

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

Kniha Kazatel a etika
Příspěvek Tylera Atkinsona k teologii
práce

Pavel Cedivoda

Katedra Starého zákona
Vedoucí práce doc. Filip ČAPEK, Th.D.
Studijní program Teologie
Studijní obor Evangelická teologie

Praha 2017

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem *Kniha Kazatel a etika: Příspěvek Tylera Atkinsona k teologii práce* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Praze dne 30. června 2017

<podpis>

Anotace

Práce představuje knihu Tylera Atkinsona *Singing at the Winepress: Ecclesiastes and the Ethics of Work* a zasazuje ji do širšího kontextu starozákonní etiky. Seznamuje čtenáře s Atkinsonovou hlavní tezí, že kniha Kazatel obsahuje mravoučný materiál, jenž přispívá k protologickému i eschatologickému pojetí lidské práce, a zároveň reprezentuje významný hlas v rámci starozákonní mravouky, což Atkinson dokládá především pomocí výkladů svatého Bonaventury a Martina Luthera. Práce se však Atkinsonova pojednání o těchto dvou významných komentářích dotýká jen částečně a zaměřuje se především na Atkinsonovy vlastní závěry a příspěvky k etice knihy Kazatel a k širší diskuzi v rámci teologie práce. Autor svou absolventskou práci reaguje na situaci, kdy jsme v pokušení přínos Písma pro řešení současných naléhavých problémů podceňovat, a snaží se prokázat relevanci Starého zákona v našem každodenním životě.

Klíčová slova

Starý zákon, etika, teologie práce, kniha Kazatel

Summary

This thesis discusses Tyler Atkinson's book *Singing at the Winepress: Ecclesiastes and the Ethics of Work* and puts it in the broader context of Old Testament ethics. It acquaints readers with Atkinson's proposition that Ecclesiastes contains ethical material enabling both protological and eschatological consideration of human labour and at the same time represents a significant voice within Old Testament ethics. Atkinson demonstrates this above all through commentaries by Saint Bonaventura and Martin Luther. However, Atkinson's work on these two remarkable commentaries is touched upon only marginally, as the thesis focuses primarily on Atkinson's own conclusions and contributions to the ethics of Ecclesiastes and on a broader discussion of the theology of work. The author reacts to the current tendency to underestimate the Scripture's capability to address our current burning issues, and hopes to demonstrate the relevance of the Old Testament in our everyday life.

Keywords

Old Testament, ethics, theology of work, Ecclesiastes

Poděkování

Rád bych na tomto místě poděkoval doc. Filipu Čapkovi, který se laskavě ujal vedení mé práce a vedle opory odborné mi rovněž poskytl neméně potřebnou oporu morální. Velice bych zde chtěl také poděkovat Lýdii Mamulové a Tomáši Adámkovi, kteří mně ukázali, že v Písmu je i část nazývaná Nový zákon, čímž mě přivedli ke studiu teologie, jehož je předložená práce výhonkem.

Obsah

Seznam zkratek.....	8
Úvod.....	9
1. Etika Starého zákona.....	13
1.1 Biblistika.....	13
1.2 Teologická etika.....	20
2. Důvody přehlížení knihy.....	25
2.1 Těžkosti formální.....	25
2.2 Těžkosti teologické.....	26
2.2.1 Mudrosloví a učení o stvoření.....	26
2.2.2 Kazatel a věci poslední.....	28
3. Šest námětů k etickým úvahám.....	33
3.1 Postava krále Šalomouna.....	33
3.2 Pojem <i>hevel</i>	34
3.3 Percepce a epistemologie.....	35
3.4 Kult, ekonomika a politika.....	36
3.5 Čas.....	38
3.6 <i>Carpe diem</i>	38
4. Příspěvek Tylera Atkinsona k teologii práce.....	41
4.1 Teologie práce.....	41
4.2 Atkinsonův výklad Kaz 1,4–11.....	43
4.3 Atkinsonův výklad Kaz 3,1–15.....	47
5. Závěr.....	51
Seznam literatury.....	53
Rejstřík jmen.....	57

Seznam zkratek

Verze a překlady Bible, slovníky, periodika

BHS	Biblia hebraica Stuttgartensia
BKR	Bible kralická
CGR	The Conrad Grebel Review
CEB	Common English Bible
CSR	Christian Scholar's Review
ČEP	Český ekumenický překlad
DSE	Dictionary of Scripture and Ethics
HS	Hebrew Studies
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JB	Jeruzalémská bible
JBL	Journal of Biblical Literature
JJS	Journal of Jewish Studies
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
KJV	King James Version
NASB	New American Standard Bible
NIV	New International Version
NJPSV	New Jewish Publication Society Version
NRSV	New Revised Standard Version
RSKŽ	Revue Společnosti křesťanů a Židů
SJT	Scottish Journal of Theology
TREF	Teologická reflexe
TT	Theology Today
VT	Vetus Testamentum

Starý zákon

Gn	Genesis (První Mojžíšova)
Dt	Deuteronomium (Pátá Mojžíšova)
Př	Příslolí
Kaz	Kazatel
Jr	Jeremjáš

Nový zákon

J	Evangelium podle Jana
1K	První list Korintským
Ko	List Koloským
2Tm	Druhý list Timoteovi
Žd	List Židům
Zj	Zjevení Janovo

Úvod

„Spisování mnoha knih nebere konce a mnohé hloubání unaví tělo“ (Kaz 12,12).

„Nebud' moudrý sám u sebe, boj se Hospodina, od zlého se odvrát'. To dá tvému tělu zdraví a svěžest tvým kostem“ (Př 3,7n).

Cílem předkládané bakalářské práce je představit knihu Tylera Atkinsona *Singing at the Winepress: Ecclesiastes and the Ethics of Work* a zasadit ji do kontextu starozákonní a teologické etiky.

Knihla vznikla v roce 2013 na univerzitě v Aberdeenu jako doktorská disertační práce, v níž Atkinson obhajuje své tvrzení, že kniha Kazatel obsahuje mravoučný materiál, jenž přispívá k protologickému i eschatologickému pojetí lidské práce a zároveň rozšiřuje naše poznání na poli starozákonní etiky. Aby tohoto cíle dosáhl, pustil se Atkinson do pozorného studia komentářů svatého Bonaventury z Bagnoreggia a Martina Luthera, jehož výsledky tvoří centrální a nejobsažnější část knihy.

Obhájit úkol, jaký si tato bakalářská práce vytkla, je snadné a obtížné zároveň. Obtížné, neboť „*pod sluncem není nic nového*“ (Kaz 1,9) a „*spisování mnoha knih nebere konce*“ (Kaz 12,12). Vše již bylo řečeno a v nekonečných svazcích knih znovu zopakováno. Proč znovu psát? A to navíc „knihu“ o jiné knize, jež pojednává o další knize. Snad jen kdyby ta slova knihy stojící na počátku patřila mezi ta, o nichž máš „*rozmlouvat, když budeš sedět doma nebo půjdeš cestou, když budeš uléhat nebo vstávat*“ (Dt 6,7), a namísto textu absolventské práce bychom si představili hlas, či spíše špitnutí v jednom z mnoha rozhovorů, které, doufejme, budou trvat přinejmenším jako lidstvo samo. Pak by snad mohlo být toto úsilí obhajitelné.

Snadné pak proto, že Kazatelova slova o spisování knih, jež nebere konce, neplatí v případě starozákonní a teologické, respektive křesťanské etiky bezesbytku. Jejich potřeba se od roku 2010, kdy Papežská biblická komise formulovala následující vyjádření, v ničem nezmenšila:

„Biblické spisy byly redigovány před nejméně devatenácti sty roky, a náležejí tedy k dávným dobám, ve kterých byly životní podmínky značně odlišné od našich. Mnoho současných situací a problémů biblické spisy vůbec neznají, a tak se má za to, že nám nemohou dát na tyto problémy odpovědi. [...] jsme v pokušení, že budeme Písmo svaté úplně nebo částečně podceňovat. [...]

*posvátný text se dává stranou a řešení velkých a naléhavých současných problémů se hledá jinde.*¹

Další výzkum na poli biblické etiky je proto nezbytný. Skutečnost, že všeobecnou shodu na Bibli – jako pro křesťany důležitém zdroji v otázkách etiky – praxe spíše popírá, nelze přehlížet.

Etika práce je však příhodným tématem ještě z dalšího důvodu. Nejenže prokazuje křesťanům relevanci Písma, respektive Starého zákona v současném světě a našem každodenním životě, ale zároveň zve k dialogu také lidi z necírkevního prostředí, neboť „proč musím pracovat?“ je otázka, na rozdíl od odpovědi na ni, všem lidem dobře známá. Jinými slovy, etika je místem, kde se potkávají všichni lidé bez rozdílu, a pomáhá tak otevírat křesťanskou církev světu.

V neposlední řadě by pak předložená práce ráda přispěla k jisté rehabilitaci knihy Kazatel. Co všechno bylo a někdy stále je knize připisováno, dobře odráží úvodní slova komentáře profesora Townera z Union Presbyterian Seminary v Richmondu ve Virginii:

*„Kniha Kazatel měla mezi originálními mysliteli z řad židů a křesťanů vždy své fanoušky: skeptiky, lidi s temným viděním reality, zotavující se alkoholiky. My ostatní pak známe a máme rádi některé její epigramy a lyričtější pasáže.“*²

Jestli je v Kazateli opravdu něco tak temného, pak přece stojí za to se společně s Tylerem Atkinsonem ptát, jestli zároveň nenabízí i jinou cestu.

Při zpracování předložené práce byly použity metody literární rešerše, kompilace a komparace, přičemž se její autor omezil až na malé výjimky pouze na anglicky píšící autory, případně anglické nebo české překlady děl jiné jazykové provenience. Vzhledem k bohatosti anglicky psané literatury, jež je díky vybavenosti knihoven v České republice snadno dostupná, se toto jazykové omezení na předložené práci v ničem negativně nepodepisuje.

Česká produkce knih zabývajících se vztahem Písma, respektive Starého zákona a etiky je prozatím spíše skromná. Nelze zde ale nezmínit práci Pavla Keřkovského *Bázeň Boží a narativní etika: zrod narativní etické reflexe* (2007), sborník *Život Dekalogu, život Písma* (2010), uspořádaný profesorem Martinem Prudkým, a studii Kamily Veverkové *Bible a etika v kontextu doby a myšlení* (2014). V souvislosti s biblickou knihou Kazatel je pak zásadním počinem komentář Filipa Čapka *Kazatel: zneklidňující kniha pro neklidnou dobu* (2016).

¹ *Bible a morálka*, 2010, s. 7n.

² Towner, *The Book of Ecclesiastes*, 1997, s. 267.

Atkinson uvádí svou knihu tematickým rámcem, jenž vytváří prostor, do něhož pak zasadí svůj průzkum komentářů svatého Bonaventury a Martina Luthera, dvou zásadně odlišných exegetických prací. Zatímco pro Bonaventuru je kniha Kazatel knihou kajícího, příběhem o opuštění Boží milosti pro vlastní rozum, návratu do její náruče po rozpoznání marnosti takového konání a vybídnutí k přijetí cesty *contemptus mundi* (opovržení světem), pro Martina Luthera je Kazatel průvodcem života a čte jej jako kázání krále Šalomouna o tom, jak žít v tomto světě, jak žít teď a tady.

Předložená bakalářská práce se však Atkinsonova pojednání o těchto dvou významných komentářích z důvodu omezeného rozsahu jen dotkne a zaměří se především na Atkinsonovy vlastní závěry a příspěvky k etice knihy Kazatel a k širší diskuzi v rámci teologie práce a starozákonní etiky.

1. Etika Starého zákona

Přehled relevantních momentů z oblasti starozákonní etiky, nejprve z biblistiky a poté z teologické etiky.³

1.1 Biblistika

„Veškeré Písmo pochází z Božího Ducha a je dobré k učení, k usvědčování, k nápravě, k výchově ve spravedlnosti, aby Boží člověk byl náležitě připraven ke každému dobrému činu“ (2Tm 3,16n).

Již první opatrné vykročení na pole starozákonní etiky může být následováno spontánním stažením se zpět. Vždyť jakou jinou reakci bychom očekávali při setkání s výstražnými nápisy, jimiž je vstup na toto území lemován. Například Walter C. Kaiser, Jr., prolamuje v osmdesátých letech minulého století mlčení o tématu, o němž tou dobou nebyla publikována jediná anglicky psaná kniha již více než půl století,⁴ následujícími úvodními slovy jeho *Toward Old Testament Ethics*:

„Jen málo oblastí starozákonního bádání se ukázalo být tak náročnými jako starozákonní etika. Za poslední století se pouze šest lidí pokusilo o napsání monografie na toto téma [...]. To by mělo být dostatečným varováním pro ty, kteří mají v úmyslu na toto pole vstoupit.“⁵

Rozhodneme-li se přesto vydat dále, musíme se hned v úvodu společně se znovuzískanou rovnováhou vypořádat s otázkou, jak budeme starozákonní etice rozumět. Respektive budeme-li ji pojímat jako činnost deskriptivní, nebo normativní.

³ Ucelenější přehled nabízí Wright (*Old Testament*, 2004, s. 415–471) pro oblast biblistiky a Siker (*Scripture and Ethics*, 1997, s. 211) pro oblast teologické etiky. Předložený text se omezí pouze na autory, s nimiž vstupuje do diskuze Atkinson, přičemž nás bude především zajímat, jakým způsobem pracovali s knihou Kazatel a sapienciální literaturou obecně.

⁴ Wright, *Walking in the Ways*, 1995, s. 91–94. Viz také Kaiser, *JETS*, 35/1992, s. 289–297.

⁵ Kaiser, *Toward Old*, 1983, s. 1. Šesti zmíněnými pokusy jsou následující: Jarrel, W. A. *Old Testament Ethics Vindicated*. Greenville, Texas: publikováno soukromě, 1883; Bruce, W. S. *The Ethics of the Old Testament*. Edinburg: T. & T. Clark, 1909 (1895); Mitchell, Hinckley G. *The Ethics of the Old Testament*. Chicago: University of Chicago Press, 1912; Smith, Powis J. M. *The Moral Life of the Hebrews*. Chicago: University of Chicago Press, 1923; Hempel, Johannes. *Das Ethos des Alten Testaments*. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1964; Van Oyen, H. *Die Ethik des Alten Testaments*. Güttersloh: Güttersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1967.

Ve své deskriptivní poloze usiluje starozákonní etika o holý popis, popis mravoučných obsahů věr a chování Božího lidu jako celku, případně různých skupin v rámci starého Izraele, a to buď napříč celým Starým zákonem, nebo v jednom vybraném momentu. Z tohoto pohledu jde starozákonní etice o rekonstrukci etiky starého Izraele, k čemuž využívá metod textové kritiky a různých historických, sociologických a antropologických komparativních zkoumání. Pozornost je zde zaměřena na rozmanitost etických stanovisek v rámci textu a na sociální uspořádání, teologický materiál a ideologické zázemí těch, již by mohli být autory těchto materiálů.

Tam, kde pak popis se svým úkolem končí, vstupuje starozákonní etika do normativní role, začíná usilovat o předpis a jako svůj úkol si stanovuje zkoumat, jak může Starý zákon jako součást Písma křesťanů přispět k etickým otázkám dneška.⁶ Vybídnutí k podobnému úsilí nalezneme ostatně již v Novém zákoně (viz například 1K 10,11; 2Tm 3,16; Žd 11). Cílem je zde nalézat způsoby, jež by umožnily starozákonnímu textu prokázat jeho relevanci pro současné komunity věřících a dnešní svět.⁷ A právě v tomto smyslu budeme starozákonní etice rozumět v následujícím textu.

Společně s americkým evangelikálně zaměřeným starozákoníkem Walterem C. Kaiserem vstoupil shodou okolností ve stejném roce (1983) na pole starozákonní etiky ještě jeden anglicky píšící starozákonní badatel, Christopher J. H. Wright původem z Belfastu, jenž si ve své monografii⁸ takový normativní cíl stanovil. Rozhodl se nejen představit etické učení Starého zákona, nýbrž také nabídnout vodítko, jehož by se mohli křesťané při svých diskuzích nad etickými otázkami současného světa přidržet. Wright přitom věřil, že tohoto cíle může dosáhnout, aniž by zohlednil „rozmanitost etických důrazů různých autorů, editorů a škol živého kaleidoskopu starozákonních dokumentů“.⁹

Tato netečnost k mnohosti etických postojů, s nimiž se ve Starém zákoně setkáváme, vychází z představy, že polyfonie etických důrazů, jež z něj zaznívá, je svým způsobem zdánlivá a úkolem starozákonního badatele je nalézt základní centralizační prvek, výchozí univerzální princip, jenž mu umožní prezentovat starozákonní skladbu jako harmonickou. Proto v takových případech mluvíme o tzv. přístupu orientovaném na centrální téma.

⁶ Neboť „Starý zákon je upoután tím, co znamená být živým lidem živého Boha“ (Wright, *Old Testament*, 2004, s. 11n).

⁷ DSE, 2011, s. 561.

⁸ Wright, Christopher J. H. *Living as the People of God: The Relevance of Old Testament Ethics*. Leicester: InterVarsity Press, 1983. Nově pak *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2004.

⁹ Což lze s jeho silným důrazem na převážně sociální charakter starozákonní etiky sloučit jen obtížně (Davies, *VT*, 36/1986, s. 127–128).

Honbu za klíčem k harmonii starozákonní etiky, jež není nepodobná pátrání po středu celého Starého zákona,¹⁰ popisuje v úvodní kapitole své monografie Kaiser, Jr., jenž se sám po shrnutí dosavadních přístupů vydává cestou eklektickou a definuje svůj přístup jako kombinovaný,

„[...] jenž zahrnuje prvky přístupu synchronního, diachronního a na centrální téma orientovaného, přičemž pracuje také s exegetickými studii shrnujících textů [roz. Dekalog, Kniha smlouvy, Zákon svatosti a Deuteronomistický zákoník] a apologetickým rozbořem¹¹ klíčových morálních dilemat v kánonu.“¹²

Vedle určitého eklekticismu vyzdvihuje Kaiser ve svém přístupu také komplexnost, „neboť pozornost bude upřena na všechny starozákonní knihy“.¹³ Ta již ovšem naráží na jisté limity. Jakkoliv totiž Kaiser pracuje se všemi knihami Starého zákona, zůstává stále většina jeho exegetického úsilí zaměřena na Dekalog, Knihu smlouvy, Zákon svatosti a Deuteronomistický zákoník. Právě v těchto textech odhaluje a skrze ně definuje pojem svatosti, jež se pro něj stane ústředním etickým principem Starého zákona.¹⁴

Podle Atkinsona postupují Kaiser s Wrightem v jistém smyslu totožně. Oba upřednostňují témata z „*Tóry a Proroků a než aby náležitě zpracovali také Spisy, podřizují porozumění z nich zaznívajících hlasů vše postihujícímu principu detekovanému ve dvou prvně zmíněných částech Písma*“.¹⁵ Jejich postup v oblasti starozákonní etiky podle něj odpovídá obecnému přístupu starozákonní teologie k mudroslovné literatuře, jak jej popisuje Roland Murphy:

„Obvyklý přístup starozákonní teologie sleduje biblický záznam Božího zjevení se lidu prostřednictvím proroků a skutků, tedy

¹⁰ Gordon, *VT*, 35/1985, s. 247. K problematice středu Starého zákona (angl. Center of the Old Testament nebo Middle of the Old Testament) viz Hayes, John Haralson a Prussner, Frederick C. *Old Testament Theology: Its History and Development*. Atlanta: John Knox, 1985, s. 257, případně také v devadesátých letech vydané teologie Starého zákona H. D. Preuß (I., 1991 a II., 1992) a O. Kaiser (I., 1993, II., 1998, III., 2003).

¹¹ Apologickým rozbořem rozumí Kaiser čtvrtou kapitolu „*Morální problémy ve Starém zákoně*“.

¹² Kaiser, *Toward Old*, 1983, s. 21. Vedle v citaci uvedených jmenuje Kaiser mezi možnými přístupy ještě přístup sociologický a morálně teologický. Z předchůdců je Kaiserovi podle jeho vlastních slov nejbliže W. S. Burce a jeho *The Ethics of the Old Testament*.

¹³ Kaiser, *Toward Old*, 1983, s. 21.

¹⁴ Kaiser, *Toward Old*, 1983, s. 139.

¹⁵ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 4. Atkinson si zde vypomáhá dělením, jak jej známe z židovského, resp. palestinského kánonu. Mluví-li však například o prorockých knihách jinde, je to ve smyslu kánonu alexandrijského.

*rigidní osu historie, což nechává pro sapienciální literaturu jen málo prostoru.*¹⁶

V přístupech pozdějších autorů zaznamenává Atkinson jistý posun směrem od univerzalistických snah, jež však ve svém důsledku pozici přehlížených částí Písma nijak nemění. Byť se totiž jejich úsilí již tolik nesoustředí na hledání ústředního etického principu aplikovatelného napříč časem, stále mnoho z nich považuje Pentateuch a prorocké knihy za prioritní zdroj co se starozákonní etiky týče.¹⁷ Jako příklad uvádí Johna Rogersona, jež v souvislosti s Kaiserem sice mluví o zpátečnictví a konservatismu, nicméně když odkazuje k vlastnímu pojetí, v němž před ústředním principem upřednostňuje konkrétní příklad, sahá po totožných starozákonních pasážích a tématech jako Kaiser.¹⁸

O něco rozlehlejší principiální východisko, než poskytuje Kaiserem navržená svatost, nabízí Wright, jež k potenci svatosti,¹⁹ respektive v jeho pojetí teologickému hledisku jako takovému, připojuje ještě zřetel sociální a ekonomický. Tato tři hlediska podle něj tvoří pomyslnou konstrukci, na níž pak lze etiku Starého zákona vystavět:

„Bůh, Izrael a země byli třemi pilíři světonázoru Izraelitů, primárními faktory jejich teologie a etiky. Můžeme si je představit v podobě vztahového trojúhelníku, v němž každý vrchol ovlivňuje další dva a interaguje s nimi. Můžeme je brát jeden po druhém a zkoumat etické učení Starého zákona z úhlu teologického (Bůh), sociálního (Izrael) a ekonomického (půda).“²⁰

V souladu s tímto východiskem člení Wright i svou knihu, v jejíž první části, *Struktura starozákonní etiky*, formuluje trojklanou konstrukci a v části druhé, *Tématech starozákonní etiky*, zkoumá tímto trojím pohledem osm vybraných témat.²¹

¹⁶ Murphy, *The Tree of Life*, 1996, s. 112.

¹⁷ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 4n.

¹⁸ Rogerson mluví o tzv. „imperativech spásy“ (např. Dt 15,15) a „strukturách milosti“ (např. Dt 15,13n nebo Ex 23,12) (Rogerson, *The Cambridge Companion*, 2001, s. 36n.). Viz také jeho *Christian Morality and the Old Testament. Heythrop Journal*. Oxford: Wiley-Blackwell, 36/1995, s. 422–430 a *The Family and Structures of Grace in the Old Testament*, in: S. C. Barton (ed.) *The Family in Theological Perspective*. Edinburgh: T&T Clark 1996, s. 25–42.

¹⁹ „Všechny náboženské předměty a materiální věci jsou potenciálně svaté, pokud jsou spojovány se svatým Bohem“ (Kaiser, *Toward Old*, 1983, s. 139).

²⁰ Wright, *Old Testament*, 2004, s. 19.

²¹ Závěrečná část, *Studium starozákonní etiky*, pak nabízí přehled oboru. *Old Testament Ethics for the People of God* (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2004) představuje revizi Wrightovy starší práce, *Living as the People of God* (1983), obohacenou o výsledky jeho

Rozšíření základního teologického východiska o sociální a ekonomický zřetel umožnilo Wrightovi podle Atkinsona zohlednit při koncipování starozákonní etiky vedle normativních částí Pentateuchu také deuteronomistická dějpravná díla, což podle něj koresponduje s obecně vzrůstajícím zájmem o Písmo jako literární dílo²² v osmdesátých letech. Naproti tomu sapienciální literatura je zde stále pojmána jako pouhý ilustrativní materiál, jenž slouží k demonstraci poznatků vytěžených z upřednostňovaných částí Písma.²³

Aby mohl Wright alespoň nějakým způsobem mudroslovné texty (zejm. Přísloví a knihu Job) v poslední kapitole uchopit, musí jim vyhradit zvláštní místo, ležící mimo sociální zřetel a v zásadě mimo celou jeho trojklanou konstrukci.²⁴ Knize Kazatel pak věnuje ještě méně prostoru než knize Přísloví a Jobovi a téměř výhradně se v ní zaměřuje na dopad prvního hříchu na lidskou práci. Atkinson si je významu čtení knihy Kazatel prizmatem stvoření – první hřích díky Bonaventurově výkladu – vědom také, omezuje-li se však Wright pouze na takové čtení, využívá tak Kazatele pouze jako ilustrativní materiál pro schéma vytěžené z Pentateuchu a zcela pomíjí eventuální vlastní příspěvek knihy ke stavbě starozákonní etiky.²⁵

Z periferie etického zájmu osmdesátých let se sapienciální literatura dostala až v následujícím desetiletí, kdy v přístupu badatelů již nehraje zásadní roli postavení textu v kánonu, nýbrž spíše jeho formální podoba. Hlavními osobnostmi devadesátých let jsou v tomto smyslu mnichovský profesor Starého zákona Eckart Otto a kanadský starozákonní badatel Waldemar Janzen. K Písmu přistupují oba po svém a jeden s druhým sdílí pouze rok vydání své práce co do okolností a minimální zájem o knihu Kazatel co do materiálu, s nímž pracují. Zatímco Otto se plně soustředí na explicitně normativní pasáže a zcela pomíjí ty narativní, pro Janzena jsou právě výpravné pasáže pro uchopení starozákonní etiky tím nejpodstatnějším zdrojem:

„[...] je lepší začít vyprávěním než zákonem [...]. Vyprávění je literární žánr, jenž byl vedle vlastní kultovní praxe nejdůležitější v přenosu teologicko-etických pokynů ve starém Izraeli. Hlavním způsobem přenosu biblické víry bylo vyprávění. Když izraelské

dalšího bádání publikovaných v polovině devadesátých let (*Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament*. Downers Grove: Illinois: InterVarsity Press, 1995).

²² Viz průkopnickou práci Roberta Altera *The Art of Biblical Narrative* (Basic Books, 1981).

²³ „Stejně jako někteří bibličtí teologové mají častokrát sklon podřídít teologická specifika některých částí Starého zákona větším teologickým tématům“ (Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 5). Atkinson s. 5. Pro příklad kritiky takového přístupu odkazuje Atkinson na Brock, *Singing the Ethos*, 2007. s. 52–70.

²⁴ Wright, *Living as the People*, 1983, s. 197.

²⁵ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 5n.

dítě požádalo své rodiče, aby mu vyložili svou náboženskou a mravní praxi, měl otec odpovědět příběhem (Dt 6,20–15). [...] V našem hledání etického poselství Starého zákona pak zůstáváme nejbliže jeho vlastnímu hlasu, pokud začneme naše pátrání posloucháním příběhů, jež bohubilý život představují.“²⁶

Otto uvažoval jinak. John Barton, jenž Ottovu *Theologische Ethik des Alten Testaments* považuje za nejzásadnější dílo v oblasti starozákonní etiky publikované po druhé světové válce,²⁷ shrnuje jeho přístup následovně:

„V krátkém programovém prohlášení o svých pracovních předpokladech (str. 10) probírá Otto obtížnosti vydělování etiky Starého zákona jako samostatného pole zkoumání z širšího kontextu historie izraelského náboženství a teologie Starého zákona. Aby starozákonní etika s jedním či druhým nesplynula, navrhuje soustředit se výhradně na ve Starém zákoně doložené explicitní normy. To znamená, že se kniha sama omezuje pouze na práci s právními a mudroslovnými texty. Proroctví jsou bez mála vynechána a o narativních pasážích není pojednáno vůbec.“²⁸

Tutéž disproporci, již si Barton všímá u Otta, tedy že jej vlastní metoda vede k přehlížení prorockých textů a úplnému pomnutí textů výpravných, pak Gordon Wenham konstatuje i u mnohem recentnější práce Cyrila Rodda, *Glimpses of a Strange Land*.²⁹

Problém odhlížení od určitých částí Písma při zpracovávání starozákonní etiky tedy zůstává, mění se pouze přehlížená místa, přičemž Kazatel není vážněji zpracován ani tam, kde se jinak mudroslovným textům pozornosti dostává. Například Otto, jenž na sapienciální literaturu jako takovou klade důraz (především pak na knihu Přísloví), věnuje knize Kazatel ve své studii pouhé tři strany.³⁰ A paradoxně také Janzen, jenž dokonce jedno ze svých pěti paradigmat nazývá paradigma moudrosti, se Kazateli vyhýbá. Janzen sice správně podotýká, že „*prvky moudrosti se objevují napříč Starým zákonem a nikoliv pouze v mudroslovných knihách (Přísloví, Job, Kazatel)*“,³¹ to

²⁶ Janzen, *Old Testament*, 1994, s. 1n.

²⁷ Barton, *Understanding Old*, 2003, s. 162.

²⁸ Barton, *Understanding Old*, 2003, s. 163.

²⁹ Wenham, *Psalms as Torah*, 2012, s. 5.

³⁰ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 7.

³¹ Janzen, *Old Testament*, 1994, s. 119.

však v ničem nezakládá důvod některou z těchto knih ze svých úvah v podstatě vynechat.³²

Atkinson nenalézá podstatnější využití knihy Kazatel ani ve studiích zabývajících se starozákonní etikou publikovaných počátkem nového tisíciletí.³³ Bartonova *Understanding Old Testament Ethics* knihu Kazatele v zásadě nezná³⁴ a Cyril Rodd v *Glimpses of a Strange Land* cituje Kazatele jen na několika málo stranách a pouze jako ilustrativní materiál při pojednávání o průřezových tématech fenoménu chudoby a vztahu lidí ke zvířatům.³⁵ Podobně se ke knize Kazatel vztahuje také Daniel L. Smith-Christopher, pro něhož je Kazatel pouze zástupcem či vzorem cyniků, již „*reprezentují nedostatek důvěry a víry v systém* [roz. stát pod nežidovskou nadvládou]“.³⁶ Méně povrchního zacházení se knize Kazatel dostává na počátku jednadvacátého století snad jen v práci R. Normana Whybraye (*The Good Life in the Old Testament*), jenž Kazateli – stejně jako většině ostatních starozákonních knih – věnuje celou kapitolu. Jak ovšem Atkinson upozorňuje, Whybray se na knihu Kazatel dívá prizmatem dopředu stanovených parametrů „dobrého života“, což jeho pohled na Kazatele značně limituje.³⁷

Doposud probírané práce byly bezezbytku obecného charakteru a za svůj cíl si nestanovovaly nic menšího než uchopení etiky Starého zákona jako celku a pojednání o ní v tomto smyslu. Nicméně jejich vlastní metodologické přístupy jim velely od určitých textů odhlédnout, čímž zároveň samy položily za vytknutým cílem otazník oslabující jakýkoliv nárok na komplexnost. Některé studie z přelomu tisíciletí se však zaměřily mnohem úžeji a pokusily se zpracovat etické postoje textů obecnými studiemi přehlížených.

Autorem jedné z nich je Gordon Wenham, jenž svou pozornost po práci na výpravných textech³⁸ obrátil směrem k žalmům. Mínil se tak vypořádat „*se slepým místem současného biblického a teologického myšlení*“.³⁹ Svou práci nazval příhodně *Psalms as Torah* (angl. Žalmy jako zákon), neboť, jak věří, „*žalmy byly a jsou prostředkem nejen vyznávání, ale také pokynů* [...]“.⁴⁰ Záměr „rozšířit obzory čtenářova chápání biblické morálky

³² Janzen zmiňuje knihu Kazatel v celé kapitole (s. 119–139) v podstatě pouze jednou, a to jen aby díky ní a na Jobovi demonstroval „záhadný a znepokojivý“ aspekt Božího stvoření (s. 120).

³³ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 7.

³⁴ Viz rejstřík biblických pasáží na s. 205–208.

³⁵ Viz Rodd, *Glimpses of a Strange*, 2001, s. 161, 164n, 226n a 246.

³⁶ Smith-Christopher, *The Quiet Words*, 2007, s. 140n.

³⁷ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 7.

³⁸ Wenham, *JJS*, 48/1997, s. 17–19, a Wenham, *Story as Torah*, 2004. Viz také Bartonův shrnující pohled na Otta a Wenhama (Barton, *Understanding Old*, 2003, s. 166–173).

³⁹ Wenham, *Psalms as Torah*, 2012, s. 7.

⁴⁰ Wenham, *Psalms as Torah*, 2012, s. 7.

a ponouknout jej k uvážení mnohosti jejích podob⁴¹ pojala ve své práci *Biblical Morality: Moral Perspectives in Old Testament Narratives* také Mary E. Mills.

Tyler Atkinson se svou snahou zachytit Kazatelův mravoučný hlas k úsilí Wenhama a Millsové přidává a napomáhá ozřejmit další slepé místo biblického etického myšlení.

1.2 Teologická etika

„I řekl Hospodin Bůh: ‚Teď je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé. Nepřipustím, aby vztáhl ruku po stromu života, jedl a byl živ navěky.‘ Proto jej Hospodin Bůh vyhnal ze zahrady v Edenu, aby obdělával zemi, z níž byl vzat“ (Dt 3,22n).

Stejně jako v případě biblistiky bude nás i u teologické etiky především zajímat, jestli a případně jak badatelé na tomto poli pracují s knihou Kazatel a sapienciální literaturou obecně. S vědomím kritiky Briana Brocka, totiž že se většina studií v oboru zabývá spíše přípravnými metodologickými úvahami než vlastní exegetickou prací,⁴² zohledníme i autory, již se zabývají otázkou, jak by mělo být s Písmem v eticko-teologické práci zacházeno, avšak do vlastního pojetí křesťanské etiky⁴³ se nepouštějí.

Není to však metodologie, jež činní etiku křesťanskou, nýbrž přesvědčení, jehož základní výraz tkví v Písmu.⁴⁴ Tak je to alespoň podle jednoho z nejneprodnějších a nejvýznamnějších⁴⁵ badatelů na poli současné teologické etiky, Stanleyho Hauerwase, jenž ve své úvaze o povaze teologické etiky podtrhuje ještě jednu pro nás významnou skutečnost: o teologické etice nelze mluvit bez určité praxe. Křesťanská etika, pokud je vůbec rozumově uchopitelnou disciplínou, je vždy závislá na konkrétním společenství, jež stanovuje, jaké skutky jsou zakázány a jaké podporovány. To znamená, že křesťanská etika nemůže být nikdy čistou abstraktní disciplínou. Je vždy

⁴¹ Mills, *Biblical Morality*, 2001, s. vii.

⁴² V devadesátých letech popisuje Jeffrey Siker situaci následovně: „Zatímco mnoho publikovaných knih a článků popisuje, jak by teologická etika Bibli měla použít, jen velmi málo prací se věnuje tomu, jak ji doposavad využívala [...]“ (Scripture and Ethics, 1997, s. 3). Deset let poté (Brock, *Singing the Ethos*, 2007, s. xv.) se tedy situace zdá být stejná a hlavní diskutovanou otázkou zůstává i nadále metoda, tedy jak Písmo při teologicko-etickém uvažování uchopit.

⁴³ V této práci chápeme pojmy teologická etika a křesťanská etika jako synonyma na rozdíl od protestantského etika Paula Lehmana, jenž mluví i o teologické etice nekřesťanských tradic (Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, 1963, s. 25).

⁴⁴ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 1984, zejména s. 10–16 a 64–70.

⁴⁵ Siker, *Scripture and Ethics*, 1997, s. 97 a pozn. 1 na s. 237.

formou reflexe ve službě určitého společenství, z jehož přesvědčení a víry svou povahu odvozuje.⁴⁶

V této souvislosti pak už nepřekvapí Atkinsonův postřeh, že tam, kde etici sahají po Písmu, vybírají především pasáže jednoznačně mravoučného charakteru a obtížnějším oddílům se vyhýbají.⁴⁷ Povzdech Birch a Rasmussena z konce sedmdesátých let podle něj ani dnes neztrácí nic ze své platnosti:

„Navzdory všeobecné shodě, že Bible je pro církve v etických otázkách důležitým zdrojem, je faktem, že v praxi je její role často nevýznamná. Křesťanští etici často přiznají Bibli v kapitole o biblických základech, nicméně v rámci následujících diskusí je pak její vliv slabý. Bibličtí učenci, již se zabývají textovými, historickými a literárními otázkami, často prokazují jen malý zájem o to, jak by biblické materiály mohly být uplatněny jako zdroje v životě komunit, jež tyto texty stále považují za Písmo. Zdá se být ironické, že v době, kdy kritické zkoumání objasnilo tak mnoho v našem chápání Písma, se Bible ve skutečnosti zdá být méně dostupná jako zdroj křesťanského morálního života než v předchozích generacích.“⁴⁸

Když Birch a Rasmussen vypočítávají při teologicko-etickém uvažování často pomíjené jakkoliv klíčové aspekty Písma, hned jako první jmenují přehlížení „nesmírné rozmanitosti biblické literatury“, což vede k tomu, že „aplikace Bible na etické problémy se často omezuje pouze na ty pasáže, jež se etickými otázkami zabývají explicitně“.⁴⁹ A ačkoliv se od vydání jejich knihy některým dříve zanedbávaným biblickým textům dostalo pozornosti více, teologická etika v práci s texty, jež formálně nepatří do narativního žánru nebo se explicitně nezabývají tématem smlouvy, stále selhává.⁵⁰

Vyrovnění se s touto výtkou se však ukazuje jako nanejvýš náročné. Vhodným příkladem může být v tomto smyslu práce *The Use of the Bible in Christian Ethics: A Constructive Essay* z počátku osmdesátých let, v níž se

⁴⁶ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 1984, s. 54.

⁴⁷ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 9.

⁴⁸ Birch a Rasmussen, *Bible & Ethics*, 1989 (1. vyd. 1973), s. 159.

⁴⁹ Birch a Rasmussen, *Bible & Ethics*, 1989, s. 161. Dalšími prohrěšky, jež Birch a Rasmussen vyjmenovávají, jsou opomíjení kontextu citovaných pasáží (s. 163n) a přehlížení skutečnosti, že otázky etické jsou v Písmu odvislé od otázky po identitě, a tedy že otázku „co máme dělat?“ je potřeba předejít otázkou „kdo jsme, či dokonce kým máme být?“, neboť odpovíme-li „jsme lidem Božím“, odpověď na druhou otázku je nasnadě: „máme plnit vůli Boží“ (s. 165n).

⁵⁰ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 10.

Thomas W. Ogletree snažil na Birchovu a Rasmussenovu práci vysloveně navázat. A dodal přitom, že „*tam, kde se má práce liší [roz. od Bircha a Rasmussena], je to zejména proto, že jsem se pustil do více důkladného průzkumu mravního života a zašel u hlavních vláken biblické tradice do většího detailu*“.⁵¹

Pokud Ogletree ve své poznámce narážel na přílišnou obecnost Birchovy a Rasmussenovy práce, je potřeba dát mu v tomto zapravdu, neboť na jejich *Bible & Ethics* lze uplatnit Brockovu kritiku beze zbytku. Ovšem tím, že jde do většího detailu u „*hlavních vláken biblické tradice*“, což u něj znamená identifikování mravoučných vzorců z Pentateuchu a vybraných prorockých spisů,⁵² dopouští se v podstatě stejně problematického postupu jako Wright a Kaiser.

Velmi přínosnou knihou zkoumající vztah Písma a křesťanské etiky je studie Jeffreyho S. Sikerse, *Scripture and Ethics: Twentieth-century Portraits*, díky níž můžeme nahlédnout do eticko-teologické dílny osmi předních morálních teologů dvacátého století, jimiž jsou Reinhold Niebuhr, H. Richard Niebuhr, Bernard Häring, Paul Ramsey, Stanley Hauerwas, Gustavo Gutiérrez, James Cone a Rosemary Radford Ruether.⁵³

Sikers bere díla jednoho jmenovaného morálního teologa za druhým a zkoumá, jak je v nich s Písmem zacházeno a jak je využíváno. Pro tento účel formuloval pět otázek, jimiž jednotlivé práce prověřuje. První zkušební otázka zní:

„[...] jaké biblické texty jsou použity? Tato otázka se mi zdá být tím nejzřejmějším výchozím bodem a přece doposud překvapivě téměř nikdy nepoložená. [...] Při konstruktivním využití Bible každý teolog/etik nutně vybírá, jaké části vyzdvihne oproti ostatním. Teologové zacházejí s pracovními biblickými kánony se specifickými konturami z rozličných důvodů. Mým prvním úkolem je identifikovat podobu pracovního kánonu pro každého morálního teologa probíraného v této knize.“⁵⁴

Projdeme-li si starozákonní část těchto „pracovních kánonů“, zjistíme, že Reinhold Niebuhr preferuje proroky, zvláště Izajáše a Ámose, a žalmy a s výjimkou prvních tří kapitol knihy Genesis vůbec nepracuje

⁵¹ Ogletree, *The Use of the Bible*, 1983, pozn. 15 na s. 14.

⁵² Ogletree, *The Use of the Bible*, 1983, s. 47.

⁵³ Mezi další významné morální teology dvacátého století, u nichž by podobný průzkum jejich díla mohl být přínosný, patří podle Sikerse například Walter Rauschenbush, James Gustafson, John Howard Yoder, Charles Curran, Beverly Harrison a mnozí další.

⁵⁴ Siker, *Scripture and Ethics*, 1997, s. 3. Druhá otázka zní: „*Jak autor Písmo používá?*“; třetí: „*Jak je představena autorita Písma?*“; čtvrtá: „*Jaká metoda výkladu se v práci používá?*“ a pátá: „*Jaký je vztah mezi Písmem a křesťanskou etikou?*“ (Siker, *Scripture and Ethics*, 1997, s. 3n).

s Pentateuchem; Häring se primárně soustředí na příběh o stvoření (Gn 1–3), teofanii a normativní materiál z knihy Exodus, Přísloví, Sírachovce a čtyři písně o Božím služebníkovi z druhého Izajáše; Ramsey pracuje nejvíce s knihou Genesis, Izajášem, Jeremjášem, Deuteronomií a žalmi; Hauerwas cituje především z Pentateuchu, Izajáše a žalmů; Gutiérrez odkazuje, kromě různých pasáží pojednávajících o chudobě, na Izajáše, žalmy, knihu Exodus a příběh o stvoření (Gn 1–3); Cone pracuje nejvíce s Izajášem, knihou Exodus, žalmy a knihou Job; a u Rosemary Radford Ruether jsou to především první tři kapitoly knihy Genesis, Leviticus 25, Izajáš a Ámos, Přísloví a Kniha Moudrosti. U H. Richarda Niebuha je situace o něco složitější, neboť citoval ze Starého zákona jen zřídka, a to především z paměti a často bez příslušného biblického odkazu. Podle Sikerse by to mohlo naznačovat, že odkazoval pouze na oblíbené pasáže, jež dobře znal.⁵⁵

Z uvedeného je zřejmé, že ačkoliv se texty, na něž se morální teologové zaměřují, různí, kniha Kazatel nebyla využita jako zdrojový materiál ani v jednom případě. Atkinson se takovému opomíjení knihy diví především tam, kde se autoři rozhodli čerpat z biblických výpravných textů. Například Hauerwas, jenž svým výrazným důrazem na narativní materiál ovlivnil Waldemara Janzena, knize Kazatel nevěnoval žádnou pozornost, přestože narativní rámec knihy byl vyzdvižen již v druhé půlce sedmdesátých let.⁵⁶

⁵⁵ Siker, *Scripture and Ethics*, 1997, s. 10, 26, 60, 81n, 98, 128, 150. Byť je škoda, že Atkinson neměl při práci na své knize Sikersovu *Scripture and Ethics* při ruce, na jeho závěrech stran teologické etiky by opak nic nezměnil.

⁵⁶ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 11 a pozn. 41 a 42 na téže straně.

2. Důvody přehlížení knihy

„Ta kniha je k pochopení obtížná“
(Ogden, 2007, s. 11).

Citovanou zkušenost australského starozákonníka⁵⁷ můžeme číst jako výstižné shrnutí důvodů, pro něž se badatelé na poli starozákonní etiky knize Kazatel doposud spíše vyhýbali. Formální komplexnost textu brání jeho ucelenějšímu uchopení a znesnadňuje tak zachycení jeho případné mravoučné pozice. Obtíže s interpretací Kazatelových teologických důrazů a jeho vztahu ke zbytku sapienciální literatury jsou pak nasnadě. Atkinson se ve své práci rozhodl dosavadních těžkostí využít, přičemž vyšel z předpokladu, že bližší průzkum příčin dosavadního malého zájmu o Kazatele při eticko-teologickém uvažování odhalí zlomová místa, jež mu poslouží jako příhodné orientační body při dalším postupu.⁵⁸

2.1 Těžkosti formální

Zatímco někteří autoři považují Kazatele za koherentní, byť obtížný text, druzí dospívají k závěru, že obsahuje velké množství navzájem nesouvisejících sdělení a výroků ve formě rozličných literárních žánrů.⁵⁹ Jedna z možností, jak lze knihu v takovém případě číst, je přistupovat k ní jako k řecké *diatribé*. Pokud se k takovému čtení rozhodneme, problém s teologickým uchopením knihy se nabízí. Náš výklad bude nutně určen naším rozhodnutím, zda určité prohlášení vložíme do úst pošetilému účastníku rozhovoru, nebo jej budeme považovat za tvrzení samotného autora.

Atkinson tento příklad ilustruje na Bonaventurově a Lutherově výkladu pasáží s motivem *carpe diem* (např. Kaz 2,24–26; 5,17n; 9,7n; 11,7–10). Bonaventura je vkládá do úst pošetilci a může tak svým výkladem prosazovat mnišský způsob života, jenž Luther naopak kritizuje, a to pomocí výkladu stejných pasáží, jež však čte pozitivně jako normativy pro křesťanskou ekonomicko-politickou mravouku.⁶⁰

⁵⁷ Graham S. Ogden, biblista ve službách United Bible Societies, strávil s knihou Kazatel již více než tři desetiletí. Vedle citovaného výkladu, jenž byl poprvé publikován v roce 1987, publikoval v roce 1997 s Lynellem Zogboem *A Handbook on Ecclesiastes* a také celou řadu článků: *JBL*, 98/1979, s. 339–350; *VT*, 34/1984, s. 27–38; *VT*, 34/1984, s. 446–453; *JSOT*, 34/1986, s. 91–92.

⁵⁸ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 11.

⁵⁹ Pro přehled viz Čapek, *Kazatel*, 2016, s. 31–34 a 42–47.

⁶⁰ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 12.

Nebere-li tedy eticko-teologický výklad knihy Kazatel na zřetel formální komplexnost textu, nutně upadne do značně zjednodušujících interpretací Kazatelových morálních postojů, jimž se text svou přirozeností vzpírá.

2.2 Těžkosti teologické

Teologické důvody, pro něž kniha Kazatel zůstávala doposud stranou úvah o starozákonní etice, souvisí podle Atkinsona s vnímáním jejího vztahu ke zbytku mudroslovného korpusu na straně jedné, a úlohou biblické mudroslovné literatury při obnovení teologického zájmu o starozákonní učení o stvoření na straně druhé. Proto se před průzkumem teologických důrazů samotné knihy Kazatel Atkinson rozhodne podívat na zájem biblických teologů o sapienciální literaturu obecně, k čemuž mu jako průvodce slouží článek Waltera Brueggemanna *The Loss and Recovery of Creation in Old Testament Theology*.⁶¹

2.2.1 Mudrosloví a učení o stvoření

Zlomovým momentem je v tomto kontextu vydání von Radovy knihy *Wisdom in Israel*, jež ohlásila, respektive potvrdila změnu v hodnocení významu starozákonního učení o stvoření a zároveň dokládá zvýšení zájmu o mudroslovnou literaturu. Von Rad v této studii vážně přehodnotil svůj dřívější pohled na starozákonní učení o stvoření, čímž mimo jiné reagoval na kritiku Clause Westermanna a Franka M. Crosse, kteří začali problematizovat jeho model „víra versus náboženství“ inspirovaný polemikou Karla Bartha s národními socialisty, kteří využívali učení o stvoření k potvrzení platnosti jejich koncepce společenského řádu.⁶²

Westermann stejně jako von Rad umístil učení o stvoření na samotný okraj starozákonní teologie, nicméně na rozdíl od něj neopomněl ve svém konceptu zohlednit rozhodující roli, již toto učení ve víře starého Izraele hrálo. A tak zatímco von Rad sice ubránil božské proti přirozenému – víru Izraele (křesťanů) proti náboženství Kanaánu (národních socialistů) –, ale zůstal s pojetím oproštěného od lidského utrpení, rození a umírání, kde na Boží působení ve všedním životě padá stín, Westermann předložil koncept, v němž jsou „[...] Boží jednání pro jeho lid a Boží jednání v dějinách úzce

⁶¹ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 13.

⁶² Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 14n.

spjaty“,⁶³ přičemž stvoření a dějiny zůstávají i nadále v napětí, avšak v napětí společném: „Boží jednání při stvoření a jeho jednání v dějinách se ve Starém zákoně k sobě vzájemně vztahují, jedno není bez druhého [...]. Stvoření a dějiny mají stejný původ a míří ke stejnému cíli.“⁶⁴ A co je pro nás obzvlášť důležité, Westermann byl hotov „vzít v potaz všechny starozákonní texty včetně těch, co do převládajícího konstruktů nezapadají“.⁶⁵

Když poté von Rad předložil svou *Wisdom in Israel*, nebylo již pochyb, že mudroslovná literatura je pro uchopení starozákonního učení o stvoření neopomenutelným zdrojem, jak již téměř o deset let dříve upozorňoval Walther Zimmerli: „Mudrosloví nepochybně uvažuje v rámci teologie stvoření.“⁶⁶ Uchopila-li se však tato premisa příliš pevně, přivedla své zastánce namísto k tajemné dílně stvoření jen k dalšímu extrému, jak tomu bylo v případě Klause Kocha a Hanse Heinricha Schmida, jenž Kochův mechanický princip skutku a následku dovedl na samou hranici myslitelného.⁶⁷

Podle Kocha představuje mudroslovná literatura světa běh, kde je skutek a následek součástí jedné skutečnosti, respektive kde je dobrý skutek spojen s dobrým následkem a špatný skutek se špatným následkem, přičemž Boží intervence není nutná, neboť od stvoření, kdy Bůh tento mechanismus nastavil, mu stačí svůj strojek reality pouze pozorovat. Schmidt pak v tomto kontextu přirovnal hebrejskou מִשְׁפָּט (spravedlnost) k Egyptské *ma'at* a za úkol – nyní již internacionálního – mudrosloví prohlásil tento spravedlivý řád světa popisovat a svědčit o něm, čímž umožnil mezi mudrosloví a teologii stvoření položit rovnítko.⁶⁸

Ačkoliv je Kochova pozice už jen pro jeho opomíjení „biblického důrazu na Boží odpověď na lidské jednání (např. Gn 18,16–33; Dt 4,3n; 5,9–11...)“⁶⁹ neudržitelná, z mnoha výroků v knize Přísloví (ale i jinde, např. Ž 7,15–18) lze vskutku k podobnému mechanickému pojetí dojít. A pokud bychom tímto způsobem Přísloví skutečně četli, musel by Kazatel (společně s Jobem) svědčit o narušení takového řádu, přičemž by pak jako reprezentant

⁶³ Westermann, Claus. Creation and History in the Old Testament, in: Vajta, Vilmos (ed.), *The Gospel and Human Destiny*. Minneapolis: Augsburg, 1971, s. 32. Citováno dle Brueggemann, *TT*, 53/1996, s. 180.

⁶⁴ Westermann, Creation and History, 1982, s. 24, 34. Citováno dle Brueggemann, *TT*, 53/1996, s. 180.

⁶⁵ Brueggemann, *TT*, 53/1996, s. 180.

⁶⁶ Zimmerli, Walther. The Place and the Limits of the Wisdom in the Framework of Old Testament Theology. *SJT*. 17/1964, s. 148. Citováno dle Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 15.

⁶⁷ Murphy, *The Tree of Life*, 1996, s. 117.

⁶⁸ Murphy, *The Tree of Life*, 1996, s. 116n.

⁶⁹ Murphy, *The Tree of Life*, 1996, s. 117.

krize biblické moudrosti mohl k pozitivním etickým východiskům ukazovat jen stěží.⁷⁰

Jak ale Atkinson připomíná, podobné čtení knihy Přísloví není jediné možné.⁷¹ Literární a kanonická kritika přinesla nejen nový pohled na vztahy mezi mudroslovnými knihami, ale zároveň umožnila vidět v jiném světle i mechanismus odplaty, respektive odměny, v knize Přísloví.⁷² Například Raymond C. Van Leeuwen na analýze tématu bohatství a chudoby v knize Přísloví ukazuje, že „*Přísloví k tomuto tématu [roz. bohatství a chudoby] předkládají systematické kontradikce*“ a že „*tyto kontradikce ztělesňují základní napětí ve struktuře Jahvistické víry a anticipují problematiku knih Job a Kazatel*“.⁷³ Jinými slovy, Van Leeuwenův přístup umožňuje rozumět knize Přísloví jako části širšího eticko-teologického konceptu starozákonního mudrosloví⁷⁴, v jehož kontextu lze vykládat i její jednotlivé výroky méně mechanicky, než dovoluje Kochovo pojetí.

2.2.2 Kazatel a věci poslední

Díváme-li se společně s Van Leeuwenem díky kanonické kritice na knihu Přísloví v její skutečné přirozenosti, jde-li vskutku o s ostatními mudroslovnými knihami organicky provázanou sbírku, jež se přímočarému mechanistickému pojetí přičí, pak není důvod považovat Kazatele⁷⁵ za úchylku či krizi v rámci starozákonního mudrosloví a odmítat jej jako významný zdroj starozákonní mravouky. Aby se Atkinson z tohoto pramene etického učení mohl napít co nejnotněji, využije dosavadní práce, již odvedli morální teolog Oliver O'Donovan a starozákoník Craig Bartholomew, a navrhnou rozšířit jejich interpretační přístup o další významný prvek, jenž mu pomůže odkrýt doposud nepřístupný etický matriál.

Pro O'Donovana je Kazatel především badatelem na poli lidského poznání, jenž zkoumá jeho možnosti a limity:⁷⁶

„Jakmile jsem si předsevzal poznat moudrost, viděl jsem, co je na zemi lopoty; ve dne ani v noci člověk neokusí spánku. Spatřil jsem

⁷⁰ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 14n.

⁷¹ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 17.

⁷² Viz Bartholomew, *A God for Life*, 2002, s. 48. Vyváženější pohled na Stvořitelem přednastavený řád a přímou Boží intervencí nabízí už von Radova *Wisdom in Israel*.

⁷³ Van Leeuwen, *HS*, 33/1992, s. 25.

⁷⁴ Jak kniha Kazatel vyznívá v dialogu s texty a kontexty za hranicemi starozákonního kánonu zkoumá Čapek, *TREF*, 22/2016, s. 1–12.

⁷⁵ Např. Kaz 8,14: „*Jsou spravedliví, které jako by poznamenalo dílo svévolníků, a jsou svévolníci, které jako by poznamenalo dílo spravedlivých.*“

⁷⁶ O'Donovan, *Resurrection and Order*, 1994, 79.

těž, že veškeré dílo Boží, dílo, které se pod sluncem koná, není člověk schopen postihnout; ať se při tom hledání pachtí sebevíc, všechno nepostihne. Ani moudrý, řekne-li, že zná to či ono, není schopen všechno postihnout“ (Kaz 8,16n).

Bartholomew tuto jeho roli uzná a uvede ji do kontextu zbytku mudroslovné literatury, respektive do kontextu knihy Přísloví, jež představuje řád nastavený během stvoření: „Kazatel je o poznání tohoto řádu a obzvláště pak o pomýlených cestách, jež k tomuto poznání vedou.“⁷⁷ Kazatel tak není v rámci starozákonního mudrosloví herezí, nýbrž záznamem jejího vývoje, neboť Kazatelovo bloudění končí rezignací na autonomní výpravy a uznáním nezbytnosti Stvořitelových průvodcovských služeb (Kaz 12,13), tedy základní premisy knihy Přísloví.⁷⁸

Atkinson uvedení Kazatele do kontextu učení o stvoření a s ním spojených etických konsekvencí vítá, avšak je přesvědčen, že pro získání hutnějšího etického materiálu je potřeba k O'Donovanovu a Bartholomewovu epistemologickému hledisku přidat ještě zřetel eschatologický.⁷⁹ Epistemologická linka totiž sice Bartholomewovi umožňuje tvrdit, že mudrosloví skrze řád a etiku založenou při stvoření, o níž kniha Přísloví mluví a již Kazatel na konci své cesty nalézá, respektive poznává (!), ukazuje k O'Donovanově představě o vzkříšení jakožto potvrzení stvoření,⁸⁰ avšak jediným mravoučným poselstvím Kazatele pak zůstává pouhé odkázání ke knize Přísloví.

O'Donovan ani Bartholomew eschatologický aspekt knihy Kazatel nepopírají (např.: „*Veškeré dílo Bůh postaví před soud, i vše, co je utajeno, ať dobré či zlé*“ [Kaz 12,14].), ale zároveň jim čistě epistemologický pohled nedovoluje z knihy Kazatel dostat více než prosté přitakání knize Přísloví, jež sama o sobě neumožňuje Van Leeuwenovo čtení a bez přispění zvenčí (Kazatel, Job, případně celý kánon) nabízí jen Kochem formulovaný mechanický princip. V takovém rozvržení však teologický zájem směrem k eschatonu upadá, neboť Bůh od momentu stvoření a všeho nastavení nevystupuje ze své seřizovačské role a pouze dohlíží, aby strojek reality běžel, jak má.

Atkinson se domnívá, že takto eschatologicky chudá Kazatelova výpověď je výsledkem toho, jak O'Donovan, Bartholomew, ale například

⁷⁷ Bartholomew, *A Time for War*, 2002, s. 94, pozn. 19.

⁷⁸ Bartholomew, *A God for Life*, 2002, s. 51–54. Ke vztahu problematiky vnímání a teologie stvoření v knize Kazatel viz Čapek, *TREF*, 20/2014, s. 147–157.

⁷⁹ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 19.

⁸⁰ Atkinson zde odkazuje na Bartholomew, *A Time for War*, 2002, s. 91–96 a O'Donovan, *Resurrection and Order*, 1994, 76.

i William Brown vykládají třetí kapitolu a jak rozumí Kazatelovu pojetí času.⁸¹ Podle O'Donovana:

„Kazatel nevnímá význam dějin. [Pro něj] se jedná o pouhou sérii kontradikcí a zvrátů, jak dokládá slavná pasáž o ‚čase‘ (Kaz 3,1–8),“ což mu ve výsledku „[...] nedovoluje nahlédnutí celku kosmu a jeho dějin, k jejichž pochopení se může přiblížit pouze zevnitř“.⁸²

Bartholomewův Kazatel rovněž „ignoruje lineární představu dějin, jež Starý zákon předkládá“⁸³ a výklad Brownův nevyznívá jinak:

„Kazatel není idealista optimisticky volající z času míru a oslav, jež můžou vymazat méně žádoucí dimenze lidské existence. Mudrc spíše klidně zaznamenává, že jakýkoliv pohyb v určitém směru je v náležitém čase následován shodnou i protikladnou odezvou. Jestli kosmos pracuje jako hodinový strojek, neosobně a repetitivně, pak je chronos jeho kyvadlem ve výšce držené Bohem.“⁸⁴

Interpretační přešlap, jehož se všichni tři podle Atkinsona dopouštějí, tví v tom, že u Kazatele předpokládají absenci jakéhokoliv dějinného vývoje, čímž v podstatě neponechávají sebemenší prostor pro možný Boží zásah. „Pokud pod sluncem není nic nového (Kaz 1,9), pak není důvod ani od Boha čekat, že ve fádni realitě provede cokoliv dalšího [...]“⁸⁵ Pocit absurdity, jenž Kazatele přepadá, když v takovém světě nalézá sám sebe jednajícího, je pak nasnadě.

Atkinson však takto jednoznačný výklad⁸⁶ zpochybňuje, neboť považuje za podstatné, že zatímco přídatné jméno $\psi\eta\eta$ (nový) ve verši 1,9 uvozuje záporka $\eta\aleph$, tedy původně podstatné jméno znamenající „neexistenci“, předchází v následujícím verši 1,10 adverbium ψ , tedy původně podstatné jméno znamenající „existenci“. Podle Atkinsona tak Kazatel ve

⁸¹ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 19.

⁸² O'Donovan, *Resurrection and Order*, 1994, s. 80.

⁸³ Bartholomew, Craig. *Ecclesiastes*. Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms. Grand Rapids: Baker Academic, 2009, s. 170. Citováno dle Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 20.

⁸⁴ Brown, William P. *Ecclesiastes*. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville: John Knox Press, 2000, s. 174. Citováno dle Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 21.

⁸⁵ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 21.

⁸⁶ Pro uvedení do problematiky výkladu veršů 1,9 a 1,10 a cyklického vnímání času viz Čapek, *Kazatel*, 2016, s. 69–71.

verši 1,9 vskutku konstatuje nemožnost člověka učinit cokoliv nového, nicméně hned v následujícím verši po tomto novém volá, přičemž zbytku knihy rozumí Atkinson jako vyprávění o pátrání po tomto novém, o jehož nalezení nás zpravuje třetí kapitola.

Aby tedy Atkinson mohl vedle epistemologického hlediska spojeného s tématem stvoření vytěžit také zřetel eschatologický, rozhodne se otevřít otázku času a zpochybnit cyklický výklad třetí kapitoly, respektive tzv. „katalogu časů“, básni, jež třetí kapitolu uvádí (Kaz 3,2–8).⁸⁷

⁸⁷ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 21.

3. Šest námětů k etickým úvahám

„Já, Kazatel, jsem byl králem nad Izraelem v Jeruzalémě. Předsevzal jsem si, že moudře propátrám a prozkoumám vše, co se pod nebem děje“ (Kaz 1,12n).

Aby mohl Atkinson ukázat na místa, jež kritický výzkum doposud přehlíží nebo si s nimi starozákonníci a morální teologové prozatím nevědí jednoduše rady, shrnuje dosavadní pro eticko-teologické úvahy relevantní poznatky v šesti následujících tématech: postava krále Šalomouna a její význam pro výklad; význam pojmu *hevel* (הבל); proces Kazatelovy percepce a jeho epistemologie; Kazatelův postoj vůči ekonomice, politice a kultu; jeho pojetí času; otázky spojené s pasážemi s motivem *carpe diem*. Následně obrátí Atkinson svou pozornost ke komentářům svatého Bonaventury a Martina Luthera – jež čte perspektivou, již Paul Ricoeur nazývá „second naïveté“ –, s jejichž pomocí doufá k představeným problémům najít možná řešení.

3.1 Postava krále Šalomouna

Pokud jde o autorství knihy Kazatel nebo alespoň její části, zastává většina současných badatelů názor, že měl-li by to být autor jediný, půjde s největší pravděpodobností o vzdělaného židovského muže středního věku nebo staršího člověka z řad jeruzalémské, případně alexandrijské aristokracie. Někteří mluví o učiteli mudrosloví z prostředí blízkého chrámu nebo o filozofovi, či dokonce o skeptikovi.⁸⁸

Atkinson v tomto ohledu nijak nevybočuje, přesto se však musí ptát, zda mu nemůže být v jeho snaze knize Kazatel porozumět Šalomounova maska,⁸⁹ za níž se Kazatel skrývá, přeci jen v něčem nápomocná. Aby postavu krále Šalomouna poznal lépe, obrací svou pozornost podobně jako jiní vykladači ke Knihám královským a Knihám letopisů, kde se mu odhaluje Šalomoun zmítán mezi svou moudrostí a pošetilostí. Moudrostí a politickou prozíravostí, s jejichž pomocí buduje dům Boží, a pošetilostí, jež ho přiměje při stavbě využít práci otroků, jejichž síly použije i při stavbě posvátných návrší cizím bohům.

⁸⁸ Čapek, *Kazatel*, 2016, s. 24.

⁸⁹ Termín Atkinson přejímá od Williama P. Browna (*Ecclesiastes*. Louisville: John Knox Press, 2000).

Přijmeme-li pak v tomto kontextu královskou travestii⁹⁰ prvních dvou kapitol knihy Kazatel vážně, ocitneme se před otázkou, na jakého Šalomouna text naráží. Máme si představit nanejvýš moudrého krále, nebo raději pošetilce, či snad nějakou kombinaci obou? Podle Atkinsona je odpověď na tuto otázku důležitá pro určení teologicko-etické zprávy knihy, neboť pomůže nejen při zachycení celkového tónu knihy, ale také při rozpoznávání jednotlivých řečových aktů jejích konkrétních částí. Kaje se Šalomoun z jeho nemoudrých skutků, nebo snad oslavuje všední existenci?⁹¹

Vedle charakteristiky postavy krále Šalomouna je při určení celkového vyznění knihy podstatná interpretace pojmu *hevel* (הבל), jenž vyjadřuje ústřední téma knihy.

3.2 Pojem *hevel*

Určení významu pojmu *hevel* (הבל) a jeho dopad pro exegezi dominuje ve výkladech knihy Kazatel po staletí.⁹² Jeho překlady se různí a pohybují se od existencialismem obtížená *absurdity* (Fox, 1999 a Michel, 1989) přes *marnost* (Lohfink, 1993) až po lehké *vanutí větru* (Schwienhorst-Schönberger, 2011).⁹³

Aby se Atkinson vyhnul tomu, že mu zvolený překlad nabídne pouze jeden směr výkladu (např. slova jako marnost nebo absurdita v podstatě vylučují jinou než negativní interpretaci), přikloní se k překladu Roberta Altera (2010), jenž navrhuje překládat hebrejské *hevel* (הבל) jako *vánek* (angl. *mere breath*). Ten lze díky jeho mnohoznačnosti použít jednotně v celém textu a neuzavřít si přitom možnost vyložit jej na různých místech odlišně. V závislosti na kontextu a předmětu reference tak může *vánek* vypovídat o Kazatelově pesimismu, nebo naopak radosti.

Teologický význam tohoto kroku se projeví v učení o stvoření, čímž má Atkinson na mysli verše 1,2 a 12,8:

(Kaz 1,2; BHS): הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל.

(Kaz 12,8; BHS): הבל הבלים אמר הקהלת הכל הבל.

Pokud by se *hevel* (הבל) vztahoval na *všechno* (הכל) ve smyslu celého stvoření a jednalo by se nutně o negativní výpověď, jaký soud by to pak Kazatel nad stvořením vynášel? Ale pokud *hevel* (הבל) negativní význam nutně nepředpokládá, nemusí pak halit do černé hned veškeré stvoření, nýbrž

⁹⁰ Čapek, *Kazatel*, 2016, s. 58.

⁹¹ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 49–52.

⁹² K dějinám výkladu viz Čapek, *Kazatel*, 2016, s. 31–47.

⁹³ Čapek, *Kazatel*, 2016, s. 62.

pouze vyjadřovat jeho nepředvídatelnost. Jinými slovy, pokud je stvoření jako *vánek*, může se snadno navrátit do nicoty, odkud vzešlo, „s výjimkou panující a přetrvávající práce Kazatelova záhadného Boha“.⁹⁴

Je tedy namístě se ptát, jak Kazatel tento mnohoznačný termín používá a co to vypovídá o jeho chápání reality. Jak Kazatel vnímá a poznává?

3.3 Percepce a epistemologie

Atkinson v tomto bodě připomíná tvrzení Michaela Foxe, podle něhož „otázka epistemologie patří mezi hlavní témata knihy [Kazatel], a v jistém smyslu představuje téma ústřední“.⁹⁵ Velké zaujetí Kazatelovou epistemologií je vedle jiného vyvoláno četností, s jakou se v textu objevují slova spojená s vnímáním a reflexí vnímaného.

Ze všeho nejvíce poznává Kazatel svět kolem sebe tím, že se dívá. Kořen ראה (ראה – spatřil, [u]viděl) se v textu objevuje třiačtyřicetkrát, čímž se stává četnějším lexémem než *hevel* (הבל). V první osobě singuláru perfekta qalu (ראית) často uvozuje vyprávění o nějaké Kazatelově zkušenosti a opakuje se tak, aby odlišilo jednu sdělovanou zkušenost od druhé (např. Kaz 3,10 a 3,16). Jinde je nová zkušenost ohlašována ještě důrazněji tím, že sloveso ראה ve tvaru vázaného infinitivu s předložkou ל (לראות) nebo v první osobě singuláru imperfekta consecutiva qalu (ואראה) předchází sloveso פנה (פנה – obrátil se) nebo שוב (שב – obrátil se).⁹⁶

Poté, co se oči nasytí, zaměstná Kazatel své srdce (לב), jež je v bibli, respektive po celém Předním východě spojováno nejen s emocionalitou, ale také s rozumem. Jde tedy o orgán zodpovědný za porozumění a rozhodování. „Ve verších 1,12 – 2,26 zmiňuje [Kazatel] své srdce dvanáctkrát [...]. Mluví o něm tak často [...], neboť přemítá o procesu vnímání a objevování, v němž má srdce ústřední úlohu.“⁹⁷ Produkty jeho aktivit pak ohlašují verbální i nominální formy kořene ידע (ידע – poznal, věděl).⁹⁸

Celý proces pak kulminuje mluvením, rozhovorem se sebou samým, jež je vyjádřen vazbou דברתי אני עם-לבי (ČEP: rozmlouval jsem se svým srdcem).⁹⁹ Atkinson vedle kořene דבר (דבר – [pro]mluvil) uvádí ještě kořen

⁹⁴ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 55.

⁹⁵ Fox, Michael V. *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1999, s. 71. Citováno dle Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 56. K tématu percepce

⁹⁶ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 53n.

⁹⁷ Fox, *A Time to Tear*, 1999, s. 78. Citováno dle Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 58.

⁹⁸ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 57n. Čapek v této souvislosti připomíná ještě jeden klíčový pojem, kterým je חכמה (moudrost) (*Kazatel*, 2016, s. 57).

⁹⁹ Čapek, *Kazatel*, 2016, s. 79.

אמר (אמר – řekl, pravil), jenž však – byť se v některých případech jeví jako s kořenem דבר volně zaměnitelný – není naplněn stejně podstatným teologickým obsahem.¹⁰⁰

Kazatel tedy pozoruje, rozvažuje a vydává svědectví. A to vše v nesmírném rozsahu.¹⁰¹ V kontextu mudroslovné literatury je však tato ryze autonomní metoda výstředností. Moudrost, po níž Kazatel pátrá svým zrakem, druzí hledají v tradici. Kazatel se dívá, ostatní se učí. Někteří badatelé vidí v této Kazatelově úchylce hlubokou krizi uvnitř mudroslovné literatury. Jiní však zvažují možnost, že je zde zachycen určitý vývoj biblického mudrosloví, a že z místa, do něhož Kazatel ústí, kniha Přísloví vyvěrá, tedy z bázně Boží.

Například Bartholomew čte Kazatele jako příběh o epistemologické konverzi. Kazatel pátrá po řádu stvoření, jenž vyjadřuje kniha Přísloví, nicméně prvně to bere za zcela špatný konec a namísto vyzbrojení se bází Boží sází na vlastní úsilí. Avšak nařízení pamatovat na Stvořitele ve dnech mládí (Kaz 12,1), jakož i vypravěčův imperativ bázně Boží a dodržování Božích přikázání (Kaz 12,13) nasvědčují tomu, že Kazatel dospěl na konci své cesty ke stejnému epistemologickému východisku jako kniha Přísloví.

Bartholomew se s O'Donovanovou pomocí pokouší interpretovat Kazatelův proces poznání tak, aby usnadnil, respektive umožnil křesťanskou etickou reflexi, přičemž vytváří prostor pro celkovou teologicko-epistemologickou harmonizaci Kazatele s knihou Přísloví. To však podle Atkinsona ponechává už jen malý prostor pro podstatnější zapojení Kazatele do úvah o etice mimo otázku po epistemologickém východisku. Jinými slovy, Bartholomew se zajímá o to, jak Kazatel ví, co ví, tedy že se namísto do tradice dívá kolem sebe, ale už se neptá, jak tento Kazatelův způsob vnímání reality ovlivňuje jeho mysl a tělo a život(y) kolem něj. Jestli je v Kazatelově autonomní metodě poznání něco obzvláště zhoubného, co na něj i na ostatní působí škodlivě, pak přece stojí za to se ptát, apeluje Atkinson, jestli Kazatel nenabízí i jinou cestu poznání.¹⁰²

3.4 Kult, ekonomika a politika

Jakkoliv jsou názory na dobu vzniku knihy Kazatel odlišné, většina současného bádání ji pokládá za dílo poexilní. Grimme (1905) vidí v Kazateli někoho z okruhu krále Jójakína (598–597 př. Kr.) a v souvislosti se vznikem knihy tak mluví o době babylónské (6. století př. Kr.). Jiní autoři (Ewald 1837, Ginsburg 1861 a nejnověji Seow 2008) navrhují pro v textu použitá perská

¹⁰⁰ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 58. K teologickému významu דבר viz dále.

¹⁰¹ Fox, *A Time to Tear*, 1999, s. 71.

¹⁰² Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 59n.

slova dobu perskou (6.–4. století př. Kr.), zatímco Rainey (1964) datuje knihu do doby Alexandra Makedonského (356–332 př. Kr).¹⁰³ Atkinson pak ve své knize pracuje s nejčastěji prosazovaným časovým rámcem, jímž je doba helénistická,¹⁰⁴ jež se stejně jako v Kazatelově empirismu promítla i v jeho ekonomických a politických komentářích.¹⁰⁵

Palestina zažívala dramatický socioekonomický vývoj od počátku perské nadvlády, jež nesmazatelně proměnila její sociální tvář. Převážně samozásobitelské zemědělské hospodářství se začalo stále více komercializovat

a lidé měli poprvé co do činění se standardizovaným měnovým systémem usnadňujícím obchod mezi Egyptem a Persií. Zatímco nová tržní ekonomika globálních proporcí zajistila mnoho podnikatelských příležitostí, perská hegemonie se postarala o agresivní daňový systém. V době helénské pak vše ještě zesílilo, přičemž širší populace z ekonomického boomu mohla profitovat jen stěží, neboť ptolemaiovska ekonomická politika generovala systém, kde mohl jeden prosperovat stejně snadno, jako mohli být druzí vykořisťováni.¹⁰⁶

Je tedy oprávněné se domnívat, že když Kazatel „*pohleděl na všechny útisk*“ (Kaz 4,1) v kraji, kde je „*chudý utiskován*“, „*právo a spravedlnost znásilňováno*“ (Kaz 5,7) a kde „*má člověk moc nad člověkem a působí mu zlo*“ (Kaz 8,9), díval se na ekonomicko-politickou realitu Judska v období ptolemaiovske správy. Atkinson si všimá, že ačkoliv se komentátoři, již tento názor sdílejí, zabývají podrobnou interpretací Kazatelova vztahu k této správě, v podstatě se vůbec nezajímají o jeho názory stran etických aspektů života v takovém politickém prostředí.

V případě ekonomiky Atkinson dochází k témuž. Vykladači věnují mnoho prostoru analýzám socioekonomického kontextu, jež vyvolává Kazatelovy úvahy o práci, zemi a penězích, ale už se nesnaží zjistit, zda Kazatel v ekonomickém jazyce, jež používá, neprozrazuje nějaké etické postoje. Také upozorňují na zřídka užití „náboženského“ jazyka, a přesto se nesnaží zjistit, jaký náboženský jazyk byl v daném kontextu přítomen.

Atkinson se proto ve své práci ptá, jaká je vzájemná souvislost mezi kultem, ekonomikou a politikou a jakou etickou vizi pro danou ekonomicko-politickou situaci nabízí Kazatel.

¹⁰³ Čapek, *Kazatel*, 2016, s. 24n.

¹⁰⁴ Přesněji období ptolemaiovske správy provincie Sýrie a Foiníkie (3. století př. Kr.), jejíž součástí bylo i Judsko a Jeruzalém. Pro důvody k takovému datování viz Čapek, *Kazatel*, 2016, s. 25n.

¹⁰⁵ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 60.

¹⁰⁶ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 60. Atkinson se zde opírá o Brown, William P. *Ecclesiastes*. Louisville: John Knox Press, 2000 a Krüger, Thomas. *Qoheleth: A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2004.

3.5 Čas

Díky Lutherově eschatologickému čtení třetí kapitoly nalézá Atkinson v této části textu zásadní materiál pro své úvahy o Kazatelově etice, přičemž je přesvědčený, že septuagintní podání, s nímž je podle něj Lutherův výklad v souladu, nabízí z hlediska eschatologie a etiky více, než ve svých výkladech připouští O'Donovan, Bartholomew nebo Brown. Eschatologii Kazatele se zaobíral také svatý Bonaventura, jehož eschatologicko-kontemplativní pojetí, vrcholící v blažené jednotě vyjádřené v Písni písní, přesouvá Luther do tady a teď, když přichází s blažeností, již lze zakusit při každodenní práci.¹⁰⁷

Atkinson se proto ve své knize vedle eschatologie závěrečné básně (Kaz 11,7–12,7) věnuje také eschatologickému aspektu tzv. „katalogu časů“, básni, jež třetí kapitolu uvádí (Kaz 3,2–8). V tomto kontextu se rovněž snaží znovu zvážit závěr Johna Wilche, jenž ve své studii *Time and Event*¹⁰⁸ odmítl, že by těchto čtrnáct bikelónů, z nichž je báseň složena, obsahovalo jakékoliv kairologické konotace. Podle Atkinsona není nepodstatné, že Septuaginta překládá hebrejské נָו jako καρπός , a znovu se ptá, zda existuje nějaký vztah mezi Septuagintou a apokalyptickou představivostí Nového zákona.

V souvislosti s časem¹⁰⁹ se Atkinson rovněž nemůže nezeptat, jak perspektiva času ve třetí kapitole souvisí se zdánlivou cykličností času v kapitole první (Kaz 1, 4–11) a lineární povahou Kazatelova vyprávění a zda má vůbec Kazatelovo pojetí času nějaký vliv na každodenní etiku.

3.6 *Carpe diem*

S tématem času souvisí také pojetí samotného textu knihy Kazatel, jež můžeme číst lineárně jako postupně se odvíjející a k něčemu spějící autorovy myšlenky, nebo k němu můžeme přistupovat spíše jako k obrazu, na němž vidíme vše v jediném okamžiku a kde všechny protiklady, napětí a slepé uličky nepředstavují překážky, jež musí autor při svém hledání překonat, nýbrž je jim potřeba rozumět jako nedílným součástem autorova vlastního sdělení.

Příkladem takového typu výkladu může být model protikladných struktur Jamese A. Loadera, v němž *„termín protikladné struktury odkazuje k myšlenkovému vzorci jako struktuře obsahu. Nejde tedy o myšlenkový proces v Kazatelově hlavě, nýbrž o vzorec objevující se v obsahu jeho literárního*

¹⁰⁷ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 21.

¹⁰⁸ Wilch, John R. *Time and Event: An Exegetical Study of the Use of 'eth in the Old Testament in Comparison to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time*. Leiden: E. J. Brill, 1969, s. 1121n.

¹⁰⁹ K problematice času v knize Kazatel viz Čapek, *RSKŽ*, 74/2016, s. 12–13.

díla.¹¹⁰ Kazatelův obraz podle Loadera by pak vypadal jako malba složená z různých trojhranů, jejichž první dva vrcholy, dvě protikladné struktury (např. antiteze), by vždy skrze napětí mezi nimi vzniklé, vyjádřené pojmem *hevel*, ústily do vrcholu třetího, tedy závěrečného soudu vyjádřeného určitou pasáží s motivem *carpe diem*.¹¹¹

Význam pasáží s tímto motivem zohledňují mnozí autoři také při úvahách o kompozici textu. Například podle texaského starozákoníka Lea G. Perdueho představují tyto opakující se pasáže (2,24–26; 3,12n; 3,22; 5,17–19; 8:14n; 9,7–10; 11,7–10) organizující princip sledující sedm hlavních oddílů knihy, přičemž podobně jako Loader vidí i Perdue v každé z nich autorovo konečné stanovisko k tématu daného oddílu.¹¹²

Atkinson je pak vedle formálních funkcí těchto pasáží upoután zejména jejich obsahem, neboť jsou-li tyto pasáže natolik významné pro stavbu textu, bude mít způsob, jakým porozumíme jejich obsahu, zásadní vliv na to, jak porozumíme celé knize.¹¹³ První pasáž s motivem *carpe diem* se objevuje v závěru královské travestie (Kaz 2,24–26), přičemž míra její závažnosti pro interpretaci celé knihy je rovná míře její přístupnosti, pro niž bývá označována za „*crux interpretum a [její] jednotlivé překlady i postoje vykladačů se velmi různí*“.¹¹⁴

Pro snadnější orientaci rozlišuje Atkinson dvě základní interpretační linie, jež ilustruje na příkladu pesimistického výkladu Jamese L. Crenshawa a pozitivnějšího čtení Daniela J. Treiera. Zatímco Crenshaw se ve verši 2,24 soustředí na jeho počáteční slova ...אִין־טוב באדם ש, jež čte jako „*u člověka není nic lepšího než [jíst a pít]*“, přičemž v jeho podání nejde o radostné poznání toho, co je pro člověka dobré, nýbrž o povzdech, že v případě člověka zkratka *nic lepšího není*¹¹⁵, Treier připomene závěr verše מִיד הַאֱלֹהִים (z ruky Boží), což mu umožní vykládat celou pasáž mnohem pozitivněji.¹¹⁶

Pokud jde skutečně o Kazatelův povzdech, co přesně je potom zdrojem jeho zklamání? Rozchází se zde se vším potěšením a vydává se na cestu *contemptus mundi*, nebo zde jen ústy blázna kritizuje bezbřehý hédonismus? A pokud měly verše vyznít pozitivněji, co nám o působení ruky Boží vlastně říkají? Atkinson při všem tázání nezapomíná, že pasáží s motivem *carpe diem* je víc, a všímá si, že každé zopakování pouze neodkrývá nový detail,¹¹⁷ ale

¹¹⁰ Loader, *Polar Structures*, 1979, s. 1.

¹¹¹ Loader, *Polar Structures*, 1979, s. 111. Pro kontext viz Čapek, *Kazatel*, 2016, s. 42–47.

¹¹² Perdue, *The Sword and the Stylus*, 2008, s. 208.

¹¹³ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 62.

¹¹⁴ Čapek, *Kazatel*, 2016, s. 106.

¹¹⁵ K tématu „co je pro člověka dobré?“ v knize *Kazatel* viz Čapek, *TREF*, 21/2015, s. 33–48.

¹¹⁶ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 63.

¹¹⁷ „Každé zopakování obsahuje jinou podrobnost. Poslední pak představuje nekompletnější podobu.“ Tamez, Elsa. *When the Horizons Close: Reading Ecclesiastes* Maryknoll, NY: Orbis

také násobí intenzitu sdělení, a to tak, že v posledních dvou (9,7–10; 11,7–10) jsme již konfrontováni s čistým imperativem radosti. Pokud by se tedy skutečně jednalo o refrén, co by se stalo, kdyby se jej církev naučila zpívat?¹¹⁸

Books, 2000, s. 25. Citováno dle Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 62. Viz také Perdue, *The Sword and the Stylus*, 2008, s. 208.

¹¹⁸ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 62n.

4. Příspěvek Tylera Atkinsona k teologii práce

Atkinson ve své práci využívá exegeze svatého Bonaventury a Martina Luthera, jež mu pomáhají do textu knihy Kazatel hlouběji proniknout a více osvětlit vybraná témata. U obou interpretací si všímá, jak jejich vnímání charakteru postavy krále Šalomouna ovlivňuje celkový tón jejich výkladu. Bonaventura pomáhá Atkinsonovi odhalit možnosti multivalentního výkladu pojmu *hevel* (הֶבֶל) a porozumět perceptuální rovině příběhu. Výklad Lutherův je pak Atkinsonovi nápomocný při zkoumání sociálně-ekonomických konotací, Kazatelovy koncepce času a významu mnohoznačných pasáží s motivem *carpe diem*.

Protože není v možnostech předkládané absolventské práce věnovat se všem zmíněným aspektům, omezí se pouze na uvedení Atkinsonových christologických exegezí Kaz 1,4–11 a Kaz 3,1–15 představujících základ jeho příspěvku k teologii práce, v nichž se mnohé z výtěžku zkoumání uvedených témat objevuje. Práce tak doufá být pozváním k bližšímu studiu obou středověkých výkladů a dalšímu rozvedení Atkinsonových námětů. Nejprve však k teologii práce obecně.

4.1 Teologie práce

„Sedmého dne dokončil Bůh své dílo, které konal; sedmého dne přestal konat veškeré své dílo“ (Gn 2,2).

„Neusilujte o pomíjející pokrm, ale o pokrm zůstávající pro život věčný [...] Řekli mu: ‚Jak máme jednat, abychom konali skutky Boží?‘“ (J 6,27n).

Podobně jako starozákonní etika obecně, není ani teologie práce ze starozákonní perspektivy pouhou historickou studií o pojetí práce ve starověkém Izraeli. Podle Waldemara Janzena musí teologie práce z tohoto historického základu vykročit dále, aby do sebe mohla mimo jiné podstatné složky nasát také *„různé důrazy celého Starého zákona současně a dovolila tak jeho jednotlivým aspektům vzájemně se doplnit, prověřit a vyvážit“*.¹¹⁹ Kdybychom ale vzali jeho nárok doslova, museli bychom konstatovat, že by mu snad žádná současná teologie práce opírající se o Písmo nemohla dostat.

Teologická reflexe práce je stejně stará jako křesťanská teologie, avšak pokus o vytvoření komplexní „teologie práce“ je záležitostí mnohem novější. Hybnou silou bylo v tomto případě sociální myšlení v rámci římskokatolické

¹¹⁹ Janzen, *CGR*, 10/1992, s. 121.

církve po druhé světové válce, kdy katoličtí teologové uvažovali o přírodě a významu práce jako součásti Božího stvoření. Brzy se k jejich úsilí připojila řada protestantských myslitelů s různými teologickými, antropologickými a sociálními zájmy. Nástup vážné, koherentní, systematické teologie práce byl pak ohlášen v roce 1991 publikací díla Miroslava Volfa *Work in the Spirit*, jež stanovilo svým rozsahem i hloubkou standard pro veškeré následující úsilí v této oblasti.¹²⁰

Podle Volfa hraje v teologických úvahách o práci dominantní úlohu učení o posvěcení, a to už od doby raných církevních otců, již se soustředili především na dvě otázky: jaký vliv má mít nový život v Kristu na křesťanskou každodenní práci a jaký má práce vliv na křesťanský charakter. V novém životě v Kristu přestala být manuální práce ponižující, ba přímo naopak. Zatímco Řekům se představa člověka v pozici jakéhosi – byť Bohem ustanoveného – správce či zahradníka protivila, neboť ji chápali jako neslučitelnou se vznešenými úkoly filozofa, církevní otcové považovali manuální práci za ušlechtilou povinnost, jež neměla být vykonávána pouze pro uspokojení potřeb vlastních, nýbrž i těch, již se o sebe postarat nemohli. Práce, obzvláště tvrdá práce, se stala duchovní disciplínou slibující cennou praxi kající, jež pomáhala pěstovat pokoru a rozptylovat pokušení a vášně.

Avšak přes odmítnutí řeckého pohrdání manuální prací, jež křesťanovi poskytovala nezbytnou obživu i disciplínu, vytvořili křesťané v prvních staletích vlastní distinkci a namísto podřadné manuální práce a vznešeného filozofování proti sobě postavili běžný život s jeho sekulárními aktivitami a jemu nadřazenou posvěcenou práci ve službě víry, jež byla nazvána povoláním, tedy odpovědí na jedinečné volání či výzvu nastoupit službu jako kněz, diákon nebo člen určitého náboženského řádu věnujícího se kontemplativním modlitbám, kázáním nebo jiné duchovní službě.

Původ tohoto rozlišení není těžké odhalit, neboť Boží povolání je téma běžící napříč celým Písmem, ať už je to v životě patriarchů, kněží, proroků, králů nebo Kristových učedníků, Bohem vybraných obyčejných lidí. V podstatě všechny tyto příběhy mluví o odvolání z běžné práce do nové činnosti, již Bůh určil pro své posvátné účely.¹²¹ Historicky sloužilo rozlišování mezi všedním a duchovním dílem k posílení distinkce mezi duchovními a laiky, což vedlo ke zneužívání moci a postavení ve středověké církvi, jež se stalo jednou z příčin protestantské reformace. Ta svým prosazováním všeobecného kněžství věřících toto rozlišení smazala, čímž se i běžná každodenní práce stala součástí křesťanského povolání do Boží služby a pojem povolání tak bylo možno vztáhnout na každou čestnou práci, jež člověku pomáhala vyvarovat se Písmem zavrhané zahálce.

¹²⁰ Griesinger, CSR, 39/2010, s. 291n.

¹²¹ Griesinger, CSR, 39/2010, s. 292.

Rozvoj tohoto pojetí, zejména mezi luterskými a kalvinistickými reformátory, však paradoxně vedl i k určité formě idolatrie práce, což někdy například znamenalo, že se od dělníků očekávala usilovná práce a spokojenost i za nepříznivých podmínek.¹²²

Obtížnost koncipovat teologickou reflexi práce můžeme ilustrovat na skutečnosti, že ani významní teologové dvacátého století, jakými byli Karl Barth, Marie-Dominique Chenu, Jan Pavel II. nebo zmíněný Miroslav Volf, nebyli podle cambridžského teologa Johna Hughese s to dosáhnout na tomto poli vyváženého pojetí. Přestože každý z nich vycházel z biblických témat (zahrada Boží a první hřích, šabat a halacha, sapienciální literatura, učení Krista v evangeliích, učení svatého Pavla), zůstaly jejich úvahy až příliš vězet v sekulárním diskurzu své doby. Jak je John Hughes přesvědčen,

*„neschopnost všech čtyř autorů dostatečně se zapojit do těchto diskusí [roz. diskuzí 19. a 20. století na téma práce] propůjčuje práci v jejich myšlení kvazi-naturalistickou autonomii, na niž teologie musí následně reagovat, což oslabuje její schopnost hlubšího ponoru do problému“.*¹²³

Hughes je dokonce přesvědčen, že uvedení autoři v případě tématu práce upouštěli od svých obecných teologických konceptů, jimiž nebylo mnohdy jejich pojetí lidské práce dotčeno v žádném ohledu. Zvláště Chenu, Wojtyla a Volf trpí podle Hughese nekritickým pohledem na pokrok a přijetím moderní dominance *vita active*,¹²⁴ což jim pak zabraňuje říci něco podstatného k moderní idolatrii práce.¹²⁵

Atkinsonův náčrt teologie práce představený na podkladu dodnes přehlížené starozákonní knihy Kazatel je proto v tomto smyslu nanejvýš podnětný.

4.2 Atkinsonův výklad Kaz 1,4–11

Bonaventurovo čtení Kazatele jako manuálu pro kajícíky je podle Atkinsona nejpřínosnější v jeho odhalení příčiny a důsledků určité perceptuální ruptury ohlášené ve verši Kaz 1,8 a dále rozvedené v královské travestii (Kaz 1,12–18), za níž stojí *curiositas* (zvědavost) – výhonek nestálosti,

¹²² Griesinger, *CSR*, 39/2010, s. 293.

¹²³ Hughes, *The End of Work*, 2007, s. 11.

¹²⁴ Srov. s Lutherovým pojetím nenasytnosti (!), *avaritia*, a workoholismem. Viz níže.

¹²⁵ Pouze u Bartha bychom mohli, navzdory jeho zjevné sekularizaci práce, hovořit o určité teologické kritice moderního pojetí práce díky důrazu, jaký klade na den odpočinku (Hughes, *The End of Work*, 2007, s. 28n).

jedné ze tří podob marnosti (*vanitas*).¹²⁶ Ta je během Šalomounova vyprávění referentem hned několika skutečností, a tak zatímco na začátku ukazují *vanitas*, respektive *hevel* (הבל), na proměnlivost či nestálost stvoření, dosvědčuje později lidskou hříšnost a žádostivost.

Curiositas vede Adamovy potomky k tomu, že na stvoření nepohlížejí jako na obraz Boží, nýbrž jako na idol, jenž však není s to Boha nahradit, a stává se tak příčinou stále se prohlubujících pocitů marnosti. Jediným účinným lékem, který pak na tuto diagnózu *Doctor Seraphicus* (jak byl Bonaventura někdy nazýván) ve svém výkladu předepisuje, je kombinace pokání, tedy uznání zvědavosti jako hříchu, a kontemplace (*vita contemplativa*), skrze niž lze ve stvoření opět rozpoznat slova svědčící o Slovu.

Kniha Kazatel je tak pro Bonaventuru především záznamem očištěné cesty, na niž je pokřivené vnímání rozpoznáno a uzdraveno. O Slovu samotném – o pravdě, k níž *vita contemplativa* spěje – Kazatel podle Bonaventury už nemluví, neboť jeho předmětem je pouze jeho opak, *vanitas*. Takové pojetí však s výjimkou alegorie znemožňuje christologický výklad a nutí Bonaventuru protáhnout jeho eschatologicko-kontemplativní model přes knihu Přísloví až k Písni písní, v níž může tato mystická cesta teprve dospět ke svému vyvrcholení.¹²⁷

Atkinson ve své knize ale ukazuje, že christologický výklad knihy Kazatel je možný a že k této možnosti ukazuje, byť nepřímo, už Bonaventura. Klíčovou je v tomto smyslu úvodní báseň o nekončícím koloběhu a místu člověka v něm (Kaz 1,3–11), skrze niž Bonaventura diagnostikuje do zhoubné marnosti vedoucí *curiositas*.

Co v této pasáži obzvláště přitahuje jeho pozornost, je nápadný kontrast mezi pohyby stvoření popisovanými ve verších Kaz 1,4–7 a lidskou reakcí na ně ve verši následujícím (Kaz 1,8), jenž je navíc zvýrazněný formální podobností veršů, jak lze dobře ilustrovat na úvodních slovech Kaz 1,7 a 8:

(Kaz 1,7; BHS): כל־הנהלים הלכים

(Kaz 1,8; BHS): כל־הדברים יגעים

Oba verše začínají substantivem כל přes *makef* (pojitko) propojeným s dalším substantivem ve tvaru maskulina plurálu s určitém členem ה a následovaným participiem maskulina plurálu. Ostrý protiklad v obsahu sdělení tak nelze přehlédnout. Zatímco „všechny řeky spějí [do moře]“ (1,7), „všechna ta slova jsou [tak] únavná“ (1,8). Ačkoliv někteří překladatelé

¹²⁶ Bonaventura rozeznává tzv. *triplex vanitas* – nebytí, bezúčelnost, nestálost –, jež představují opozita tří tváří pravdy – bytí, účelnost, stálost. *Curiositas* (zvědavost) zde odpovídá nestálosti. Viz Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 89–98.

¹²⁷ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 118n.

překládají hebrejské הדברים jako „věci“,¹²⁸ Atkinson zde společně s dalšími¹²⁹ volí podle něj vhodnější „slova“, k čemuž jej vede také použití slovesa לדבר (mluvit) v druhé části verše.

Jsou to slova, jež jsou tak únavná, že člověk (שׂא) není schopen více promluvit. A je to právě jejich mdlá povaha, co tak ostře kontrastuje se vším tím živým pohybem. Po předcházejících verších bychom čekali, že slova napodobí vodu spěchající do moře (aby se zase mohla vrátit zpět k novému koloběhu), ale ta se spíše podobají vyschlému říčnímu korytu.¹³⁰ A nejsou to pouze slova, jež uvadají. Je to značná část lidského smyslového aparátu, která zde selhává: „[...] nenasytí se oko viděním, nenaplní se ucho slyšením“ (Kaz 1,8).

Stvoření je v Bonaventurových očích knihou složenou ze slov, jimiž promlouvá Bůh. Zrádnost zvědavosti, o níž v těchto verších běží, nevězí v chuti tato slova absorbovat, nýbrž spočívá v neutuchajícím nutkání nalézt v nich něco nového (Kaz 1,9). Nevyhnutelnost stále se opakujícího selhání, jež pak u člověka vede k pocitu marnosti a vnímání vlastní existence jako absurdní, vysvětluje ve svém spisu Bonaventura, když odpovídá na otázku, co se miní tím, že „pod sluncem není nic nového“ (Kaz 1,9), když víme, že „Hospodin stvoří na zemi novou věc“ (Jr 31,22) a že Jan viděl „nové nebe a novou zemi“ (Zj 21,1):

„Pokud jde o fungování, udržování, nápravu a velebení světa, to vše je nad přírodou a tedy nikoliv pod sluncem ani pod časem. Všechno toto je s výjimkou [dalšího] šíření mimo [dosl. nad] čas. Tohle má [Kazatel] v uvedeném verši na mysli.“¹³¹

Jinými slovy, pod sluncem je realizována již jen replikace – šíření toho, co bylo nejdříve nad ním, tedy u Boha jako jediného tvůrce, nového, a tak v tomto smyslu nemůže být pod sluncem nic nového, nic, co by dříve nebylo nad ním. Veškeré usilování o opak je pak pouhým marným pachtěním končícím vyčerpáním a ztrátou smyslu.¹³²

Až potud Atkinson pozorně sledoval, jak učený *Doctor Seraphicus* pronáší svou diagnózu. Dále už se však vydává sám, neboť zatímco pro Bonaventuru je Kazatel v jistém smyslu pouze úvodem ke knize Přísloví a Písni písní, Atkinson pátrá po božském Slovu již u Kazatele, a to přímo

¹²⁸ V češtině je to například ČEP a BKR. Naproti tomu JB, dílo katolické biblistiky, překládá הדברים jako slova. Atkinson má na mysli přirozeně překlady anglické, a to následující: KJV, NASB, NIV, NJPSV, NRSV (Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 193, pozn. 10).

¹²⁹ Fox, *A Time to Tear*, s. 163; Murphy, Roland E. *Ecclesiastes*. Dallas: Word Books, 1992, s. 100 a Seow, *Ecclesiastes*. New York: Doubleday, 1997, s. 109, jež následuje CEB.

¹³⁰ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 193.

¹³¹ *Works of St. Bonaventure*. Robert Karris (ed.). New York: Franciscan Institute Publication, 1996–2010, VII:117. Citováno dle Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 97.

¹³² Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 192–194.

v jeho úvodní básni, kde jeho pozornost zaujalo napětí mezi záporkou אֵין ve verši 9 a adverbium שִׁי v 10. verši.

(Kaz 1,9; BHS): ואֵין כֹּל־חֲדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמַיִם

(Kaz 1,10; BHS): יֵשׁ דְּבַר שִׁיאָמַר

Podle Atkinsona není nepodstatné, že zatímco přídavné jméno שִׁי (nový) ve verši 1,9 uvozuje záporka אֵין, tedy původně podstatné jméno znamenající „ne-existenci“, předchází v následujícím verši 1,10 adverbium שִׁי, tedy původně podstatné jméno znamenající „existenci“. Co v 10. verši vyžaduje tak dramatický obrat bez jakéhokoli uvedení? Pokud Kaz 1,9 vskutku konstatuje nemožnost člověka učinit cokoli nového, o jaké možnosti pak mluví následující verš?

Je to דְּבַר, jež má k novému přístup. Atkinson si všímá, že byť mnoho autorů neváhá přeložit plurál הַדְּבָרִים jako „slova“, žádný z nich nepřeloží singulár דְּבַר jako „slovo“, přičemž toto překladatelské rozhodnutí nedoprovodí žádným vysvětlením.¹³³ Nicméně usilovali-li by o konzistentnost, museli by překlad hebrejského הַדְּבָרִים jako „slova“ podržet i v singuláru. Atkinson je proto přesvědčený, že jde z jejich strany o teologicky motivovanou volbu, a rozhodne se načrtnout výklad, jenž bude pracovat s hebrejským דְּבַר v 10. verši jako se „slovem“, čímž mimo jiné umožní – v protikladu k jiným autorům¹³⁴ – předpokládat jistou blízkost 10. verše s apokalyptickou dílnou, přesněji se Zj 21,5.

Jako možný doslovný překlad hebrejského יֵשׁ דְּבַר שִׁיאָמַר רֵא-הִזֵּה חֲדָשׁ הוּא (Kaz 1,10) uvádí Atkinson následující: „*Je slovo, o němž říká: ‚Pohleď, to je nové!‘*“ Ten následně přes Septuagintu srovná se Zj 21,5 a odhalí přesvědčivou podobnost. Septuaginta překládá hebrejské הוּא חֲדָשׁ רֵא-הִזֵּה jako Ἰδὲ τοῦτο καινόν ἐστιν a ve Zj 21,5 říká Ježíš ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα (Pohleď, všechno tvořím nové). Oba texty tedy vyzývají čtenáře, aby pohlédli na realitu novým (שִׁי/καινόν/καινὰ) způsobem. V Kaz 1,10 zdůrazňuje Kazatel novost „Slova“ a vyzývá čtenáře, aby pohlédli na realitu novými očima právě skrze toto Slovo. V Zj 21,5 je to pak už samo Slovo, jež mluví o svém tvoření nového. Rovněž není podle Atkinsona bez významu, že Zj 21,5 používá slovo ποιέω, jímž Septuaginta překládá hebrejské עָשָׂה objevující se později v Kaz 7,13 v souvislosti s Božím dílem (ἡ ποίησά/ποιήματα). Kaz 1,10 i Zj 21,5 tak ohlašují nové, jež je inaugurováno Slovem.

¹³³ Viz Fox, *A Time to Tear*, s. 164; Murphy, *Ecclesiastes*, 1992, s. 5 a Seow, *Ecclesiastes*, 1997, s. 100.

¹³⁴ Viz např. Seow, *Ecclesiastes*, 1997, s. 116n nebo Watson, Francis. *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994, s. 283–285.

Při tomto čtení nás Kazatel učí pohlížet na pohyby stvoření jako na svědectví neustálé Boží péče o stvoření a nikoliv jako na monotónní, donekonečna se opakující přehlídku stále stejného. Nové Slovo je však i tím, „jež bylo před námi“ (Kaz 1,10) a v němž celé stvoření vypočtené v Kaz 1,4–7 již existovalo:

„On je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření, neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi – svět viditelný i neviditelný; jak nebeské trůny, tak i panstva, vlády a mocnosti – a všechno je stvořeno skrze něho a pro něho. On předchází všechno, všechno v něm spočívá“ (Ko 1,15,17).

Kazatel mluví o své ztrátě schopnosti číst knihu stvoření a nabádá čtenáře, aby nechyboval stejným způsobem, nýbrž četl knihu stvoření nově skrze Slovo, a mohl tak na zázrak stvoření svými slovy i skutky náležitě odpovědět.¹³⁵

4.3 Atkinsonův výklad Kaz 3,1–15

Nejsou to však jen oči, jež se neobejdou bez uzdravujícího Slova. Společně s *curiositas* brání člověku v aktivní odpovědi Bohu ještě jedna nemoc, jíž je *avaritia* (nenasytnost). Postiženého touto chorobou, jejímž nejnápadnějším projevem je nespavost, definuje ve svém výkladu Martin Luther:

„Lakomec (*Avarus*) nemůže použít (*use*) své peníze pro účel, pro který byly určeny, jmenovitě: jíst, pít, oblékat se a posloužit druhým s tím, co zbylo, neboť toto jsou důvody, proč víno a obilí roste a proč zlato a stříbro koluje, a tak bychom je měli také používat (*utamur*). Avšak maso se o to nestará, dokonce tím opovrhne a sleduje vlastní touhy. Proto také dosáhlo naprosto ubohého života, bez klidu a pokoje.“¹³⁶

Avaritia je podobně jako *curiositas* zaměřena na sebe samu, a proto znemožňuje náležitě využít Boží dary, jež nám byly dány. Tam, kde *curiositas* vše bez užitku pozoruje, *avaritia* vše se stejným výsledkem bere. Vedle očí to jsou tedy ruce, jež potřebují uzdravit. *Avaritia* a *ignavia* či *socordia* (lenost

¹³⁵ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 195–197.

¹³⁶ *Luther's Works*. Jaroslav Pelikan a Helmut Lehman (eds.). Philadelphia a St Louis: Fortress a Concordia, 1955–1986, 15:69; WA 20:81. Citováno dle Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 158.

a liknavost) jsou neřesti dnes spojované spíše s nemocemi workoholismem (nenasytnost) a prokrastinací, přičemž obě podle Luthera pocházejí z *concupiscentia futurorum* (touhy po budoucím), konceptu, jenž je výrazným motivem Lutherova úvodu k celé knize Kazatel a také jeho pojednání o úvodní básni Kaz 1,3–11. Právě zvrácená touha po budoucím je základem jeho interpretace Kaz 1,2 (pomíjivost, samá pomíjivost).

Nenasytnost i lenost jsou symptomatickými pro člověka, jehož úsilí (práce) je motivováno, respektive demotivováno vidinou vnější odměny v budoucnu a nikoliv, jak by bylo podle Luthera záhodno, jeho vlastní vnitřní hodnotou v přítomnosti. Ve verších 3,1–15 Kazatel tuto do budoucna zaměřenou touhu zpochybňuje svým slavným rozjímáním o čase a proti eschatologii smrti a války staví eschatologii postavenou na zcela opačných základech, již se Atkinson rozhodne s pomocí Lutherovy koncepce *Stündelein (hora)* prozkoumat.¹³⁷

Co se týká formy, jde v případě Kaz 3,1–8 o báseň složenou ze čtrnácti bikolónů obsahujících sedm paralelismů.¹³⁸ Poetickým prvkem je zde komplikovaná chiastická figura, v níž mají oba členy paralelní výpovědi prokřížený slovosled, a to tak, že ve svém výsledku začíná báseň slovem םלד (inf. cs., *rození*) a končí slovem םלש (pokoj), přičemž obě kontrastují svými protějšky obsaženými ve verši následujícím, tedy se smrtí a válkou (Kaz 3,3 a 3,8).¹³⁹ S pomocí Septuaginty a výkladem verše Kaz 3,11 odhaluje Atkinson ve své knize teologický význam tohoto uspořádání.

Podle Atkinsona není nepodstatné, že Septuaginta překládá hebrejské םלד jako καιρός (*kairos*), tedy jako určitý bod v čase, rozhodující okamžik, určitou příležitost nebo příhodný moment.¹⁴⁰ Zatímco první temporální výraz םלד (Kaz 3,1) překládá Septuaginta jako χρόνος (*chronos*), je to *kairos*, jenž zůstává až do konce básně. Teologický význam tohoto uspořádání lze pak odhalit s pomocí koncepce *Stündelein* Martina Luthera.

Podle Atkinsona je Kazatelovo pojetí času v 3,2–8 paralelou k pojetí, v němž καιρός (*kairos*) odpovídá blížící se epoše Ježíše Krista.¹⁴¹ Ježíš je slovo, jež zakládá stvoření a završuje eschaton. Když přečteme verše úvodní básně Kaz 1,4–11 a Kazatelovo rozjímání o čase v Kaz 3,1–15 dohromady, stvoření i jeho završení se setkají a jsou zakoušena společně v našem běžném životě. Ježíšův druhý příchod je blízko, ale čas jeho příchodu zůstává tajemstvím. To však neznamená, že není ve světě aktivní již nyní a netvoří nové. Ačkoliv neznáme „začátek ani konec díla, jež Bůh koná“ (Kaz 3,11), víme, že Ježíš je

¹³⁷ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 197n.

¹³⁸ Čapek, *Kazatel*, 2016, s. 112.

¹³⁹ Loader, *Polar Structures*, 1979, s. 11.

¹⁴⁰ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 199. Viz také Čapek, *Kazatel*, 2016, s. 114.

¹⁴¹ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 199 s odkazem na Tamez, Elsa. *When the Horizons Close: Reading Ecclesiastes*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000, s. 158.

„počátek i konec“ (Zj 22,13). Není proto potřeba poznat celé Boží dílo, nýbrž přijmout dílo Slova odehrávající se tady a teď s důvěrou, že v pravý čas dospěje k pokoji (שלם) (Kaz 3,8 a 11).

Společně s odhalením zhoubné zvědavosti a nenasytosti, jež jsou projevem pátrání po novém autonomní cestou, představuje Kazatel zprávu o eschatologické naději. Unikátnost této naděje spočívá v tom, že netkví pouze v apokalypse, nýbrž v naší každodenní práci.

Verš Kaz 3,11 v sobě podle Atkinsona obsahuje teologické jádro Kaz 3,1–15, v němž je Boží dílo dáváno explicitně do souvislosti s Kaz 3,1–8 a zároveň odhaleno, co znamená καιρός (*kairos*) pro lidské syny dlící v současnosti. Když totiž Kaz 3,11 mluví o tom, jak Bůh zahrnuje lidskou práci pod vše, co učinil krásné a v náležitý čas, nelze si nevšimnout opakujících se slov עַתָּה a כֵּל, jež Kaz 3,1–8 evokují. Pokud zde Kazatel vskutku pohlíží na lidský život a jeho lopotu z perspektivy katalogů času, pak se tu zároveň vyznává Boží správa nad těmito časy a dokládá krása této skutečnosti.

Kořen עָשָׂה se v probírané pasáži objevuje v různých formách sedmkrát, přičemž v prvním případě je to העוֹשֶׂה (ten, který pracuje) v Kaz 3,9. V případě otázky po užitku ze všeho jeho pachtění poukazuje Kazatel na skutečnost, že Bůh je také činný, čímž dává Boží dílo do souvislosti s celkem lidské zkušenosti (Kaz 3,1–8) a také s životem העוֹשֶׂה (toho, který pracuje). Zatímco v Kaz 2,4–8 je עָשָׂה užito v souvislosti se sebestřednou oslavou vlastní aktivity, jež je záhy rozpoznána jako pomíjivost a honba za větrem (Kaz 2,11), zde je lidská práce dána do souvislosti s dílem Božím. Jinými slovy, lidé mohou nalézt smysl ve svém úsilí, pokud své autonomní projekty nahradí účastí na díle Božím.¹⁴²

Další objasnění možnosti setkání se s Božím dílem při naší všední lopotě nachází Atkinson v druhé části verše 3,11, kde je zároveň představen nový temporální výraz העֶלְם (věčnost). Uvedení této části spojkou וְ (navíc, nadto) pak dává vědět, že jejím smyslem je mimo jiné posílit myšlenku vyjádřenou v části předcházející: „On všechno učinil krásně a v pravý čas [a] nadto [וְ] dal lidem do srdce i touhu po věčnosti [העֶלְם], ale ne takovou, aby člověk mohl postihnout začátek a konec díla, jež Bůh koná“ (Kaz 3,11). Frustrace z této nemožnosti však podle Atkinsona není namístě, ba naopak, může být zdrojem osvobozujícího pocitu. Uvedená touha po věčnosti umožňuje člověku vztahovat se k věčnému Bohu a mít tak možnost vnímat a přijímat jeho dary tady a teď. Proč by měl člověk postihnout vše, co Bůh činí – od stvoření po eschaton? Takové starosti je člověk zbaven.¹⁴³

Byť člověk nemůže Boží dílo přehlédnout v jeho celku, je Kazatelem ujištěn, že „vše, co činí Bůh, zůstává navěky“ (Kaz 3,14). Obdobně je tomu

¹⁴² Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 201.

¹⁴³ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 201.

s časem. Zatímco člověk s urputností sobě vlastní hledá vysvětlení rozporů přinášených životem v lineárním čase, Bůh podobné omezení nezná a rozdíl, jež člověk vnímá mezi minulostí, přítomností a budoucností, stírá (Kaz 3,15). Jinými slovy, co teprve bude, může být již nyní.

Na otázku po užitku, jenž העושה (ten, který pracuje) ze všeho svého pachtění má, odpovídá text vedle nepřímé odpovědi poukazující na Boží aktivitu také přímo, a to v pasážích obsahujících motiv *carpe diem*, jež zisk (יתרון) z práce (Kaz 3,9) označují jako dar, jehož dárce je Bůh (Kaz 3,13). A tak zatímco Kazatel odhaluje hlubokou obecnou nespokojenost s prací napříč sociálními vrstvami, východisko, jež vidí a nabízí k následování, je univerzálně přístupné, neboť Bůh, jenž tvoří a nastavuje čas, je Bohem, který nečekaně zasahuje do prosté lidské činnosti (podstata Lutherovy koncepce *Stündelein*, již ohýbá budoucí naději do přítomného okamžiku), teoretické i fyzické, neboť vše závisí na tom, „*jak kdy každému přeje čas a příležitost*“ (Kaz 9,11).¹⁴⁴

Atkinson tedy vykládá Kaz 3,1–15 společně s Lutherem jako pobídnutí k aktivní účasti na životě stvoření či jako pozvání účastnit se Kristova nového díla probíhajícího tady a teď, a překvapivým způsobem tak navazují na Bonaventurovo pojetí, když jeho léčbu zraku doplňují terapií rukou.

V představených christologických čteních Kaz 1,4–11 a Kaz 3,1–15 nabídl Atkinson za pomoci výkladů Bonaventury a Luthera nástin Kazatelovy etiky práce, jež vyzývá člověka, aby přemítal nad slovy stvoření skrze božské Slovo a zároveň neopomínal zkoumat hmotný svět a prostřednictvím práce poznávat, jak funguje, neboť i to je příležitost setkat se s Kristem. Jakmile je Kazatel osvobozen od svého vlastního pokusu svět přetvořit, jeho víra v Boží načasování mu umožňuje pracovat svobodně a radostně a zažívat při tom pokoj (שלום), jenž má teprve přijít.

“Jdi, jez svůj chléb s radostí a popíjej své víno s dobrou myslí, neboť Bůh již dávno našel zalíbení ve tvém díle. Tvé šaty ať jsou v každé době bílé a tvá hlava ať nepostrádá vonný olej. Užívej života se ženou, kterou sis zamiloval, po všechny dny svého pomíjivého života. To ti je pod sluncem dáno po všechny dny tvé pomíjivosti, to je tvůj podíl v životě při tvém klopotném pachtění pod sluncem. Všechno, co máš vykonat, konej podle svých sil, neboť není díla ani myšlenky ani poznání ani moudrosti v říši mrtvých, kam odejdeš“ (Kaz 9,7–10).

¹⁴⁴ Atkinson, *Singing at the Winepress*, 2015, s. 202.

5. Závěr

Předložená absolventská práce reaguje na situaci, kdy máme tendenci podceňovat přínos Písma při řešení současných problémů. Za svůj hlavní cíl si vytkla prokázat relevanci Starého zákona v našem každodenním životě, k čemuž jako prostředek zvolila představení knihy Tylera Atkinsona *Singing at the Winepress: Ecclesiastes and the Ethics of Work*.

Ta se ukázala pro daný účel velmi dobrou volbou, neboť na příkladu doposud v podstatě opomíjené starozákonní knihy dokládá schopnost Starého zákona promluvit k takovému aktuálnímu tématu, jakým je problematika práce, neboť dnes naléhavěji než jindy potřebujeme hledat cesty k rovnováze mezi prací a odpočinkem a neztratit při tom všem své pevné místo ve zdánlivě do nekonečna se opakujícím (kolo)běhu života.

Díky úvodním kapitolám, jež zasazují Tylerovu knihu do kontextu dosavadního bádání na poli biblistiky a teologické etiky, může předložená práce posloužit také jako stručný úvod do těchto oborů.

Seznam literatury

- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. S.l.: Basic Books, 1981.
- Atkinson, Tyler. *Singing at the Winepress: Ecclesiastes and the Ethics of Work*. New York: Bloomsbury – T&T Clark, 2015.
- Bartholomew, Craig. A God for Life, and Not Just for Christmas! The Revelation of God in the Old Testament Wisdom Literature, in: Helm, Paul a Trueman, Carl R. (eds.) *The Trustworthiness of God: Perspectives on the Nature of Scripture*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- Bartholomew, Craig. A Time for War, and a Time for Peace: Old Testament Wisdom, Creation and O'Donovan's Ethics, in: Bartholomew, Craig et al. (eds.) *A Royal Priesthood?: The Use of Bible Ethically and Politically: A Dialogue with Oliver O'Donovan*. Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 2002.
- Barton, John. *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explorations*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- Bible a morálka: biblické kořeny křesťanského jednání*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.
- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost, 2008.
- Birch, Bruce C. a Rasmussen, Larry L. *Bible & Ethics in the Christian Life*. Minneapolis: Augsburg, 1989.
- Brock, Brian. *Singing the Ethos of God: On the Place of Christian Ethics in Scripture*. Grand Rapids, etc.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.
- Bruce, W. S. *The Ethics of the Old Testament*. Edinburg: T. & T. Clark, 1909 (1895).
- Brueggemann, Walter. The Loss and Recovery of Creation in Old Testament Theology. *Theology Today*. 53/1996, s. 177–190.
- Carroll R., M. Daniel (ed.) a Lapsley, Jacqueline E. (ed.). *Character Ethics and the Old Testament: Moral Dimensions of Scripture*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.
- Čapek, Filip. *Kazatel: zneklidňující kniha pro neklidnou dobu*. Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2016.
- Idem. Existuje to 'lepší' a lze je nalézt? (Kazatel 7,1–12). *Teologická reflexe*. 21/2015, s. 33–48.
- Idem. Jaká je (nakonec) teologie knihy Kazatel. *Teologická reflexe*. 22/2016, s. 1–12.

- Idem. Na cestě k poznání zpět přes zahradu Eden (Kazatel 8,16–17). *Teologická reflexe*. 20/2014, s. 147–157.
- Idem. O složité povaze času v knize Kazatel a ve Starém zákoně. *Revue SKŽ*. 74/2016, s. 12–13.
- Davies, G. I. (rec.) C. J. H. Wright, Living as the People of God. The Relevance of Old Testament Ethics. *Vetus Testamentum*. 36/1986, s. 127–128.
- Fox, Michael V. *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1999.
- Gordon, R. P. (rec.) W. C. Kaiser, Toward Old Testament Ethics. *Vetus Testamentum*. 35/1985, s. 247.
- Green, Joel B. et al. (eds.) *Dictionary of Scripture and Ethics*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- Griesinger, Donald W. The Theology of Work and the Work of Christian Scholars. *Christian Scholar's Review*. Holland, MI, 39/2010, s. 291–304.
- Hayes, John Haralson a Prussner, Frederick C. *Old Testament Theology: Its History and Development*. Atlanta: John Knox, 1985.
- Hempel, Johannes. *Das Ethos des Alten Testaments*. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1964.
- Hauerwas, Stanley. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1984.
- Hughes, John. *The End of Work: Theological Critiques of Capitalism*. Malden: Blackwell, 2007.
- Janzen, Waldemar. *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1994.
- Idem. The Theology of Work from an Old Testament Perspective. *The Conrad Grebel Review*, 10/1992, s. 121–138.
- Jarrel, W. A. *Old Testament Ethics Vindicated*. Greenville, Texas: publikováno soukromě, 1883.
- Kaiser, Otto. *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments. Wesen und Wirkung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, I., 1993, II., 1998, III., 2003.
- Kaiser, Walter C., Jr. New Approaches to Old Testament Ethics. *Journal of the Evangelical Theological Society*. Lynchburg, Va., etc.: Evangelical Theological Society, 35/1992, s. 289–297.
- Idem. *Toward Old Testament Ethics*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1983.
- Keřkovský, Pavel. *Bázeň Boží a narativní etika: zrod narativní etické reflexe*. Jihlava: Mlýn, 2007.
- Lehmann, Paul L. *Ethics in a Christian Context*. New York: Harper & Row, Publishers, 1963.
- Loader, James A. *Polar structures in the book of Qohelet*. Berlin: Walter de Gruyter, 1979.

- Mitchell, Hinckley G. *The Ethics of the Old Testament*. Chicago: University of Chicago Press, 1912.
- Mills, Mary E. *Biblical Morality: Moral Perspectives in Old Testament Narratives*. Aldershot: Ashgate, 2001.
- Murphy, Roland E. *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.
- O'Donovan, Oliver. *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*. Leicester: Apollos, 1994.
- Ogden, Graham S. a Zogbo, Lynell. *A Handbook on Ecclesiastes*. New York: United Bible Societies, 1997.
- Idem. *Qoheleth*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007.
- Idem. Qoheleth XI 7-XIII 8: Qoheleth's Summons to Enjoyment and Reflection. *Vetus Testamentum*. 34/1984, s. 27-38.
- Idem. Qoheleth's Use of the "Nothing is Better"-Form. *Journal of Biblical Literature*. 98/1979, s. 339-350.
- Idem. The Interpretation of dor in Ecclesiastes 1:4. *Journal for the Study of the Old Testament*. 34/1986, s. 91-92.
- Idem. The Mathematics of Wisdom: Qoheleth IV 1-12. *Vetus Testamentum*. 34/1984, s. 446-453.
- Ogletree, Thomas W. *The Use of the Bible in Christian Ethics: A Constructive Essay*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Otto, Eckart. *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Stuttgart, etc.: Kohlhammer, 1994.
- Perdue, Leo G. *The Sword and the Stylus: An Introduction to Wisdom in the Age of Empires*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.
- Preuß, Horst D. *Theologie des Alten Testaments*. Stuttgart, etc.: W. Kohlhammer, I., 1991, II., 1992.
- Prudký, Martin (ed.). *Život Dekalogu, život Písma*. Jihlava: Mlýn, 2010.
- Rogerson, John W. The Old Testament and Cristian Ethics, in: Robin Gill (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 29-41.
- Idem. Christian Morality and the Old Testament. *Heythrop Journal*. 36/1995, s. 422-430.
- Idem. The Family and Structures of Grace in the Old Testament, in: S. C. Barton (ed.) *The Family in Theological Perspective*. Edinburgh: T&T Clark 1996, s. 25-42.
- Schenker, Adrian et al. (eds.) *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Siker, Jeffrey S. *Scripture and Ethics: Twentieth-century Portraits*. New York: Oxford University, 1997.
- Smith, Powis J. M. *The Moral Life of the Hebrews*. Chicago: University of Chicago Press, 1923.

- Smith-Christopher Daniel L. The Quiet Words of the Wise: Biblical Developments toward Nonviolence as a Diaspora Ethic, in: Carroll R., M. Daniel a Lapsley, Jacqueline E. (eds.), *Character ethics and the Old Testament: Moral Dimensions of Scripture*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007, s. 129–151.
- Towner, W. Sibley. The Book of Ecclesiastes, in: Keck, Leander E., et al. (eds.) *Introduction to wisdom literature; The book of Proverbs -- The book of Ecclesiastes -- The Song of Songs -- The book of Wisdom -- The book of Sirach*. Nashville: Abingdon, 1997, s. 267-360.
- Van Leeuwen, Raymond C. Wealth and Poverty: System and Contradiction in Proverbs. *Hebrew Studies*. 33/1992, s. 25–36.
- Van Oyen, H. *Die Ethik des Alten Testaments*. Güttersloh: Güttersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1967.
- Veverková, Kamila. *Bible a etika v kontextu doby a myšlení*. Vydání I. Praha: Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze v nakladatelství L. Marek, 2014.
- Weingreen, J. *Učebnice biblické hebrejštiny*. Praha: Karolinum, 2003.
- Wenham, Gordon J. *Psalms as Torah: Reading Biblical Song Ethically*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Idem. *Story as Torah: Reading Old Testament Narrative Ethically*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Idem. The Gap between Law and Ethics in the Bible. *Journal of Jewish Studies*. 48/1997, s. 17–19.
- Wright, Christopher J. H. *Living as the People of God: The Relevance of Old Testament ethics*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1983.
- Idem. *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2004.
- Idem. *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament*. Downers Grove: Illinois: InterVarsity Press, 1995.

Rejstřík jmen

- Alter, Robert 17, 34, 45
Atkinson, Tyler 9–11, 13, 15, 16–21, 23, 25–31, 33–41, 43–51, 53
Barth, Karl 26, 43
Bartholomew, Craig 28–30, 36, 38,
Barton, John 18n, 45, 47
Birch, Bruce C. 21–22, 45
Bonaventura 5, 9, 11, 17, 25, 33, 38, 41, 43–45, 50
Brock, Brian 17, 20, 22, 45
Brown, William P. 29n, 33, 37n
Bruce, W. S. 13, 45
Brueggemann, Walter 26n, 45
Cone, James 22n
Crenshaw, James L. 39
Čapek, Filip 10, 25, 28–30, 33–35, 37–39, 48, 53
Ewald, Georg H. A. 36
Fox, Michael 34–36, 45n, 54
Ginsburg, Christian D. 37
Griesinger, Donald W. 42n, 53
Gustafson, James 22
Gutiérrez, Gustavo 22n
Häring, Bernard 22n
Harrison, Beverly 22
Hauerwas, Stanley 20–23, 46
Hayes, John Haralson 15, 46
Hempel, Johannes 13, 46
Hughes, John 43, 54
Chenu, Marie-Dominique 43
Jan Pavel II. 43
Janzen, Waldemar 17–19, 23, 41, 46
Jarrel, W. A. 13, 46
Kaiser, Otto 15, 46
Kaiser, Walter C. Jr. 13–16, 22, 46
Keřkovský, Pavel 10, 46
Koch, Klaus 27–29
Krüger, Thomas 37
Lehmann, Paul 20, 46
Loader, James A. 38n, 46
Lohfink, Norbert 34
Luther, Martin 9, 11, 25, 33, 38, 41, 43, 47n, 50
Mills, Mary E. 20, 46
Mitchell, Hinckley G. 13, 46
Murphy, Roland E. 15n, 27, 46
Niebuhr, H. Richard 22n
Niebuhr, Reinhold 22n
O'Donovan, Oliver 28–30, 36, 38,
Ogden, Graham S. 25, 47
Ogletree, Thomas W. 22, 47
Otto, Eckart 17, 47
Perdue, Leo G. 37, 47
Preuß, H. D. 15, 47
Prudký, Martin 10, 47
Prussner, Frederick C. 15, 46
Ramsey, Paul 22n
Rasmussen, Larry L. 21n, 45
Rauschenbush, Walter 22
Rodd, Cyril 18n
Rogerson, John 16, 47
Ruether, Rosemary Radford 22n
Seow, C. L. 36, 45n
Schwienhorst-Schönberger, L. 34
Siker, Jeffrey 13, 20, 22n, 47
Smith, Powis J. M. 13, 47
Towner, W. Sibley 10, 48
Treier, Daniela J. 39
Van Leeuwen, Raymond C. 28n, 48
Van Oyen, H. 13, 48
Veverková, Kamila 10, 48
Volf, Miroslav 42n
Von Rad, Gerhard 26–28
Wenham, Gordon 18–20, 48
Westermann, Claus 26n
Wright, Christopher J. H. 13–17, 22, 45, 48
Wilch, John 38