požehnání pro ostatní národy. Zdá se, že Abrahamovo napětí mezi osobním selháváním a nesením Božího vyvolení a zaslíbení definuje základní napětí, které je charakteristické pro další postavy praoteckých příběhů.¹¹⁰

¹⁰⁷WALTKE – FREDRICKS, Genesis, HAMILTON, The Book of Genesis, NIV, NRSV. Odvážněji plurálem překládá např. ČEP, jako reálnou možnost plurál uvádí též KIDNER, Genesis.

¹⁰⁸HAMILTON, The Book of Genesis, s. 68.

¹⁰⁹Harmonizující tradici snad můžeme vidět již za singulárem תעה v Samařském Pentateuchu.

¹¹⁰Přírozně sem patří Izákovo zapření Rebeky v Gn 26,1–11, ztělesněním tohoto napětí je postava Jákooba („Izraele“!), nevyhnou se jí ani důležité postavy Judy (Gn 38) a Josefa (např. Gn 37,2).

Sára

Sára je i v této epizodě naprosto pasivní postava. Očividně poslouchá Abrahama, je vzata abímelekem do jeho harému, je navracena Abrahamovi. Abraham ji i zde označuje jako zdroj nebezpečí (v. 11). Díky ní pak dochází hmotného požehnání a nemá problém ho přijmout. Sářino mlčení je i tentokrát nápadné, navíc vzhledem k mnoha přímým řečem v této epizodě. Všechny ostatní hlavní postavy poměrně obsáhle hovoří, Sára se nijak nevyjadřuje dokonce ani k abímelekově daru stříbra (v. 16). O jediném jejím činu se nedozvíme od vypravěče, nýbrž od jedné z postav. Podle abímeleka prý Sára potvrdila, že jsou s Abrahamem sourozenci. Toto tvrzení však souvisí s věrohodností abímeleka, jeho podání se v tomto mírně odchyluje od podání vypravěče (ve v. 2 vypravěč zmiňuje pouze Abrahama jako původce tohoto tvrzení). Je možné počítat s tím, že abímelek mluví v zásadě pravdu, ale mírně ji přizpůsobuje ve svůj prospěch.¹¹¹ Je také možné, že abímelekova výpověď má být vnímána jako zcela pravdivá, avšak i tak se její tvrzení jeví být sekundárním vzhledem k tvrzení Abrahama. Sára samotná není abímelekem nikde obviněna, naopak je jí poskytnuto zadosťučnění.

Sára je opět primárně chápána ve vztahu k Abrahamovi (označována jako „jeho žena“, Gn 20,2.3; „žena toho muže“ 20,7). Zatímco v Gn 12,10–20 a v začátku Gn 20,1–18 je její sesterský vztah podán jako lest k ošizení domnělých násilníků, ve své apologii ji Abraham výslovně označuje jako svou nevlastní sestru. Abraham zde však, jak víme, není spolehlivý pramen. Bratrsko-sesterský vztah předpokládá i abímelek ve své řeči k Sáře (Gn 20,16) – abímelek však nemá důvod nepřijmout Abrahamova tvrzení (na rozdíl od čtenáře není podezřívavý, zatímco implikovaný čtenář nebude souhlasit s tím, že Abrahama „nechali bohové bloudit“). V abímelekově označení „tvůj bratr“ můžeme slyšet ironii – Abraham je označen jako „bratr“ Sáry, když přece právě teď abímelek zjistil, že je to její manžel.

V biblickém řazení epizod a scén abrahamovského cyklu následuje incident v Geraru po Hospodinově ujištění, že zaslíbený potomek bude Abrahamovi dán prostřednictvím Sáry (Gn 18). Ohrožení (těhotné?) Sáry je tedy ještě více oproti Gn 12,10–20 vnímáno jako Abrahamovo ohrožení Božího záměru s Abrahamem.

Mlčenlivá Sára i zde slouží především k tomu, aby se mohly plně vybarvit hlavní postavy příběhu. To, že si abímelek Sáru vzal, z něj činí nepří-

¹¹¹Jiný případ v zásadě pravdivé, nicméně ne zcela přesné parafráze je i Eva v Gn 3,3, srov. Gn 2,17.

tele hlavních hrdinů, ačkoli abímelek sám jedná v nevědomosti. Abímelek i Abraham shodně odkazují na Sárinu spoluúčast na podvodu. Vypravěč však nikde v textu ani v jeho paralele v Gn 12 tuto informaci neuvádí – a Sáru v tomto smyslu promluvit nenechá. Mlčení Sáry a mlčení vypravěče o Sáře tedy slouží jako primární zdroj nedůvěry v tvrzení Abrahama a částečně i abímeleka.

Co říká Bůh?

V sázce je ovšem také důvěryhodnost Boha jakožto postavy příběhu, byť ji komentátoři k našemu vzorku výkladů nikde nezpochybňují. Podobně jako Abraham v Gn 18,23, ptá se také abímelek, zda Bůh může zahubit spravedlivého. Bůh sám poskytuje na tuto otázku odpověď ve své odpovědi abímelekovi (Gn 20,6n). Je ovšem možné vidět i na tomto místě lehkou ironii Boha vůči abímelekovi a, alespoň v prvním plánu, považovat Boží řeč za „nevěrohodnou“. Lze pokračovat a dekonstruovat označení Abrahama jako proroka. Může jít o ironii? Jakýpak je Abraham vlastně prorok, když nedovedl na základě předchozí zkušenosti v Egyptě odhadnout možný vývoj situace v Geraru? Co je to za proroka, který se bojí lidí, a ne Boha? Prorok, který ani nerozpozná, že v daném místě je opravdu „bázeň Boží“?

Zdá se však, že by nebylo poctivé zajít zde příliš daleko. Můžeme legitimně zpochybnit „upřímnost“ zdánlivého Božího potvrzení pravdomluvnosti a kvalit dvou dalších postav, Abrahama a abímeleka. Zároveň však příběh dává Božímu tvrzení ohledně Abrahama i abímeleka zapravdu. Abímelek skutečně neměl patřičné informace, Abraham navzdory svému jednání opravdu plní funkci Božího nástroje a prostředkuje Boží uzdravení abímeleka.

Konzistentně jedná Bůh ve vztahu k Sáře: opět vystupuje na její ochranu. Ve své vlastní řeči Bůh svůj zásah vysvětluje zájmem o proroka Abrahama. Vypravěč ovšem v závěrečné analepsi nechává rozeznít vzpomínku na Boží jednání ve prospěch Sáry a „kvůli Sáře“, zde v Geraru, stejně jako předtím v Egyptě. Tím se dostáváme k alternativní interpretaci závěrečné analepse. Její význam nemusí spočívat v pozdrženém odhalení abímelekovy impotence. Obsahem tohoto posledního komentáře je, že Hospodin *kvůli Abrahamově ženě Sáře* uzavřel každé lůno v abímelekově domě. Tím není v první řadě zesměšněn abímelek. Tímto způsobem především Hospodin¹¹² chrání Sáru, chrání ji před nařčením z otě-

¹¹²Registrujeme zde zajímavý přechod vypravěče od generického אלהים k vlastnímu jménu יהוה, které snad podtrhuje osobně angažovaný moment Božího (Hospodinova) jednání v tomto okamžiku a na tomto místě.

hotnění v abímelekově domě, před otazníky nad legitimitou původu svého potomka narozeného hned v následující kapitole. Tak je ochráněna také integrita Abrahamova požehnání. Praotec nebude „paroháčem“, jeho syn Izák nebude kukaččím mládětem.

Sára mlčící a jednající

Mlčící Sára je pro obě studované perikopy důležitější postavou, než by se na první pohled mohlo zdát.¹¹³ V obou příbězích je zcela pasivní, nemluví, ani sama nejedná. Pokaždé je však příčinou vlastní dějové zápletky. Svým mlčením umožňuje ostatním postavám jednat (zejména v Gn 12,10–20) a mluvit (hlavně v Gn 20,1–18). Činy a slovy dalších postav je vystavena nebezpečí nebo kompromitována. Způsobem, jakým o ní mluví nebo mlčí sám vypravěč a způsobem jakým ve vztahu k ní jedná Hospodin, nám však tato postava pomáhá orientovat se v důrazech textu, které vypravěč nechce z nejrůznějších důvodů formulovat explicitně. Jednání ve vztahu k Sárce je zřejmě základním hodnotícím kritériem etiky jednotlivých postav v Gn 12,10–20. Jednání se Sárce a mluvení o ní napíná důvěryhodnost Abrahama a abímeleka v Gn 20,1–18. Sárce/Sára svým mlčením definuje více jiné postavy než sebe samotnou. Ve chvíli, kdy dostane možnost mluvit či jednat (Gn 16; Gn 18,10nn; Gn 21), stává se postavou neméně komplikovanou, někdy děsivou, a rozhodně ne zcela důvěryhodnou – podobně jako farao, abímelek, nebo Abraham.¹¹⁴

Keywords:

narrative analysis – ancestress – Abraham – Sarah – story – ethical and theological interpretation

Klíčová slova:

narativní analýza – pramáti – Abraham – Sára – příběh – etická a teologická interpretace

¹¹³Např. i feministická exegeze tří příběhů o zapřené pramáti z pera J. Cheryl Exum vede autorku k závěru, že lze jen těžko hovořit o „narativní přítomnosti“ pramáti v těchto textech (J. CHERYL EXUM, Who's Afraid of the Endangered Ancestress?, in DAVID J. A. CLINES a J. CHERYL EXUM, The New Literary Criticism and the Hebrew Bible, Sheffield Academic Press, 1993, s. 94).

¹¹⁴Tento text vznikl v rámci řešení grantového projektu GAAV IAA901830702 Hermeneutika narativních a právních textů SZ.