

## Posudek vedoucího bakalářské práce

předložené Evangelické teologické fakultě UK (10. 8. 2020):

### **Lukáš VRŇÁK, *Genesis 22,1-19, příběh o svázání Izáka: Teologický výklad a filosofická etika Immanuela Kanta,***

Praha 2020, 97 stran.

#### 1. Popis a charakteristika:

Záměrem této bakalářské práce v oboru evangelické teologie je předložit výklad biblického oddílu o Abrahamově zkoušce (autor sám jej soustavně označuje „příběhem o svázání Izáka“, viz níže) a konfrontovat jej s Kantovým pojetím etiky mravního zákona a jednáním podle kategorického imperativu.

Toto téma si student zvolil sám. Z konzultace se školitelem vznikla základní osnova trojího kroku postupu – od exegetické části (výklad oddílu Gn 22,1–19) přes představení etické hermeneutiky I. Kanta k vyhodnocení a srovnání obou přístupů a jejich interpretace daného biblického textu (viz rozvržení hlavních kapitol 1–3).

Konkrétní *zpracování látky*, detailní postup a formulace nálezů jsou originálním výsledkem autora, který sice svůj postup se školitelem průběžně konzultoval a text práce před dokončením několikrát předložil k připomínkám, nicméně si podržel svůj osobitý přístup a v provedení práce si zachoval svébytný styl. Osobní zaujetí, autentický zájem o danou problematiku a svůj doktrinárně filosofizující přístup vyjadřuje autor jak v úvodu, tak v závěru práce (viz kap. 0.1 *Předpoklady a způsob myšlení autora* a kap. 3.2 *Kam jsem došel se závěrečnými „tezemi“* na str. 88–89). I když se od svých výchozích předpokladů a přístupů v *Závěrečné části* (str. 81–89) radikálně distancuje, zůstávají nadále určující pro jeho výklad i pro předkládané závěry.

#### 2. Hodnocení věcné:

Volba tématu a vytčení cílů práce, jež vzešly z autorova existenciálního zájmu, jsou nepochybně oprávněné. Pro bakalářskou práci jsou poměrně náročné a ambiciózní. Dané téma a cíl práce předpokládá dobré základy ve starozákonní biblistice i moderní filosofii, schopnost kritické práce s literaturou v pramenných jazycích i orientaci v rozsáhlé sekundární literatuře. Téma není zcela nové a při jeho zpracování je oč se opřít. K vlastnímu tématu i jeho dílčím aspektům jsou dostupné specializované studie. Pro potřeby bakalářské práce je to výhoda, může vycházet z kritického vyhodnocení dosavadní odborné rozpravy.

Autor ovšem zvolil jiný přístup i postup – zcela osobní, osobitý, subjektivně biografický. To by samo o sobě nemuselo být nijak na závadu, pokud by přitom rozprava splňovala základní metodologické standardy exegetického výkladu (v kapitole 1), věrohodně představila daného „klasika“ dějin filosofie, vyložila jeho svěbytnou interpretaci biblické látky (v kapitole 2) a v teologické či filosofické rozpravě dané téma vyhodnotila a shrnula v komparativní perspektivě. Toto očekávání je však naplněno jen slabým a nesoustavným způsobem. Jak v ohledu biblicko-exegetickém, tak v ohledu filosofického pojednání vykazuje předložená práce řadu mezer a nedostatků.

Část věnovaná výkladu oddílu Gn 22,1–19 (Kap. 1) vychází docela standardně od daného textu a jeho čtení. V podkapitole 1.1 autor na základě svých dojmů („myšlenky a pocity po prvním čtení“, str. 10) formuluje své základní otázky, výhrady a iritace vůči tomu, co ze svého „naivního“ čtení vyvodil. Tím nastoluje „zápletku“ své práce, k jejímuž řešení by měl nakonec přispět. – Ponechávám zde stranou výhradu proti tomu, že autor takové čtení označuje za „první“. Z kontextu i z následujícího výkladu je zcela jasné, že se o žádné „první čtení“ nejedná, nýbrž běží o specifickou tradici, která má velmi dlouhé dějiny a řadu slavných představitelů, mj. také I. Kanta či S. Kierkegaarda, a autor tento kritický přístup znal a promýšlel dříve, než se rozhodl své „myšlenky a pocity“ sepsat (v předsumuté kap. 0.1 své předpoklady a předporozumění „vyznává“, viz str. 7–8).

Bezpečným začátkem výkladu a interpretace biblického textu, které mají být součástí kvalifikační práce v oboru biblické teologie, je *analýza textu v původním znění, vlastní pracovní překlad a vyhodnocení variant textové tradice*. Tuto část odborného zpracování své látky autor provádí docela důkladně (str. 11–34!). Přitom osvědčuje nabyté znalosti biblických jazyků i kritické práce s textovou tradicí (detailně, solidně analyzuje a interpretuje dílčí rozdíly ve znění hebrejské, řecké a latinské verse daného textu a dovede stručně formulovat jejich význam). U bakalářské práce lze tolerovat, že výklad daných jevů zůstává většinou jen na deskriptivní rovině – eviduje a konstatuje odchylky, aniž by je důkladněji kontextuálně vyhodnocoval.

V podkapitole 1.3 *Intertextualita* (str. 35nn) autor nabízí přehled důležitých motivů, které ve sledovaném oddíle hrají podstatnější roli, a představuje jejich výskyty v širším literárním kontextu. Ke způsobu zpracování je na třeba kriticky poznamenat, že výklad zůstává u deskriptivního defilé citátů a odkazů (autor konstatuje, „že“ se motivy vyskytují také na jiných místech), ale analytické zpracování a vskutku intertextuální vyhodnocení této látky chybí. Například výklad o motivu zkoušky na str. 37–41 je jen koláží citátů, která pouze dokládá, „že“ se daný motiv v uvedených textech vyskytuje, nijak však nekomentuje, nesrovnává a nevyhodnocuje „jak“, „proč“ ... a zejména „v jakém smyslu“ se k sobě pojmy v uvedených (kon)textech vztahují.

V podkapitole 1.4 *Žánr oddílu* (str. 42–43) autor konstatuje, že oddíl je vyprávěním, přesněji řečeno pověstí (legendou). Kupodivu však neuvádí argumenty – ať z vlastní analýzy, jíž k tomuto závěru došel, nebo z poměrně bohaté literatury, která se literárním otázkám tohoto oddílu věnuje. Teze je prostým tvrzením (!).

Podkapitola 1.4.2 *Společenské použití žánru (Sitz im Leben)* [sic!] jak formulací nadpisu, tak svým obsahem vyjadřuje nemalé zmatení. Autor zde nepojednává problematiku žánru, nýbrž volně uvažuje o tom, co mohli ve vyprávění slyšet hypotetičtí posluchači v době vzniku vyprávění (?). Výraz „Sitz im Leben“ jako technický výraz biblistiky je zde použit pro zcela jinou problematiku, než standardně označuje (tj. typické „domácí prostředí“, v němž vzniká a je pěstován daný literární žánr). Jakoby autor nevěděl, že se tento zavedený termín týká literárního druhu obecně, nikoli konkrétních vyprávění či příběhů. Z poznámkového aparátu vyplývá, že se autor v těchto pasážích neopíral o sekundární literaturu, nýbrž se jen sám

volně zamýšlel. Přitom jaksi sklouzl od výkladu žánru (což je při literární analýze textu metodicky jasně definovaný úkol) do zcela jiných poloh.

Již výše kriticky vytknutý nedostatek – jen deskriptivní představení látek bez důkladnější analýzy a bez zřetelného kritického vyhodnocení – lze uplatnit i na kapitolu 1.5.1 o literárním kontextu. Autor zde jen stručně parafrázuje děj biblických látek, které oddílů Gn 22,1–19 bezprostředně předcházejí a které po něm následují. Když pak přidává literárně-kontextuální „portréty“ tří hlavních postav vyprávění, vykresluje Abrahama sedmi poznámkami z okruhu abrahamovského cyklu (resp. jeho předchozí části, tedy literárního kontextu Gn 12–22), Izáka vykresluje dvěma poznámkami z „izákovských“ oddílů (Gn 17 a 26, tedy částečně mimo kontext abrahamovského cyklu) a u „posla Hospodinova“ po obecně definiční poznámce následují tři odkazy na výskyt takové postavy mimo knihu Genesis. – Nezbývá tedy, než se autora ptát, co je vlastně literárním kontextem, s nímž je u oddílů Gn 22,1–19 na místě pracovat. – O několik stran dále, v kap. 1.7.2 autor vidí důvod nesrozumitelnosti hlavní výpovědi oddílu v dnešní době ve „vytrhnutí z kontextu“ a příslušným kontextem má prý být celý abrahámovský příběh „od Gn 12 po Gn 25“ (str. 51). Proč takto není důsledně pojednán výklad v kapitole 1.5.1, která je „literárnímu kontextu“ věnována?

Zpracování *historického kontextu* daného oddílu, a to jak historického zařazení vyprávěného příběhu (kap. 1.5.2), tak historického kontextu vyprávěče a jeho prvních posluchačů (kap. 1.5.3; autor zde hned píše o „zamýšleném čtenáři“), je na bakalářskou studii bezesporu mimořádně náročný úkol. Není divu, že se zde autor opírá o sekundární literaturu a uvádí názory odborníků. Předložený výklad je však natolik stručný, že diskutabilně spojuje různá pojetí a rozdílné teze do jednoho odstavce o třech větách (str. 47-48). Tím vznikl obraz, s nímž by citovaní autoři těžko mohli souhlasit.

Kapitoly 1.6 *Exegetické zaostření* a 1.7 *Homiletické křížovanky* tvoří jakési intermezzo, v němž autor připomíná a přiosťruje základní otázku po hlavním tématu a po výpovědi daného oddílu. K jeho nálezu, že hlavním sdělením oddílu je teze, že „dobré je to, co chce Bůh, ... kdo miluje Boha, činí jeho vůli“, je z hlediska exegetického těžko přitakat. Tento postulát totiž nijak nevyplývá z předchozího výkladu, nýbrž je do něj vnesen jako nesporně platná maxima zvenčí. Nicméně autor na ní dál staví, mnohokrát ji opakuje, variuje a rozvíjí.

Z hlediska struktury práce (osnovy) je velmi neobvyklé, resp. zvláštní, že pasáž *Výklad veršů* je zařazena jako jedna ze čtyř podkapitol *Homiletických křížovatek* (str. 49, resp. 51–61). V biblicko exegetických studiích – a celá kap. 1 *Exegeze Genesis 22,1–19* by rozpravou tohoto typu měla být – bývá obvyklé, že podrobný sukcesivní výklad textu tvoří samostatnou, obvykle přímo hlavní část celého pojednání. – Může autor nějak zdůvodnit, proč je tato pasáž v jeho práci podřazena úvahám o homiletických aspektech?

Z věcného hlediska obsahuje podkapitola 1.7.4 *Výklad veršů* (str. 51–61) stručné souhrny obsahu příslušných veršů, někdy v podstatě jen parafráze jeho děje, k nimž jsou připojeny glosy k vybrané terminologii. O zevrubném rozboru textu podle standardní metodiky biblické exegeze (jak je mj. látkou prosemináře) nemůže být řeči. Některé verše obsahují poznámky o textových variantách v hebrejském, řeckém a latinském znění – tyto odstavce však jen jinými, blízkými slovy opakují, co autor uvedl v kapitole k textové kritice (viz např. výklad Gn 22,3 na str. 54 a výklady na str. 23). Jedná se však opět o deskriptivní konstatování různých variant, které nejsou však nijak soustavněji vyhodnoceny a pro vyznění „teologického výkladu“ vlastně nic podstatného nepřinášejí.

Podle autora je klíčové sledovat Abrahamovo jednání jako výraz jeho „světonázoru“, jeho vůle jednat, jak po něm chce Bůh. Proto na několika místech autor oprávněně odmítá ptát se po Abrahamových emocích či vnitřních bojích a právem upozorňuje, že vyprávění tyto aspekty nevyjadřuje – je cele soustředěno na Abrahamovo jednání. Přece však – a to by pro

autorovo téma mohlo/mělo být zajímavé – vypravěč dává dvakrát nahlédnout do Abrahamových záměrů. Nejprve tam, kde mu dává příležitost vyjádřit přímou řečí, co hodlá spolu se synem dělat (v. 5 – třemi slovesy v kohortativech zkoušený Abraham vyjadřuje, k čemu směřuje) a potom ještě v poslední Abrahamově řeči v tomto oddíle, totiž v odpovědi na Izákovu otázku, kde je obětina. Zde Abraham vyjadřuje, co očekává, resp. co si přeje od Boha (v. 8). Nejedná, nýbrž vyjadřuje svůj postoj, svou jistotu a svou naději. Tuto klíčovou výpověď, která má v dějinách tradice příběhu i v dějinách jeho výkladu mimořádný význam a nabízí bohatou škálu materiálů. Jejich pojednáním by autor mohl ukázat, co vše se při studiu naučil. To však autor nečiní, odbývá výklad verše velmi stručně – oprávněně sice odmítá spekulovat o aspektech vnitřního zápasu Abrahama, ale nic více k významu Abrahamovy výpovědi, její specifické formulaci a funkci neuvádí.

Tuto povahu jakési směsi deskriptivního přeríkání příběhu (zejména v rovině děje), textově kritických glos bez vztahu k řešeným otázkám, sem tam zdařilých postřehů a výkladových poznámek – přitom však bez soustavnějšího exegetického vyhodnocení a uchopení autentické výpovědi daného vyprávění – má v podstatě celá kapitola výkladu po verších. Ta by přitom měla být hlavní pasáží, z níž by bylo možné vyvodit, co vyprávění o Abrahamovi vlastně vypovídá, aby pak bylo možné provést srovnání s Kantovým pojetím a interpretací.

Ke kapitole 2. *Filosofická etika Immanuela Kanta* (str. 63–79) si jako biblický teolog, nikoli expert na osvícenskou filosofii, dovoluji učinit jen jedinou kritickou poznámku metodologickou: ze způsobu zpracování mi není zcela jasné, kde (ještě) běží o deskriptivně představené teze, postuláty a vývody I. Kanta a kde (již/ještě) běží o teze, postuláty, vývody či reflexe autora. I když je samozřejmě nutné představovaného myslitele pojednat ve zkratce, syntetizovat či parafrázovat jeho myšlenky, přece se mi řada formulací zdá v tomto aspektu nejasná – což by u kvalifikační práce obecně nemělo být. V ostatních aspektech a celkovém hodnocení odkazují na oponentní posudek kolegyně dr. O. Navrátilové z Katedry filosofie.

*Závěrečná část* (3. kap.) by měla přinést srovnání dílčích výsledků dvou předchozích kapitol (vypracovaných tezí, nálezů analýzy a vlastních vyhodnocení), provést jejich komparaci a kriticky vyhodnotit, zda, v čem, jak a s jakými důsledky je možné oba myšlenkové „světy“ propojit či snad dokonce pojmout v jednom celku. Autor však takové pojednání nenabízí. Otevírá vlastní reflexivní rozpravu, v níž na metarovině postuluje antitezi mezi „člověkem s »teologickým světonázorem« (např. Abrahám)“ a „člověkem s »filosofickým světonázorem«“, na jehož stranu patří též „člověk s »kantiánským světonázorem«“ (str. 83). K „teologickému světonázoru“ patří víra, že „Bůh je nejvyšší dobro a pravá blaženost“ (str. 81), „...podle teologického světonázoru dobré je to, co chce Bůh“ (tamtéž). Oproti tomu „... podle kantiánského světonázoru (i podle Kanta) dobré je to, co mravní zákon přikazuje a zlé je to, co mravní zákon zakazuje“ (str. 83).

Když na tomto základě autor vyhodnocuje protikladná chápání a výklady „příběhu o svázání Izáka“, zjišťuje, že „úhelným kamenem jsou metafyzické předpoklady“ (str. 84). Shledává celkem samozřejmě, že různost předpokladů vede k různým výkladům, resp. tvrzením. Závěrečnou bilanci celé práce nakonec tvoří přemítání o „dvou pravdách“ (str. 84):

Jeden příběh o svázání Izáka, dva naprosto protikladné výklady (teologický a kantiánský) a jeden, který je skeptický ke všemu (filosofický). Úhelným kamenem jsou metafyzické předpoklady. Předpoklady teologa jsou jiné než předpoklady filosofa. Jestliže teolog tvrdí, že Abrahám je světec hodný následování a filosof (kantián), že Abrahám je blázen hodný zavržení, logicky se jeden z těch dvou musí mýlit nebo jsou snad oba stejně blízko k pravdě či daleko od ní? Nebo to znamená, že jsou dvě pravdy, jedna teologická a jedna filosofická? Nebo že žádná pravda není či že každý má svou vlastní pravdu nebo nikdo? Co když jsou oba mimo včetně mě? Nebo je tato klasická logika, ve které se používají pouze dvě pravdivostní hodnoty (pravda X nepravda) mylná? Řekl bych, že zčásti ano.

Každopádně je zřejmé, že metafyzické předpoklady ovlivňují výklad příběhu o svázání Izáka. Nikdo se nemůže oprostít od svých předpokladů, nikdo není objektivní. Co s tím?

Takový závěr je u kvalifikační práce velmi zvláštní. Není to kriticky poučená teze, chytře vyjádřená formou otázky. Ani to není vstřícně prostá formulace moudrého sokratovce, který má za sebou veškerou kritiku a je schopen se při postulování základních pravd vyjadřovat v rovině druhotné naivity. Ta finální věta – „Co s tím?“ – vyznívá jako „finále“ až bezradně.

Je-li toto autorova závěrečná bilance, nezbyvá než konstatovat, že jej jeho postup k zodpovězení základní otázky nepřivedl. Mám za to, že tomu tak vskutku je, a že příčina se táhne celou prací – od masivního vytčení předpokladů (které autora místo kritické sebereflexe vedou k tomu, že jejich perspektivou vede každý dílčí krok postupu) přes nedotaženost obou klíčových kapitol (jak biblicko-teologického výkladu zvoleného biblického oddílu, tak představení Kantovy pozice v dějinách filosofického myšlení) až k „přemáznutí“ shrnující komparace a kritického vyhodnocení nálezů vlastní reflexy a konfesí. Autorův postup od začátku až do konce určují „vyježděné koleje“ výrazných předpokladů a dominantních myšlenek, jež se mu vnucují do kontextů a souvislostí, které jim jsou cizí; cestu jako bílé patníky vyznačují opakovaně užívané formulace, jež ony dominantní myšlenky vyjadřují.

Celkově tedy není možné práci považovat za zdařilou. Jsou v ní – pravda – dílčí pasáže, které jsou samy o sobě zdařilé. Stejně tak v ní však jsou mnohé sporné formulace, nedoložená tvrzení a zejména mezery. Celek práce, klíčové (zejména závěrečné) pasáže dílčích kapitol a celkové vyznění poskytují velmi rozpačité a v klíčových aspektech sporný obraz tématu. Jakkoli autor bezesporu umí pracovat s biblickými texty v originálním znění všech tří starověkých kultur, předsevzatý úkol nenaplnil. Jeho záměr kriticky zpracovat „teologický výklad“ daného oddílu Bible a srovnat jej s interpretací I. Kanta, nedošel k jasnému, kriticky vypracovanému obrazu dané problematiky.

Nakonec ještě k autorově závěrečné bilanci, kap. 3.2 *Kam jsem došel* (str. 85–89). Tento vlastní závěr práce je zcela nezastřeně – a v tom velmi sympaticky – osobním vyznáním autora. Touto konfesorskou povahou odpovídá *Úvodu* a na něj navazujícímu pojednání *předpokladů a způsobu myšlení autora* (str. 1–8). Z hlediska hodnocení kvality předložené písemné práce (zaměřeného na způsob zpracování daného tématu a jeho výsledky) není podstatné, že autor během zpracování svého tématu dospěl ke „světonázorovému obratu“ a nyní tvrdí, že by si dnes již zvolil jiné téma, protože příběh o svázání Izáka již pro něj „není problém“ a filosofická etika Immanuela Kanta jej „již vůbec nezajímá“ (str 85). Podstatné ovšem je, co o sobě autor vypovídá závěrem své práce. Toto vyústění a jeho otevřené otázky (mj. katalog 21 tezí formou otázek na str. 88–89), jakkoli se tváří racionalisticky a poučeně, jsou vlastně výpovědí uměleckou – bytostně osobním, existenciálně subjektivním a polemickým projevem, který tentativně hledá svůj tvar a jehož nejistotě nakonec více než teze vyhovuje koláž otázek. Pozoruhodný doslov (na nečíslovaném listu za stranou 89: „Bůh řekl: »Soucit.«“) je výpovědí vrcholně „dojmovou“. Rozumím mu jako finálnímu „uměleckému gestu“, jež má efektně uzavřít zvláštní, vlastně nepřilíš povedenou písemnou práci, jíž se sám autor v průběhu jejího zpracování „odcizil“. Tím je tento doslov v jistém smyslu výstižným vyjádřením povahy celé práce – jen velmi obtížně může vyhovět běžným kritériím pro hodnocení kvalifikačních prací, přece však mělo pro autora nemalý význam ji zpracovat.

### 3. K některým dílčím jednotlivostem:

1. Autor vykládaný oddíl Gn 22,1–19 soustavně nazývá „příběhem o svázání Izáka“ (viz název práce, dále první, druhá i třetí věta abstraktu, druhá věta prvního a druhá i třetí věta druhého odstavce předmluvy, název kapitoly 2.7, první věta prvního od-

stavce úvodu atd.). Nikde však toto označení nezdůvodňuje. Z výkladu textu mu přitom vyplývá, že tématem vyprávění je „Abrahamova zkouška“ (viz poněkud neobratná teze v 1. větě odstavce 1.7.2: „Vyprávění o svázání Izáka je vyprávěním o Abrahámově zkoušce“). Jakkoli je motiv „svázání Izáka“ v dějinách tradice a dějinách recepce tohoto oddílu velmi důležitý (zejména pro židovskou tradici, jež na to má emblémový termín *אקדא* *aqeda*), autor mu ve výkladu nevěnuje žádnou výraznější pozornost (např. na str. 57, kde vykládá příslušný verš!). – Proč autor zvolil toto označování? A jak toto označení souvisí s jeho pojetím základního smyslu oddílu, a to jak se zřetelem k vlastnímu exegetickému výkladu, tak v perspektivě Kantova pojetí?

2. Mezi mnohou kritikou, kterou tento posudek vyjadřuje, budiž kladně vyzdvížena důkladnost a míra přesnosti, kterou autor projevil v analýze a překladu biblického textu, tj. zkoumaného oddílu Gn 22,1–19, a to jak jeho hebrejského znění, tak jeho řeckého a latinského podání. Jak v textově kritických poznámkách, tak v pracovních překladech všech tří jazykových verzí a v synoptických tabulkách je vloženo mnoho pečlivé práce a úsilí o jazykovou přesnost (viz str. 11–34). Zde autor jednoznačně projevil kus důkladné odborné průpravy, která sice absolventům bakalářského oboru evangelické teologie jaksi samozřejmě sluší, nicméně v této kvalitě provedení není zcela všední.
3. V některých pasážích analytického rozpisu hebrejského textu (a jemu odpovídajícího pracovního překladu do češtiny) je členění vět a jejich částí poplatné spíše syntaxi českého překladu než syntaxi hebrejského znění (např. v. 4, kde je první věta eliptickou výpovědí, po níž následuje hlavní věta s narativem: „Třetího dne [*se stalo*]: / I pozvedl Abraham své oči / a spatřil to místo zdaleka.“). Podobně z analýzy řeckého textu vyplývá napojení poslední věty v. 8 do souvětí s hlavní větou v. 9a („Vyšedše pak spolu, přišli na místo, o kterém...“). Podobných dílčích nepřesností je v této části více.
4. Na str. 20 jsou bez dalšího komentáře, vyhodnocení a zužitkování jen výčtem uvedena „klíčová slova“. Jakou metodou je autor vybral? Jakou funkci pro výklad či řešení tématu má, že jsou zde uvedena jen v tomto výčtovém defilé?
5. Na několika místech (např. str. 22, 53 aj.) je složený tvar *קח-נא* *qah-ná* autorem přeložen „vezmi prosím“ či vyložen ve smyslu, že Abraham „prosí“. – To naprosto neodpovídá funkci vazby. Částice *נא* *ná* má funkci zesílení, je výrazem naléhavosti a důrazu příkazů, k nimž se vztahuje (zde je ostatně použita v paralele s emfatickým *לך-לך* *lech-lechá*, též zesíleným imperativem).
6. Proč mezi slovesy, která autor považuje za „klíčová slova a motivy“, není v úvodním výčtu uvedeno sloveso *נסה* „vyzkoušet/otestovat“, když mu pak v následujícím výkladu autor poskytuje zcela nesrovnatelně největší prostor (s. 36–41). Nepochybně jej považuje (dle mého přesvědčení právem!) za motiv zcela určující. Jak uvádím na jiném místě, je metoda výkladu tohoto „motivů zkoušení Bohem“ velmi problematická – pouhé defilé biblických citátů bez jakékoli analýzy, vyhodnocení a celkového shrnutí (str. 37–41). Drobnost na okraj: hebr. tvar je na str. 36 chybně *נסה*.
7. Vzhledem k tomu, že motiv „svázání Izáka“ je pro autora emblémovým výrazem (nejen v titulu práce ale v práci mnohokrát, jako základní obsahové označení oddílu Gn 22,1–19!), je zcela kuriózní, že mu nikde v práci – například při výkladu daného verše – nevěnuje důkladnější pozornost. Pro metodu výkladu a postup autora je příznačné, že ve výkladu v. 9 (str. 57) po upozornění na stručnost díkce pouze parafrázuje. Pak už jen připojuje odmítnutí spekulací o Abrahamových či Izákových

pocitech v té chvíli a zdůrazňuje, že podstatné je pouze, co Abraham dělá. – De facto: výklad žádný, jen opakování teze, kterou autor zdůraznil již také u jiných pasáží. Jakkoli je tato teze sama o sobě pravdivá, nemůže nahradit chybějící výklad. Převyprávění děje a glosa zdůrazňující jednání zkoušeného exegetickým výkladem zkrátka není.

8. Ve výkladu předposledního verše (v. 18) autor konstatuje, že formulace „...je výrok Hospodinův“ je „fráze mnohokrát užitá ... avšak v Tóře je pouze dvakrát“ (str. 60). To je pravda – ale jakou má tato fráze, resp. pevná formule funkci (zde i jinde)? A proč ji právě pro její srozumitelnou funkci vypravěč na tomto místě užil? Jakého efektu tím dosáhl? Autor místo výkladu jen cituje rozsáhlejší pasáž z Nu14, kde se formule také vyskytuje. To však není výklad, ani to nemůže výklad textu nahradit.
9. V pasáži, kde autor vykládá Kantovo pojetí mravního zákona (str. 72–75), stručně představuje pojmy „maxim“, a zejména pak „hypotetického imperativu“ a „kategorického imperativu“. Kantovo vymezení protikladů „kategorického“ (nepodmíněného, absolutního) a „hypotetického“ (podmíněného, kontextuálně situačního) je nápadně podobné dvěma druhům (typům/žánrům) právních výroků, jak s nimi v návaznosti na studie A. Alta pracuje již téměř 100 let starozákonní biblistika: rozlišení „apodiktických“ a „kazuistických“ výroků. Kant tuto terminologii a toto kategoriální rozlišení nemohl znát (implicitně však oba typy biblických látek samozřejmě znal, neboť pracoval s Desaterem a biblickými „etickými“ texty!), pro dnešního biblistu však tato látka patří k základům exegetického řemesla. – Mohl by se autor při obhajobě vyslovit k tomu, v čem jsou mezi Kantovým a Altovým pojetím podobnosti a v čem naopak rozdíly? A doplňující otázka exegetická: k jakému žánru vlastně patří imperativy, jimiž Bůh či Boží posel oslovují Abrahama v oddíle Gn 22?
10. Autor na mnoha místech své práce operuje s termínem „Abrahámův světonázor“. Na str. 51 jej definuje těmito slovy: „nejdříve poznat Boží vůli a poté podle ní jednat, neboť co chce Bůh, to je dobré. Chceš-li Boží požehnání, poslouvej Boží příkázání.“ (sic!). V odstavci o hlavním tématu oddílu je stejná teze vyjádřena takto: „Abrahám věří, že Bůh je dobrý a že dobré je to, co chce Bůh, a proto svou (lidskou) vůli dobrovolně podřizuje vůli Boží, kterou poslouchá a jedná podle ní, neboť zlé by bylo jednat podle vůle člověka proti vůli Boha.“ (str. 48). Jako závěr výkladu o historickém kontextu vzniku vyprávění (sic!) zní: „Záměr autora příběhu je podle mě jasný, upevnit Boží autoritu a světonázor, že dobré je to, co chce Bůh, ať je to cokoli.“ (str. 48). – Mám za to, že termín „světonázor“ je v těchto kontextech nejen anachronický, nýbrž prostě věcně nevhodný. Ani ve vyprávění samém, ani v intenci vypravěče nejde o to, aby byl sdělen či upevněn nějaký „světonázor“. Nadto pak, obsah termínu, jak jej autor postuluje, je zřetelně autorovou „eisegezí“, projevem jeho předporozumění, nikoli výsledkem, jenž by vyplynul ze zpracování příslušného biblického textu. Tato metodická „utrženost“ silných závěrečných tezí, které nijak konkrétně nevyplývají z provedených analýz a z vyhodnocení textu, se projevuje na řadě míst – zřetelně například v odstavcích „exegetického zaostření“ (kap. 1.6). Např. podkapitulu 1.6.1 uzavírá autor slovy: „Zkrátka dobré je to, co chce Bůh, protože Bůh ví, co je dobré a zlé, ne člověk. Kdo tedy miluje Boha, činí jeho vůli (jedná podle Božích příkázání). Kdo činí Boží vůli, ten je Boží služebník jako Abrahám, bude požehnan a bude s ním dobře.“ (str. 48). Následující dvě podkapitoly 1.6.2 a 1.6.3 neobsahují nic jiného, než parafráze téže teze. Když pak celé „exegetické zaostření“ autor uzavírá Boethiovým citátem, který tuto linii výkladu korunuje, nezbyvá než se ptát, (a) kde a jak autor toto pojetí z textu vyčetl a jaké exegetické argumenty pro to může uvést, a (b) zda ony nesnáze a iritace, které chce ve své práci řešit, neplynou právě z jeho

předporozumění a z vkládání nepřiměřených konceptů a anachronických myšlenkových konstrukcí do biblického textu. K oběma otázkám by se měl autor při obhajobě jasně vyjádřit.

### 3. Hodnocení formálních náležitostí:

Po formální stránce je rukopis zpracován podle daných standardů, a to poměrně pečlivě. Práce je přehledně členěna hierarchizovanými nadpisy kapitol (označeno numerickým kódem). Drobný nedostatek vykazuje stránkování (úvodní ani závěrečné strany mimo hlavní kapitoly nejsou stránkovány!) a obsah, který neuvádí paginaci kapitol, vlastně není obsahem, nýbrž jen nástinem osnovy kapitol.

Autor v práci řádně cituje primární zdroje i sekundární literaturu. Její seznam uvádí ve standardním seznamu v nestránkované části za Doslovem.

Automatická kontrola antiplagiátorským programem (Theses.cz) vykazala dne 7. 9. 2020 částečnou shodu s jinými texty v databázích (v jedné z databází 4%, v jedné 3%, v dalších dvou 2% a ve zbývajících 114 databázích <1%). Vyznačené shody se týkají citátů z Bible podle standardních překladů, doložených citátů jiných autorů (klasiků) a bibliografických údajů, což je zcela v pořádku. Nejen na základě této kontroly, nýbrž z celkového způsobu vypracování, zřetelně vlastních formulací autora i z postupného vytváření, konzultování a přepracování textu je jednoznačně zřejmé, že tato kvalifikační práce je autorským dílem L. Vrnáka.

### 4. Závěr:

Předložená bakalářská práce není ani po stránce obsahové, ani z hlediska způsobu vypracování příliš zdařilá. Dokládá sice, že autor dobře zná biblické jazyky a se starověkými texty spolehlivě pracuje v původních jazycích, ovšem v exegetických metodách analýzy, výkladu a interpretace biblických textů vykazuje dílčí nedostatky a nemalé mezery. Velmi náročnému tématu a cíli práce, který si předsevzal, spíše nedostál. Teze, které v závěru uvádí, mají podobu základních poznámek a otázek, s nimiž by sice mohl k tématu přistoupit, těžko však přesvědčí jako výsledek dokončené práce na něm.

**Práci doporučuji k obhajobě se značnými výhradami a otázkami,  
jež jsem uvedl výše.**

V Praze, dne 7. září 2020