

Jaká je (nakonec) teologie knihy Kazatel?¹

Filip Čapek

What is (Finally) the Theology of the Book of Qohelet? This study offers a view of the opening question that is provided by means of a dialogue between the text of the Book of Ecclesiastes and texts or contexts outside the canonical form. These include the entire history of interpreting the text, beginning with the Qumran fragments and continuing right down to modern interpretations. The theology of the book is shown to have its origin in a continual dialogue between three factors – text, tradition, and interpreter – which constantly asks, always in new and topical ways, about the point of human existence, the relationship between human beings and God, and the place of human beings in creation. It is an unending process, and that is why the question about the theology of the book likewise remains essentially open and unanswered.

Uvedení

Klíčovým slovem pro knihu Kazatel je *moudrost* (חכמה) a je to právě ona, co je nejednou v téže knize prohlášeno také za *absurditu* (הבל).² Při pohledu na téma studie, tedy, zda existuje (nakonec) teologie této knihy, se stále znovu ukazuje jako moudré a zároveň i absurdní, že se Kazatel stal součástí kánonu Hebrejské bible. Jeho výpovědi, jež lze jen stěží plně harmonizovat s většinou starozákonních teologií i mezi sebou navzájem, se staly součástí tradice judaismu i křesťanství a představují jejich nedílnou část. Tím vznikala a vzniká neustálá potřeba ptát se, co je, jaká je a kde všude se odehrává teologie této v mnoha ohledech hraniční knihy.

Teologie: Jaká a odkud začít?

Každé z dějinných údobí nakládá s knihou Kazatel a v ní obsaženém napětím po svém. Je to právě napětí, jehož pojmenování je asi nejpřípadnějším klíčem k hledání teologického svérázu této mudroslovné knihy. Nejstarší

-
- 1 Text je mírně upravenou habilitační přednáškou proslovenou na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze dne 24. června 2016. Je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.
 - 2 K překladu pojmu הבל viz F. Čapek, *Kazatel (Český ekumenický komentář)*, Praha: Česká biblická společnost, 2016 (v tisku).

svědectví zápasu o teologický výraz je téměř stejně tak staré jako spis samotný. Ve fragmentu 4QKaz^a datovaného mezi 175–150 př. Kr. bylo podle všeho v textu Kaz 7,6 několik slov (počítá se s přibližně s deseti písmeny ve frázi a *také to... je absurdita*, וְגַם-זֶה ... הַבֵּל, která byla smazána a která pravděpodobně měla za cíl oslabit či dovysvětlit provázanost mezi výrokem o praskotu trní pod hrncem a smíchem blázna s výrokem o absurditě.³ O co přesně šlo, nevíme, a je i možné, že prostor byl ponechán prostě z důvodu poškození podkladu. Místo je textovými kritiky doplňováno různě. Autoři edice *Biblia Hebraica Stuttgartensia* navrhnou nahradit (!) v. 6b, tedy, že *také to (je) absurdita* (וְגַם-זֶה הַבֵּל), delším výrokem *lepší je plná dlaň spravedlnosti než náruč plná násilí* (טוֹב מְלֵא כַף בְּצַדִּיקָה), tj. doplnit význam s pomocí 4,6 anebo výrokem z Př 16,8 *lepší je málo se spravedlností než množství výnosů bez práva* (טוֹב-מֵעֵט בְּצַדִּיקָה מֵרַב תְּבוּאוֹת בְּלֹא מִשְׁפָּט).

6a Neboť jako praskot trní pod hrncem (je) zajisté
smích blázna;

6b *také to (je) absurdita* (וְגַם-זֶה הַבֵּל)



[* lepší je plná dlaň spravedlnosti než náruč plná násilí]

[* lepší je málo se spravedlností než množství výnosů bez práva]

7a Vždyť útlak činí z moudrého blázna

7b a dar ničí (uvádí od záhuby) srdce.

Kaz 7,6–7 s navrhovanými doplněními

Řecký text Kazatele vykazuje význačné teologické posuny i přesto, že se tvrdí, že jde o téměř až mechanický překlad s minimálním či minimalistickým teologickým vlivem,⁴ takže je podle některých kandidátem na největšího hříšníka doslovnosti.⁵ Toto tvrzení je nicméně nepřesné. Nejnovější badání starší pohled modifikuje a všímá si na základě analýzy syntaxe a statistické evidence, že ‚doslovnost‘ knihy nemá jen formální, ale také

3 K tomu viz E. Tov et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XI. Psalms to Chronicles* (Discoveries in the Judaean Desert XVI), Oxford: Clarendon Press, 2007², 225.

4 J. Cook, Aspects of the Relationship between the Septuagint Versions of Qohelet and Proverbs, in: A. Schoors (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL CXXXVI), Leuven: Peeters/Leuven University Press, 1998, 481–492.

5 Srov. R. A. Kraft, *Septuagint. B: Earliest Greek Versions (Old Greek)*, IDBS (1976), 813.

funkční, tedy nemechanicistní, důvod, a že překladatel někdy záměrně užívá varianty, jež se odlišují od jinak pevně užívaných vzorců.⁶ V řeckém textu je zřetelné, že se jeho autoři nezdráhají na některých místech zasahovat do textu tak, že dochází i k narušení či úplné eliminaci původních paralelismů. Příkladem může být 1,17:

17a A předsevzal jsem si

וּאָתְנָה לְבִי καὶ ἔδωκα καρδίαν μου

17b že poznám moudrost a poznání (i) ztřeštěnost a pomatenost

לְדַעַת חִכְמָה וְדַעַת הַוִּלְלוּת וְשִׁכְלוּת τοῦ γινῶναι σοφίαν καὶ γινῶσιν παραβολὰς καὶ ἐπιστήμην

17c A poznal jsem

יִדְעַתִּי ἔγνων

17d že také to (je) honička za větrem

וְרוּחַ שִׁגְמוֹתָהּ הוּא רֵעִיוֹן רֹוח ὅτι καὶ γε τοῦτ' ἔστιν προαίρεσις πνεύματος

Srovnání masoretského a septuagintního textu Kaz 1,17

Řecký text namísto druhého členu v první dvojici (tj. *moudrost a poznání*) uvádí *znalost podobenství* (γινῶσιν παραβολὰς) a v druhé dvojici (tj. *ztřeštěnost a pomatenost*) uvádí pouze jeden člen, a to *porozumění* (ἐπιστήμη). Tím záměrně narušuje paralelismus, aby byla oslabena nejednoznačnost toho, co je onou *honičkou za větrem* (רֵעִיוֹן רֹוח). Hebrejský text vyjadřuje pochybnost nad možností rozlišovat mezi kvalitami konvenčně pozitivních a negativních fenoménů (moudrost + poznání *versus* ztřeštěnost + pomatenost). Řecký text jde snad i o krok dál, negativní fenomény ani nezmiňuje a obrací se rovnou ke konstatování absurdity fenoménů pozitivních.

MT	+ moudrost	+ poznání	- ztřeštěnost	- pomatenost
	חִכְמָה	דַּעַת	הַוִּלְלוּת	שִׁכְלוּת
LXX	+ moudrost	+ znalost podobenství	+ porozumění	∅
	σοφία	γινῶσις παραβολὰς	ἐπιστήμη	

Srovnání paralelismů v Kaz 1,17

6 Srov. např. Y. Yun, *The Greek Ecclesiastes. Translation Technique and Identity*, Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2009 nebo H. Debel – E. Verbeke, *The Greek Rendering of Hebrew Hapax Legomena in the Book of Qoheleth*, in: M. K. H. Peters (ed.), *XIV Congress of the International Organization for Septuagint Studies (Helsinki 2010)*, Atlanta: SBL, 2013, 313–332.

Jiný příklad teologické transformace lze nalézt v 6. kapitole, kde se pojednává tíživost lidského bytí. Bohatý člověk je zde na tom v rétoricky vystavěné tezi hůře než nenarozený plod, protože toho, co má, si neužije. Tato skutečnost je předznačena jako zlá či nedobrá.

1a Je zlé,

1b co jsem viděl pod sluncem,

1c a [tíží] to člověka velmi (často).

2a Člověk, kterému Bůh dává bohatství, majetek a slávu,

2b nepocítuje nedostatek v ničem,

2c po čem jeho duše touží.

2d Bůh mu [však] neumožní (nedopřeje),

2e aby si toho užíval (jedl),

2f neboť někdo jiný (cizinec) si toho užívá (z toho jí);

2g to (je) absurdita a zlý neduh (trápení) to [je].

3a Kdyby člověk zplodil na sto [dětí, synů]

3b a žil mnoho let,

3c jeho roků by bylo mnoho jako dnů [roku],

3d ale jeho duše se nenasytila dobrým

3e a neměl by ani pohřeb / hrob,

3f pravím:

3g „Nenarozený **plod** je na tom lépe než on“.

↓

4a Neboť / ačkoli vešel [tj. plod] do pomíjivosti

4b a do temnoty vstoupil

4c a temnotou je přikryto jeho jméno,

5a ani slunce nespátril

5b a nepoznal (řecké texty: α' , σ' , θ' + klid, ἀνάπαυσις),

↑

5c **klid** (má = nenarozený plod, נפל) na rozdíl od něho [tj. majetného člověka]

(srov. LXX: καὶ γὰρ ἧλιον οὐκ εἶδεν καὶ οὐκ ἔγνω ἀνάπαυσις τοῦτω ὑπὲρ τοῦτων)

Subjektem ve vv. 4–5 je *nenarozený plod* (נפל). Řecké texty Akvila, Symmachus a Theodotion (α' , σ' , θ') i targum spojují vazbu *nepoznal* (לֹא יָדַע) s následujícím výrazem *klid* (ἀνάπαυσις), tedy že nenarozený plod nepoznal klid. Masoretský text vztahuje nepoznání ke slunci ve v. 5a, ale ne ke klidu. Nenarozenému plodu se sice *nedostává vidět a poznat slunce* (גַּם-שָׁמַח וְלֹא יָדַע לֹא-רָאָה וְלֹא יָדַע), bohatý člověk na tom je ale ještě jinak. Poznává kdeco včetně slunce, ale nebude mít klid, jehož se dostává plodu, který se na světlo světa nedostal, a možná i *právě proto* má klid.⁷ Existence pod sluncem může být

7 Srov. Vulgátu, která překládá *non vidit solem neque cognovit distantiam boni et mali*.

podle Kazatele tak tíživá, že nebytí je „lepší“ než bytí. Nutno připomenout, že jde o rétorickou tezi předloženou ne k bezproblémovému přijetí, ale k prověření, zda tomu tak skutečně je.

Z dalších dějin zmiňme několik jiných výrazných interpretačních momentů, které utvářejí teologii knihy Kazatel zvnějšku v rozhovoru s ní. Na Kazatele reagují mladší deuterokanonické mudroslovné knihy jako například Moudrost, která v 2. kapitole prohlašuje autorovo skeptické myšlení za pomýlené. Podle Mdr 2,1 *uvažují zcestně ti, kdo si mezi sebou říkají: „Krátký a strastiplný (ὀλίγος καὶ λυπηρός) je náš život a proti skonu člověka není léku“ (οὐκ ἔστιν ἰασις ἐν τελευτῇ ἀνθρώπου)*. Další verše této knihy barvitě líčí skeptické myšlení, které si je třeba s tímto „zcestným“ uvažováním spojit. Kazatelem doporučovaný motiv *carpe diem* popisuje Mdr 2,6–9 jako nezřízené a opulentní chování slovy:

Nuže tedy, užijme si dobrých [zde] věcí, chopme se [všeho] stvořeného rychle jako v mládí. Opatřme si hojně vybraného vína... Nikdo z nás ať se nestrání našich radovánek, co na tom, když zůstanou následky naší bujnosti, vždyť je to naše právo a takový [náš] los.

V závěru, potom co jsou uvedeny všechny deviantní projevy kritizovaného, zaznívá v Knize Moudrosti tvrzení, že se tito lidé mýlili a nepoznali Boží tajemství a nepočítali s odměnou za zbožnost (srov. 2,21–22), která se projevuje Boží péčí o duše spravedlivých (viz 3,1).⁸

Jinou teologickou tematiku sleduje rabínská literatura. Ta řeší zvláště Šalomounovo autorství a problém, zda kniha neprotiřečí Tóře. Kladné vyřešení prvního je předpokladem negativního zodpovězení druhého. Protože je, jak se dokládá, kniha dílem krále, není možné, že by protiřečila Tóře, když k ní na svém začátku i konci odkazuje. Jiné kontradikce jsou podle rabínů možné i přípustné,⁹ tato nikoliv. Tóra je oním sluncem, *před* (ne *pod*) kterým se vše děje (viz 1,3) a její přikázání Kazatel sám doporučuje zcela na konci knihy zachovávat slovy a *jeho* [tj. Boží] *přikázání střež* (ואת-מצותיו שמור). A nejen to, v midraši Kazatel se například míní, že „všude, kde se v této knize [tj. Kazateli] hovoří o jídle a pití, je tím míněn požitok, který poskytují Tóra a dobré skutky“.¹⁰

8 Zcela specifický je vztah knihy Kazatel k další deuterokanonické knize Sirachovec. K tomu viz podrobně Čapek, *Kazatel*.

9 Srov. bŠab 30b.

10 KazR II, 24 (podle A. Wünsche, *Der Midrash Kohelet*, Leipzig: Otto Schulze, 1880).

Dobu pomyslné předkritické naivity, kdy je kniha vnímána jako výraz jedné teologie jednoho teologa, jako první narušuje Rašbam (1080–1158 po Kr), vnuk Rašiho a interpret přísně sledovaný Ibn Ezrou.¹¹ Ten komentuje začátek i konec knihy slovy: „Tyto... verše, tj. *slova Kazatele a marnost nad marnost*, nebyla řečena Kazatelem, ale osobou, která tato slova, tak jak zde jsou, uspořádala“.¹² Rašbam má i přes své ‚protohistorickokritické‘ postřehy za to, že kniha má jako *celek* pozitivní sdělení. Jen je třeba podle něho rozlišit mezi tím, co je falešné a co je pravé, stejně jako je třeba rozlišovat mezi povrchní a skutečnou radostí a mezi běžnou a hlubokou moudrostí. Povrchní radost, to je potěšení bláznů a pomatenců, zatímco skutečná radost se projevuje v přijetí Božího podílu (viz 3,22) na způsob motivu *carpe diem*, který prochází jako červená nit celou knihou (3,22; 5,17–19; 9,7–10). Rovněž moudrost je dvojí. Na jedné straně je to běžná moudrost, s níž člověk prochází událostmi svého života. Na druhé existuje *hluboká moudrost*, jež je totožná s vhledem do tajemství Božího jednání, které nakonec zůstává člověku nedostupné, a proto *tato moudrost* nemůže být součástí výroků o absurditě.

Pozoruhodný je výklad Kazatele v reformaci. Luther nejprve sepsal o této knize přednášku o celkem dvaceti sedmi lekcích v roce 1526, na základě níž pak vznikl o šest let později komentář. V něm reformátor počítá s autorstvím Šalomouna.¹³ Tento pohled mění v *Tischreden* (1531–1546), kde pronáší v roce 1533 známé tvrzení, že „Šalomoun sám nenapsal knihu Kazatel, ta byla sebrána Sírachem v době Makabejců... Je jako Talmud vytvořena z mnoha knih, jež možná patřily do knihovny Ptolemaia Euergeta v Egyptě“.¹⁴ Na Luthera v jeho odmítnutí Šalomounova autorství Kazatele navazuje reformovaný teolog H. Grotius (1583–1645). Ten nejprve dokládá, že kniha je sbírkou rozmanitých názorů, k nimž nakonec sám autor zaujímá vlastní stanovisko, a pak dodává, že je přesvědčen, „že kniha není

11 K tomu viz N. Gold, *The Jews in Medieval Normandy – A Social and Intellectual History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, a zde zvl. 297–303.

12 Citováno z S. Japhet – R. B. Salters, *The Commentary of R. Samuel ben Meir Rashbam on Ooheleth*, Jerusalem/Leiden: Magnes Press/Brill, 1985.

13 Srov. WA 20,26 (M. Luther, *Dr. Martin Luthers Werke – kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Hermann Böhlau / H. Böhlau Nachfolger, 1883–2009).

14 „So hat er selbst das Buch, den Prediger, nicht geschrieben, sondern ist zur Zeit der Maccabäer von Sirach gemacht... Dazu so ists wie ein Talmud aus vielen Büchern zusammen gezogen, vielleicht aus der Liberey des Königes Ptolemäi Euergetis in Egypten.“ (WA TR 1).

dílem Šalomouna, nýbrž byla sepsána ve jméno krále jakoby vedeného pokáním toto učinit“.¹⁵ Přesnější zakotvení knihy v dějinách a soudobém myšlení stanovuje otec moderní kritické starozákonní vědy W. M. L. De Wette (1780–1849). Ten konstatuje, že Kazatel je stoupencem imanentní přítomnosti při vědomí pomíjivosti věcí, nedoufá v možnosti budoucího života a jeho postoj má blízko k myšlení skepticismu, epikureismu i fatalismu.¹⁶

Poněkud úsměvný je výklad oxfordského badatele a anglikánského duchovního E. H. Plumptrea (1821–1891), který si ve svém psychologicko-romantizujícím komentáři ke Kazateli z roku 1881 všimá dějinně-sociálního kontextu knihy.¹⁷ Autor, jehož dílo datuje mezi roky 240–181 př. Kr., podle něho vyrůstal v pokrytecké náboženské atmosféře svých bohatých rodičů a jejich přátel. V dospělosti se vydává do Alexandrie, kde vede extravagantní život ne nepodobný svým rodičům. Zažívá i velkou lásku s nešťastným koncem, který se odráží v autobiografické poznámce o ženě, která je horší než smrt (srov. 7,26), a proto se obrací k řecké filozofii. Ovšem ani zde nenachází smysl. Konečné ujištění mu nakonec poskytuje znovuoobjevení dříve ztracené osobní bázně Boží. Cílem knihy je upozornit čtenáře na scetí a bezvýchodnost, jimž autor sám téměř propadl, a povzbudit k prohloubení Boží bázně. Plumtre ještě na chvíli uprostřed vzrůstajícího zájmu o diachronní analýzu v druhé polovině 19. století obrací směr pohledu na teologii knihy jako celku. Disproporce nejsou tématem a jsou sjednoceny biografickým rámcem hlavní jednající osoby, tedy Kazatele.

Diametrálně odlišně nahlíží knihu Carl Siegfried ve svém přelomovém komentáři *Prediger und Hoheslied* (1898).¹⁸ Siegfried na základě snahy o smíření napětí a protikladů identifikoval v knize Kazatel celkem devět vrstev, které jsou zároveň každá svým způsobem i samostatným filozo-

15 H. Grotius, *Annotationes ad Qohelet*, Paris 1644: „Ego tamen Salomonis non puto sed scriptum ferius sub illius regis, tamquam poenitentia ducti nomine.“

16 Srov. W. M. L. De Wette, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin: Reimer, 1834, 351–353.

17 E. H. Plumptre, *Ecclesiastes, or, the Preacher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1881.

18 C. Siegfried, *Prediger und Hoheslied* (HK II 3,2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1898.

fickým a teologickým dědictvím. Jde o základní spis (něm. *Grundschrift*), který je knihou pesimistického filozofa (Q¹), následují tři glosátoři, jimiž jsou epikurejec ze saducejských kruhů (Q²), moudrý (hebr. *Chácham*, Q³) a zbožný glosátor (hebr. *chásid*, Q⁴), skupina glosátorů vyrůstajících na výročí tradiční moudrosti (Q⁵) a dále pak dva redaktori a dva epilogisté. Co do počtu vrstev jde o doposud nepřekonaný rekord. Pozdější badatelé jsou v množství rozpoznávaných literárních a redakčních vstupů výrazně zdrženlivější. Většinou se počítá s dvěma redaktory,¹⁹ popřípadě epilogisty a jim přisuzovanými dodatky.²⁰ Jiní pracují s představou literární expanze *původně* rozsahem nevelkého základního spisu²¹ anebo s rozsáhlým redakčním přepracováním původního samostatného spisu druhou generací, značenou inovativní zkratkou Z pro německé *zweite Generation*.²²

Hledání teologie knihy Kazatel nebo teologie či teologií (zde v plurálu) v knize Kazatel doprovází, jak bylo doposud předloženo, interpretaci od nepaměti. Základní rozpoznání je zřetelné a lze ho vyjádřit jistým paradoxem: „Kniha... nesporně obsahuje napětí a rozpory...“, ale „sporné je to, jak tyto napětí a rozpory vysvětlit.“²³ Kromě už zmíněného literárního a redakčně-kritického modelu Siegfrieda jsou pro dějiny moderního bádání určující také následující modely, jež interpretují napětí a rozpory obsažené v knize každý svým specifickým způsobem:

Biografický model: nejednotnost a napětí v knize jako důsledek vývoje autorova myšlení. Co se zdá být protimluvem, je vysvětleno jako diachronní řetězení postupných dedukcí, k nimž Kazatel při svém zápase o porozumění povaze lidské existence dospěl.

Model citací: protiklady a napětí lze vysvětlit s pomocí rozlišení látek na ty, které pocházejí z vlastní dílny autora, a ty, s nimiž se kriticky konfrontuje (tak např. 7,26 je považován za přejatý citát z mudroslovné tradi-

19 Tak např. A. Lauha, *Kohelet* (BKAT XIX), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.

20 K tomu viz např. J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes. A Commentary* (OTL), Philadelphia: Westminster Press, 1987.

21 M. Rose, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth* (OBO 168), Fribourg: Vandenhoeck & Rupprecht, 1999 a R. Brandscheidt, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-, form- und traditions-geschichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet* (TThSt 64), Trier: Paulinus Verlag, 1999.

22 M. Köhlmoos, *Kohelet. Der Prediger Salomo*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

23 L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet* (HthKAT), Wien: Herder, 2011², 68.

ce, na který autor sám v 7,29 reaguje tvrzením o prvotním stvoření člověka [tj. i ženy] jako přímého, a tedy nezatíženého myšlenkami o pokleslosti člověka jako takového).

Kognitivně-synchronní model: napětí a protiklady jsou integrální součástí autorova způsobu myšlení. To je netypické, netradiční, provokativní, jde po ostří, je na hraně, nebo dokonce i za ní. Přesto má svoji logiku (viz např. „sice-ale“ výroky, jejichž cílem je rozostřit předpokládané hladké poučení a upozornit, že možnosti lidského sebepoznání jsou ze své podstaty limitované, anebo tzv. „protikladné struktury“ J. A. Loadera²⁴ směřující přes tezi o absurditě k motivu *carpe diem*).

Posledním modelem, který je třeba zmínit, je *model zaměřený na recepci*. Zde se interpretuje napětí a protiklady jako součást celkově zamýšlené strategie. Kazatel – zde již jako autor i autorita v jedné postavě – nejprve cituje výroky a hodnotové postoje a pak k nim dodává své vlastní, a to i sebekritické, komentáře. Model je dotažením *modelu citací*, sdílí řadu prvků s *kognitivně-synchronním modelem a s biografickým modelem* jej pojí to, že interpretuje nejednoznačnosti jako formativní zkušenost. Cílem exegeze není, vyjádřeno se Schwienhorst-Schönbergerem, „nejednoznačnost textu odstranit, nýbrž ji popsat jako specifickou formu otevřenosti textu, která nejprve připouští rozmanité možnosti porozumění, jež až dalším postupem čtení získávají ostřejší kontury i specifitější nasměrování“, takže „teze a antiteze knihy slouží jako určitá forma navigace“.²⁵ V uvedeném modelu se „počítá s tím, že texty pracují s narážkami na soudobé texty a koncepty, stejně jako na záměrné víceznačnosti, aby čtenáře stimulovaly k vícenásobné četbě a k tvorbě vlastního úsudku“.²⁶

Při pohledu na Kaz 7,1–12 se například ukazuje, že text není shlukem protichůdných a nahodilých výroků na témata moudrosti a dobra, ale dynamicky se rozvíjející, ideově i kompozičně promyšlenou argumentací. Výstavba oddílů je zřetelná a odkrývá autorovo myšlení postupně včetně zlomových okamžiků, kdy nově předložená argumentace po předchozím

24 K tomu viz J. A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qohelet* (BZAW 152), Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1979 a kritiku tohoto přístupu v J. Barton, *Reading the Old Testament*, Philadelphia: The Westminster Press, 1996², 130–131.

25 Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 68.

26 Th. Krüger, *Kohelet – Prediger* (BKAT XIX – Sonderband), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000, 37.

zkliďnění a nabytí dojmu, že následující řečené je na základě znalosti biblické mudroslovné tradice předvídatelné, znovu šokuje.

- 1a Dobré jméno (je) nad dobrý olej
 1b a den smrti (je) nad den zrození.
 2a Lepší (je) jít do domu smutku,
 2b než jít do domu oslav (hodování),
 2c protože v něm [se ukazuje] konec každého člověka;
 2d a živý si to vezme k srdci.
 3a Lepší (je) trápení než smích,
 3b neboť smutná tvář prospívá (potěšuje) srdce.
 4a Srdce moudrých (je) v domě smutku,
 4b zatímco srdce bláznů (je) v domě oslav.
 5a Lepší (je) slyšet důtku (kárání) moudrého,
 5b než když někdo poslouchá chválu od bláznů.
 6a Neboť jako praskot trní pod hrcem (je) zajisté smích blázna;
 6b také to (je) absurdita.
 7a Vždyť útlak činí z moudrého blázna
 7b a dar ničí (uvádí od záhuby) srdce.
 8a Lepší (je) konec věci (záležitosti / události) než její počátek,
 8b lepší je shovívavý (trpělivý) než povyšný.
 9a Nepropadej ukvapeně ve své mysli (duchu) zlosti,
 9b neboť zlost si hoví (spočívá) v klíně hlupáků.
 10a Neříkej:
 10b „Čím to je,
 10c že dřívější dny (časy) byly lepší,
 10d než (jsou) dny (časy) tyto?“
 10e Neboť se na to neptáš moudře.
 11a Dobrá (je) moudrost jako dědictví,
 11b (je) výhodou pro ty,
 11c kdo vidí slunce.
 12a Zajisté, ve stínu moudrosti (je jako) ve stínu peněz,
 12b zisk poznání moudrosti (je),
 12c že (ona) zachová život toho,
 12d kdo ji má.

Na začátku oddílu stojí výroky tradiční moudrosti. Jde o celkem pět výroků o tom, co je příhodnější či lepší (dobré jméno > olej, den smrti > den zrození, dům smutku > dům oslav, trápení > smích, důtku moudrého > smích bláznů). Tyto verše a v nich obsažená sdělení kolidují s postojem autora. Proto přichází obrat a po něm vlastní Kazatelovo uvažování uzavřené sebekritickým komentářem (viz tabulku níže).

w. 1–6a	výroky tradiční moudrosti	<i>expozice</i>
w. 6b–7	obrat	<i>krize</i>
w. 8–10	vlastní autorův pohled (v. 8 × v. 7; v. 9 × v. 3; v. 10 × v. 1–2)	<i>konfrontace</i>
w. 11–12	(sebe)kritické shrnutí	

Výstavba argumentace v Kaz 7,1–12

Vlastní autorovo uvažování se projeví ve v. 8b, kde je shovívavost postavena proti povýšenosti a je hodnocena jako lepší. V pozadí takto formulovaného uvažování se pravděpodobně skrývá autorův protest proti normativnímu pohledu na to, co to znamená být moudrým. *Trpělivost, dlouhodečnost* (*erech-rúach*: אַרְךְ־רוּחַ)²⁷ je prohlašována za ctnost, kterou je prospěšné pěstovat. Postoj moudrých a vzdělaných je naopak ve v. 8b kriticky i cíleně ironicky označen jako *povýšenost* nebo také *namyšlenost a vysokost ducha* (*gvaah-rúach*: גְּבוּה־רוּחַ).

Závěrečné dva verše jsou dvoustupňovým parenetickým zakončením oddílu. *Moudrost* je hodnocena jako *dobrá* (טוֹבָה חֲכָמָה) a je spojována s *dědictvím* (נַחֲלָה). Verš 11b stanovuje dvojí podmínku: Moudrost je výhodou těch, kdo *vidí* (רָאָה) slunce. To zaprvé znamená, že moudrý je ten, kdo má vhled, kdo nejen vidí, ale také rozumí, chápe a přiměřeně interpretuje fenomény světa i sebe samotného. Druhou podmínkou je vidět a požívat toho, co je člověku v jeho horizontu nabízeno, co mu Bůh sluncem osvětluje, aby toho ve vymezeném čase užíval.²⁸ Jak rozvede následující v. 12, je třeba vidět a neocitat se ve stínu či se jako stín chovat. Pokud je něco jako moudrost, je to ona sama, kdo zachovává při životě toho, kdo ji má. Hovořit o moudrosti jako Boží hypostazi je u Kazatele dějinně předčasně.²⁹ Oddíl varuje před identifikací člověka s moudrostí, pokud by měla být domestikována jako ‚jeho‘. Moudrost vždy zůstává ideálem, k němuž se ‚moudrý‘ pouze přibližuje, ale nikdy ho plně nedosáhne.

Na adresu posledního z modelů je nezbytné kriticky připomenout, že počítá více či méně přiznaně s recepční estetikou (vně) textu, navíc textu, který neměl původní autor či autoři nikdy k dispozici. Velkou roli hraje

27 Srov. řec. μακροθυμία pro *trpělivost, shovívavost* v Iz 57,15; Jr 15,5; Sír 5,11 a novozákonní ὑπομονή, v Lk 8,15; Ř 5,3 aj.

28 K tomu viz dále F. Čapek, Na cestě k poznání zpět přes zahradu Eden (Kazatel 8,16–17), *TREF 2* (2014), 147–157, zde 150–151.

29 Tak později Kniha Moudrosti a tam zvl. 6. a 8. kapitola.

čtenář, který významy spoluutváří na základě vnitřních struktur textu i vlastních interpretačních očekávání a svých myšlenkových struktur (např. koherence, ambivalence). Klady i rizika modelu jsou zřetelná. Na jedné straně je to snadnější konceptuální porozumění, na druhé až příliš snadné čtení skutečně nesrozumitelných míst a sdělení knihy, kterých je celá řada. Nalézt rovnováhu mezi extrémů si žádá moudrost hodnou Kazatele.

Závěr

Otázka vyslovená na počátku, tedy jaká je teologie knihy Kazatel, zůstane otázkou i na konci. Teologie této knihy, jak bylo na několika příkladech doloženo, je teologií utvářenou v živém rozhovoru s tímto starověkým textem. Žádné „nakonec“ není, žádná konečná, definitivní a vše vysvětlující není interpretaci dostupná. Teologie se vždy děje v aktuálním zde, „pod sluncem“ mezi textem, tradicí a interpretem. Kazatel zve k reflexi lidského pobytu v konkrétním místě a čase, které jsou nabízeny jako možnost. Jeho teologie je hluboce přítomná, klade až bolestivě aktuální otázky po smyslu lidské existence, vztahu k Bohu a místě člověka ve stvoření.

doc. Filip Čapek, Th.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 9

115 55 Praha 1

capek@etf.cuni.cz