

Caritas e|veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

Svět podle Bóaze: bohatství, moc a spravedlnost v knize Rút

The World According to Boaz: Wealth, Power, and Justice in the Book of Ruth

Viktor Ber

Kazatel jako projev „pastorační péče“ Starého zákona o bohaté

Qohelet as an Expression of Old Testament “Pastoral Care” of the Rich

Adam Mackerle

Byznys jako povolání? Některé etické a duchovní souvislosti bohatství a moci

Business as a Calling? Some Ethical and Spiritual Ramifications
of Wealth and Power

Roman Míčka

Bohatí a mocní jako subjekty sociální pastorace

The Rich and Powerful as Subjects of Social Pastoral Care

Michal Opatrný

Zneužití tématu bohatství komunistickým režimem na příkladu časopisu Charita

Abuse of the Topic of Wealth by the Communist Regime:

The Case of the Journal Charity

Rudolf Svoboda

Caritas e|veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

OBSAH

rozhovor	7–8
studie	9–100
recenze	101–108

editorial

Vážení čtenáři,

druhé číslo Caritas et Veritas v roce 2013 je v zásadě celé věnováno tématu „pastorace bohatých a mocných“. Otázky bohatství a moci, jejich vztah ke křesťanským hodnotám, kontroverze s nimi spojené, jsou provokativními tématy v každé době. Téma nedalo spát ani nám, proto jsme k danému tématu na Teologické fakultě JU dne 18. 4. 2013 uspořádali pod záštitou Katedry biblických věd symposium. Zde jsme se danou otázku pokusili reflektovat v jejím rozměru biblickém, historickém, etickém, psychologickém a pastoračně teologickém. Výsledky úvah některých účastníků symposia, zpracovaných do odborných studií, Vám tímto předkládáme k další debatě a reflexi.

Odborné statě, které jsme se pro tentokrát rozhodli publikovat i v anglické jazykové verzi, jsou zastoupeny texty z oblasti biblické teologie od Viktora Bera ***Svět podle Bóaze: bohatství, moc a spravedlnost v knize Rút*** a Adama Mackerleho ***Kazatel jako projev „pastorační péče“ Starého zákona o bohaté***. Následují statě Romana Míčky ***Byznys jako povolání? Některé etické a duchovní souvislosti bohatství a moci*** z oblasti sociální etiky a Michala Opatrného ***Bohatí a mocní jako subjekty sociální pastorace*** z oblasti pastorační teologie. Na závěr předkládáme studii Rudolfa Svobody ***Zneužití tématu bohatství komunistickým režimem na příkladu časopisu Charita*** z oblasti historie.

Kromě toho se nám podařilo přesvědčit P. Josefa Čunka SJ, aby s námi uskutečnil rozhovor, a tím k danému tématu připojil několik slov. Otec Čunek se s námi zamýšlí nad otázkou vztahu křesťanství, peněz a moci, nad pastoračními zkušenostmi s bohatými a mocnými lidmi, i nad současnými důrazy papeže Františka na téma chudoby.

Následují recenze, tentokrát na knihu Douglase R. Hofstadtera *Gödel, Escher, Bach. Existenciální gordická balada. Metaforická fuga o mysli a strojích v duchu Lewise Carrolla* (2012) posuzovanou prof. Milanem Nakonečným, knihu Heinze-Petera Röhra *Nedostatečný pocit vlastní hodnoty. Sebedestruktivní vnitřní programy a jejich překonávání* (2013) rovněž nahlíženou prof. Milanem Nakonečným a knihu Bohumily Baštecké (a kol.) *Psychosociální krizová spolupráce* (2013) z pera Štěpána Kavana.

Roman Míčka

editorial

Dear readers.

All the original papers published in the second 2013 issue of the journal *Caritas et Veritas* are devoted to the topic of “pastoral care of the rich and powerful”. Questions of wealth and power, their relationship to Christian values, and the associated controversies have always provoked thought, discussion, and argument. Having been aroused by the topic as well we at the Faculty of Theology, University of South Bohemia, held a symposium on it on April 18, 2013, sponsored by the Department of Biblical Studies. There we sought to reflect on the issue in its biblical, historical, ethical, psychological, and pastoral dimensions. We now present the outcomes of the reflections of some of the participants to you, developed into scholarly papers, for further discussion and reflection.

Among the papers, published in Czech and English language versions, there are texts from the field of biblical theology **The World According to Boaz: Wealth, Power, and Justice in the Book of Ruth** by Viktor Ber and **Qohelet as an Expression of Old Testament “Pastoral Care” of the Rich** by Adam Mackerle. There follow the papers **Business as a Calling? Some Ethical and Spiritual Ramifications of Wealth and Power** by Roman Míčka from the field of social ethics and **The Rich and Powerful as Subjects of Social Pastoral Care** by Michal Opatrný from the field of pastoral theology. Finally we present a paper from the field of history called **Abuse of the Topic of Wealth by the Communist Regime: The Case of the Journal *Charity*** by Rudolf Svoboda.

Roman Míčka

Témata dalších čísel

Pro další čísla CetV byla stanovena následující témata, ke kterým redakce uvítá příspěvky jak v podobě popularizačních článků, tak i odborných studií. O zařazení popularizačního článku rozhoduje redakce, odborná studie podléhá dvojí anonymní recenzi.

- | | |
|---------------|---|
| 1/2014 | Sociální práce jako
lidskoprávní profese...?
Uzávěrka: 28. 2. 2014 |
| 2/2014 | Hodnoty ve výchově
Uzávěrka: 31. 8. 2014 |

O pastoraaci bohatých a mocných

s P. Josefem Čunkem SJ



P. Josef Čunek SJ (1955) vstoupil tajně do jezuitského řádu v roce 1979, ovlivněn již zesnulým slovenským jezuitou Jozefem Porubčanem a fascinován myšlením P. Pierra Teilharda de Chardin SJ. Po studiích filosofie a teologie v Litoměřicích byl v roce 1985 vysvěcen na kněze. Působil v mnoha moravských farnostech, mimo jiné také v Lidečku. Od roku 1992 působil jako socius magistra noviců v Kolíně a pak krátce ve Vatikánském rozhlase. V Římě se mohl více seznámit s osobou a dílem kardinála Špidlíka. Poté absolvoval

třetí probaci v Polsku a 31. července 1996 složil v Praze slavné sliby. Po nich byl ustanoven magistrem noviců českého a posléze česko-slovenského noviciátu. Nyní působí jako rektor kostela sv. Ignáce v Praze a představený tamější komunity.

Jak byste řekl, otče Josefe, že se křesťanství staví k otázce peněz a moci?

Světlo je základní charakteristika křesťanství. Světlo, které mívá světské a míří k čistě lidskému, k prostoru života. A zde leží mnoho otázek; hlavně o „moci“, pak i o penězích. Otázky, v nichž nám Světlo, Kristus, chce pomoci se orientovat. Tedy: Bůh se chce s člověkem dělit o moc („...panujte nad vším živým...“) a ohledně peněz nám chce dát moudrost. Jasnou odpověď pak dávají opravdu mocní v životě: sv. František – krot' svou chuť po penězích; sv. Ignác – nechtěj vlastnit, ale sloužit.

Jak je podle Vás možné sladit současný důraz papeže Františka na chudobu s péčí církve o duchovní rozměr bohatých a mocných tohoto světa?

Jistě. Papež je pastýř duší a hlavou „organizace“. Starost o duši musí být trpělivá; věrnost duchu církve musí být pevná. Chudoba, tedy nelpění má být výrazné u činitelů církve; péče o duchovní růst lidí má být velkorysá.

Jaké jsou Vaše pastorační zkušenosti s lidmi, které můžeme radit k bohatým a mocným tohoto světa?

Tyto zkušenosti má jistě téměř každý kněz. Tito lidé touží po důvěře, po vnímání svého nitra jako všichni. Možná ale výrazněji, protože se častěji pohybují v povrchním světě, ve světě, kde od nich okolí stále něco žádá. Chtějí možná více než méně ustaraní mluvit o svých pocitech, hnutích duše, starostech o rodinu, zaměstnance...

Domníváte se, že se takoví lidé potýkají ve svém duchovním životě s určitými specifickými otázkami a problémy?

Když nás něco odlišuje od většiny, máme mnoho specifických otázek. Zná to každý dospívající člověk; uvědomuje si svoji jedinečnost, ale ještě ji neumí pojmenovat. V dospělém světě ale i ti výjimeční či schopní chtějí být normální, především před Bohem a v křesťanském společenství. Nevnímají ani tolik svou moc jako svou starost o spravedlnost, svou povinnost dávat Bohu, co je Jeho, lidem, co je lidí; starost o správné rozložení času mezi „rodinu“ pokrevní a podnikovou (politickou). Být „pro“ v plném smyslu – tedy být prospěšný, ale i nepragmaticky živý pro druhé a pro Boha.

Máte za to, že jezuitská tradice a spiritualita může něco specifického přinést k danému tématu?

Jak by ne! Mecenáši umožnili jezuitům realizovat jejich duchovní sílu a touhu Světlem od Boha zapálit svět. Jeden autor z našich řad (James Martin) napsal knihu „*Jezuitský návod (téměř) na všechno*“. Nesmírné množství malých i schopných lidí našlo odpovědi na život či směr ve zmatku světa z duchovních cvičení svatého Ignáce. U jezuitů svět hledá „vojenskost“, poslušnost. Ta byla pro Ignáce relativně snadnou. Nejvíce se natrápil nad tím, jak formulovat a praktikovat chudobu. Světlo při nesvobodě života nachází skrze duchovní cvičení a nabízí je všem velkorysým. V nich nakonec jde o důvěrnost s Mocným a o rozlišování duchů, tedy nápadů a mnohých cest, které především schopným lidem nedávají spát. Jde o to, naučit se spontánní reflexi, tedy častému uvědomění si Boží dobroty, a srovnání s ní svých aktuálních ambicí a snah. To potřebuje *homo sapiens*, kterého Nejvyšší postavil do zahrady v Edenu, aby ji obdělával a střežil (Gn 2, 15).

Roman Míčka

studie

Svět podle Bóaze: bohatství, moc a spravedlnost v knize Rút

The World According to Boaz:
Wealth, Power, and Justice
in the Book of Ruth

Viktor Ber

10–16, 17–23

Kazatel jako projev „pastorační péče“ Starého zákona o bohaté

Qohelet as an Expression of Old
Testament “Pastoral Care”
of the Rich

Adam Mackerle

24–36, 37–49

Byznys jako povolání? Některé etické a duchovní souvislosti bohatství a moci

Business as a Calling? Some
Ethical and Spiritual Ramifications
of Wealth and Power

Roman Míčka

50–57, 58–65

Bohatí a mocní jako subjekty sociální pastorače

The Rich and Powerful as Subjects
of Social Pastoral Care

Michal Opatrný

66–72, 73–80

Zneužití tématu bohatství komunistickým režimem na příkladu časopisu Charita

Abuse of the Topic of Wealth
by the Communist Regime:
The Case of the Journal Charity

Rudolf Svoboda

81–90, 91–100

Svět podle Bóaze: bohatství, moc a spravedlnost v knize Rút*

Viktor Ber

Příběh v knize Rút propojuje v osudech svých postav motivy sociální a sociálně-právní, politické i teologické. Ve svém příspěvku zamýšlím analyzovat funkci uvedených motivů v narativní strategii vypravěče a nasítnit možnosti tohoto biblického spisu pro další úvahy na téma bohatství, moc a spravedlnost v komunitě. Zaměřím se přitom na postavu Bóaze – významného muže – a jeho roli ve vyprávění Rút¹.

Strategie četby knihy Rút

Knihu Rút dvě různé tradice umisťují každá do jiného literárního a kanonického kontextu. Dle starověkých řeckých kodexů a z nich odvozeného pořadí tradičního křesťanského kánonu se Rút nachází mezi knihami „historickými“; předchází tak „knihy Královské“, jak jsou v řecké tradici Septuaginty nazvány již knihy Samuelovy. Tradiční židovské řazení pak knihu Rút umisťuje do třetí části kánonu, mezi tzv. Spisy.² Už tento dvojitý literárně-kanonický kontext naznačuje možnost alespoň dvou strategií četby Rút, které se přitom nemusejí vzájemně vylučovat.

Zařazení knihy Rút za knihu Soudců a před knihy Samuelovy a Královské zdůrazňuje davidovskou linii, podtrhuje rozměr Rút jako svého druhu prehistorii krále Davida a davidovské monarchie. Kniha Rút skutečně vrcholí „odhalením“ významu postav a událostí tohoto zdánlivě čistě rodinného příběhu pro širší „politické dějiny“ Izraele a Judy.³

Při recepci knihy Rút v židovské tradici hrály roli jednak zřetele liturgické – Rút v rámci oddílu Spisy patří mezi tzv. *megillot*, tj. sváteční svitky – přesněji pět svátečních svitků spojovaných s různými svátky židovského roku a v jejich průběhu liturgicky užívaných.⁴ Kromě davidovského a liturgického zacílení pak v knize můžeme oprávněně hledat i aspekty mudroslovné.⁵ V tomto pojetí by pak šlo nejen o takové či onaké představení (či dokonce

* Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

1 Výraz „Rút“ vyznačen kurzívou odkazuje k biblické knize Rút. Výraz „Rút“ bez vyznačení odkazuje k postavě této biblické knihy – Rút. V obrazech „kniha Rút“ apod. se kurzívou nevyznačuje.

2 Pořadí jednotlivých knih v rámci oddílu Spisy nebylo dlouho pevně ustálené. Ve standardním kritickém vydání hebrejské bible (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*) je kniha Rút zařazena za knihy Žalmy, Přísloví a Jóba, jako první z tzv. pěti svátečních svitků (k tomuto pojmu viz dále), ačkoliv ve výchozím Leningradském kodexu (L) stojí na počátku Spisů ještě knihy Paralipomenon; srov. Karl ELLIGER – Wilhelm RUDOLPH – H. P. RÜGER (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990, s. xi. Dle pořadí babylónského Talmudu (Baba batra 14b) se Rút nalézá dokonce na samém počátku oddílu Spisy; srov. Rolf RENDTORFF, *Hebrejská bible a dějiny: úvod do starozákonní literatury*, Praha: Vyšehrad, 1996, s. 304.

3 Nejde samozřejmě pouze o otázku pořadí v kánonu – již úvodní slova Rút zařazují tento spis do kontextu „doby soudcovské“. Do davidovského kontextu zasazuje Rút závěrečný rodopis Peresův spojující Bóaze a Obéda s Davidem. Na základě strukturálních souvislostí zařazuje Harold Fisch Rút do rozsáhlé „smluvní dějeprawy“ („covenant history“) směřující k postavě krále Davida. Součástí této velké struktury je dále vyprávění o Lotovi (zejm. o Lotovi, zkáze Sodomy a o Lotových dcerách v Gn 19) a o Judovi a Támar (Gn 38); srov. Harold FISCH, *Ruth and the Structure of Covenant History*, *Vetus Testamentum*, roč. 32, 4/1982.

4 Srov. Rolf RENDTORFF, *Hebrejská bible*, s. 319. Čtení Rút připadá na Svátek týdnů (*šavu'ot*).

5 Srov. tamtéž, s. 321. K mudroslovným rysům Spisů a zvláště knihy Rút srov. též Robert GORDIS, *Religion, Wisdom and History in the Book of Esther: A New Solution to an Ancient Crux*, *Journal of Biblical Literature*, roč. 100, 3/1981, s. 365, 374. K opatrnosti při hledání mudroslovných motivů v biblické literatuře nabádá James L. CRENSHAW, *Method in Determining Wisdom Influence upon „Historical“ Literature*, *Journal of Biblical Literature*, roč. 88, 2/1969.

apologii) Davidových předků, nýbrž také o narativní zpracování a promýšlení závažných témat, jako například integrace ženy-cizinky do komunity, sociální stabilita komunity (přežití chudých, role bohatých a vlivných) – zkrátka o mnohé otázky praktického fungování komunity. V neposlední řadě se jedná o narativní reflexi teologickou, i když poměrně nepřímou a subtilní.

Bohatství, moc a spravedlnost ve vyprávění Rút: zaostřeno na Bóaze

Motivy ekonomické a sociální jsou ve vyprávění bezesporu přítomné a často výslovně formulované, ať už vypravěčem nebo postavami – zápleтка je založena na kontrastu situace hladu v judském Betlémě v úvodu vyprávění a pozdější situace žní v očividně prosperujícím Betlémě, kam se však Noemi z Moábu vrací zchudlá, bez prostředků a s pocitem sociální vyloučenosti.⁶ Doprovod jí tvoří cizinka – Moábka Rút, což představuje rovněž potenciální zdroj napětí a konfliktu.⁷ Otázka čtenáře samozřejmě zní, jak se ženy se svou situací vyrovnají a také jak budou betlémskou komunitou (zprvu reprezentovanou hlasy žen v Rt 1,19) přijaty. V druhém plánu pak samozřejmě stojí také otázka po širším významu tohoto vyprávění. Klíčovou postavou se pro obě ženy v dalším dění stává Bóaz – bohatý a významný muž.

Bóaz jako muž významný

Bóaz je od svého představení vypravěčem charakterizován jako muž významný, bohatý a pravděpodobně úspěšný. Samotné jméno *Bóaz* (zřejmě „síla v něm“) předznamenává roli postavy ve společenství: „pilíř komunity“,⁸ „opora společenství“. Vypravěčem je přímo charakterizován jako *’iš gibbór hajíl* (Rt 2,1)⁹. Výraz *gibbór* znamená mocný, silný, výraz *hajíl* můžeme též přeložit jako „schopný“; v některých případech je však patrná významová nuance odkazující k mravní integritě (Ex 18,21.25) – tak ostatně dále v knize Rút o samotné Rút (Rt 3,11).¹⁰

Nepřímé narativní charakterizace Bóaze jako muže významného dosahuje vypravěč prostřednictvím událostí vyprávěného příběhu: je to ten, jenž přichází na pole, i když tam má svůj vlastní dozor, působí zodpovědně, zajímá se o dění na svém poli i o své lidi; lidé registrují jeho příchod a vyměňují si s ním pozdravy (Rt 2,4). Bóaz několikrát vydává příkazy, vyprávění zřetelně implikuje jejich striktní dodržování (dozorce podává informace o Rút, Rút na poli poslušně odpovídá i zůstává – byť jistě ve vlastním zájmu, služebníci Rút neobtěžují, neokřikují, skutečně i pro ni upouští klasy na zem); Bóaz je schopen okamžitě zorganizovat zasedání městských starších (4,2); zvládnutím citlivé situace v bráně Bóaz dokazuje, že není za „muže významného“ (*’iš gibbór hajíl*) pokládán nějakým nedopatřením.

Vypravěč charakterizuje Bóaze rovněž pomocí nábožensko-etických hodnot: je to ten, jenž zdraví ve jménu Hospodinově a přijímá prostřednictvím svých služebníků Hospodinovo

6 Později se ve vyprávění ovšem vynoří „díl pole“ patřící Noemi (Rt 4,3). Noemi si je také vědoma, že má v Betlémě alespoň jednoho příbuzného, totiž právě Bóaze (2,20). Přesto působí Noemina hořkost v Rt 1,19–21 poměrně autenticky a věrohodně. Noemi si nemusí být jista platností svého nároku na dané pole, tím méně může odhadovat míru vstřícnosti příbuzných svého zesnulého manžela.

7 Kromě etnicky založené nedůvěry k Rút může Noemi pociťovat nedůvěru ke svým snachám, včetně Rút, také vzhledem ke smrti svých dvou synů. Fewellová a Gun zde upozorňují na paralelu s příběhem Judy a Támar v Gn 38; srov. Danna Nolan FEWELL – David Miller GUNN, *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox, 1990, s. 72nn.

8 Danna Nolan FEWELL – David Miller GUNN, *Compromising Redemption*, s. 40 pozn. 28 (viz s. 115).

9 אִישׁ גִּבּוֹר הַיָּל, Český ekumenický překlad (ČEP) překládá „významný muž“; citováno dle Bible: *Písmo svaté Starého i Nového zákona: český ekumenický překlad*, Praha: Biblická společnost v ČR, 1985.

10 Srov. též 1 K 1,42.52 (ve v. 52 je výraz opozitem výrazu *ra’â* (רָאָה) – „zlý“). Ve významu „bohatý“ v Gn 34,29; Nu 31,9; Dt 8,17 aj.); v jiných kontextech výraz odkazuje do oblastí boje: „vojenská moc“, „statečnost“ apod.

požehnání (Rt 2,4) – je tedy skutečný „muž Hospodinův“ (a proto se jeho syn bude jmenovat *Obéd*, tj. „Služebník“, rozuměj „Hospodinův“); pokud jde o jeho jednání s Rút (zejména v noci na humně), zřejmě převažuje pozitivní vnímání Bóaze z hlediska hodnot implikovaného čtenáře – Bóaz je informován ohledně situace Noemi a Rút (Rt 2,11) a oceňuje u Rút její loajalitu; jedná ve shodě s nařízeními Tóry, tj. zanechává na poli dosti pro chudé (Lv 19,9n; 23,22; Dt 24,19–22), Bóaz si nebere potenciální ženu jiného muže (druhý zastánce má větší formální nárok a Bóaz to ví).

Jedná se tedy o důležitého člověka v jeho vlastní komunitě, je pro ni prospěšný – dává práci a obživu, přispívá ke stabilitě společenství.

Druhá strana významu a postavení

Bóazova úloha bohatého a významného „pilíře komunity“ není ovšem ve vyprávění samoúčelná. Čtenář je veden k tomu, aby jej vnímal perspektivou obou hlavních ženských postav, Noemi a Rút. Z jejich hlediska je Bóaz spojován s očekáváním; když není naplňováno, stává se na Noemin popud předmětem asertivního jednání Rút, ne-li přímo objektem svádění či pokusu o manipulaci.

Bóaz spojován s očekáváním

V první řadě je Bóaz představen jako Noemin příbuzný (či známý¹¹), významný muž z čeledi jejího zesnulého manžela Elímeleka. Vypravěč tedy od počátku klade Bóaze do kontextu života Noemi a Rút. Komentátory často registrovaná „náhoda“¹² popisovaná v Rt 2,3 (Rút natrefí právě na pole příbuzného) ukazuje na očekávání, která dle vypravěče přesahují případné plány či nápady Noemi a Rút – Bóazovi je vdova Rút přivedena do cesty vyšším řízením, odpovědnosti prostě neunikne; ve vyprávění nejde pouze o očekávání jedné postavy, ale o určitý řád, v němž významný Bóaz zde *má být k dispozici* právě pro tento případ. Poté, co se Rút úspěšně vrátí z Bóazova pole, Noemi (která ještě neví, kdo Rút pomohl) v tu chvíli neznámému žehná a označuje jej výrazem *makkírek* (מַכִּירֶק) – „jenž se tě ujal“¹³.

Očekávání na straně Noemi graduje po zjištění, že oním dobrodincem byl Bóaz. Podle Noemi má zřejmě skrze Bóaze přijít *Hospodinovo milosrdenství pro živé i mrtvé* (!) – Bóaz se tak má dle Noemi stát prostředkem Božího milosrdenství (Rt 2,20). Touto svou řečí postava Noemi výslovně formuluje teologickou perspektivu knihy – *Bůh jedná milosrdně s lidmi i jejich potomky, a to zejména prostřednictvím milosrdenství ostatních lidí, v tomto případě bohatého a úspěšného Bóaze*. Nástrojem pomoci má být jejich příbuzenství a Bóazova pozice „zastánce“ (Rt 2,20). Výraz *go'el*¹⁴ tj. „zastánce“, označuje osobu příbuzného, který má jednat jako zastánce či patron znevýhodněné osoby nebo rodiny, zejména pak: vykoupit zpět pozemek, který rodina v ekonomické tísní musela prodat (Lv 25,25–30); vykoupit příbuzného, který se z ekonomických důvodů musel prodat do služby „otroctví“ (Lv 25,47–55); splnit úlohu krevního mstitele

11 Souhláskový text předpokládá čtení *mejudá'* (מֵיֻדָּא', „známý“), samohláskový text opravuje (tzv. Q're) na *môda'* (מֹדָא', „příbuzný“); příbuzenský vztah pak vyplývá z dalšího vyprávění, kde je identifikován jako „zastánce“. V Rt 2,1 (a pak znovu (!) v 2,3) je představen jako člověk z Elímelekovy čeledi.

12 „Když je toto slovo použito na jiných místech v Bibli (např. Gn 24,12; 27,20), mluví se tam o Bohu, který to či ono způsobuje. Ale zde se vypravěč jakémukoli přímému odkazu na Boží působení obezřetně vyhýbá.“; Kathleen A. ROBERTSON FARMER, *The Book of Ruth: Introduction, Commentary, and Reflections*, in: *The New Interpreter's Bible*, ed. Leander E. KECK, Nashville, Tennessee: Abingdon Press, sv. 2, 1998, s. 915n.

13 Tak uvádí ČEP v tradici Bible kralické, ovšem přesněji asi dle Revised Standard Version: „muž, který si tě všiml“ (Rt 2,19), „The man who took notice of you...“; *The Holy Bible Containing the Old and the New Testaments: Revised Standard Version*, New York: Thomas Nelson, 1952, ad loc.

14 Kořen G'L (גָּל). K užití srov. Helmer RINGGREN, גָּל (g'l), in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN, Stuttgart: Kohlhammer, sv. 1, 1973.

(*go'el ha-ddam*; גֹּאֵל הַדָּם, Nu 35,12.19–27; Dt 19,6.12; Joz 20,2–3.5.9); jako příjemce odškodnění (po smrti poškozeného?, srov. Nu 5,8); zřejmě i jako zastánce, obhájce či patron v kontextu soudní pře (Jb 19,25; Ž 119,154; Př 23,11; Jr 50,34; Pl 3,58) – v těchto posledních příkladech je výraz גֹּאֵל (*G'L*) vztažen zřejmě metaforicky na Hospodina. Jedním z „právních problémů“ knihy Rút je, že užívá tohoto výrazu v souvislosti s požadavkem sňatku s ovdovělou příbuznou – tedy kromě vykoupení pozemku jde také o sňatek s příbuznou a o otázku dědictví po zemřelém.¹⁵ Není jisté, zda jde o logickou (byť možná překvapivě kreativní) aplikaci zvyku ze strany Bóaze, nebo zda jde v první chvíli o neporozumění Rút funkci zastánce, jak se o ní dozvídá od Noemi. V tomto druhém případě by Bóaz mohl vnímat nabídku sňatku od Rút jako příslovečné uchopení celé ruky namísto podaného prstu.¹⁶

Bóaz jako cíl ženských svodů

Vyprávění nepracuje pouze s pasivním očekáváním na straně ženských hrdinek. Součástí zápletky se stává Noemin plán¹⁷, dle kterého chce najít pro Rút „místo odpočinutí“, „aby se měla dobře“. Noemin plán očividně předpokládá, že Rút svede Bóaze, čehož pak bude moci využít ve prospěch obou žen.¹⁸ Scéna na Bóazově humně je otevřena různým interpretacím. Každopádně Rút začíná jednat dle Noemina plánu, což u čtenáře vzbuzuje mnoho otázek: Půjde o další „moábský svod“ ve stylu Lótových dcer (Gn 19,30–38)? Nebo hrozí Bóazovi pád do modloslužby prostřednictvím smilstva s Moábkou (Nu 25,1nn)?¹⁹ Pokusí se Rút využít či zneužít Bóazovy slabosti, alkoholového opojení a rozjaření (Rt 3,3.7)? Není jasné, zda Rút Noemin plán na svedení Bóaze nepochopila, nebo zda s ním souhlasila „na oko“ a přitom za Bóazem šla se svým vlastním záměrem.²⁰ Situace dospěje dosti daleko, až k „odkrytí nohou“ (Rt 3,7), což většina komentátorů vykládá jako nahotu jednoho z hrdinů, nejčastěji Bóaze.²¹ V tento okamžik však dochází ke dvěma zvratům, které neodpovídají plánu na svedení Bóaze, jak jej čtenář vyrozumívá z Noeminih instrukcí. Jednak Rút uskutečňuje zvláštní rétorický manévr, když původní Bóazova slova o Hospodinově zaštiťujícím křídle (Rt 2,12) vztahuje na něj samotného (Rt 3,9). Rút požaduje, aby „své křídlo“²² nad ni vztáhl sám Bóaz a vyzývá jej, aby jednal jako *go'el* – zastánce.²³ Na druhé straně Bóaz vystupuje z hlediska Noemina plánu

15 Právní problematiku knihy Rút přehledně shrnuje Robert L. HUBBARD, Jr., *The Book of Ruth*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988, s. 48–63. Hubbard identifikuje tři základní oblasti práva, které jsou v pozadí zápletky knihy Rút: dědictví, vykoupení a sňatek s bezdětnou vdovou. Hubbard zastává názor, že v případě Rút je její požadavek na sňatek s Bóazem oprávněnou aplikací v oblasti práva na vykoupení (*G'L*).

16 Adele Berlinová rozvíjí Sassonův výklad, dle kterého Noemi posílá Rút za Bóazem jako „za příbuzným“, aby jej Rút svedla, nikoli aby jej oslovila jako „zastánce“. Rút tento Noemin plán dle Berlinové nepochopila a dovolává se jej právě jako zastánce – Bóaz je tímto uveden do rozpaků vzhledem k existenci druhého zastánce, ale Rútino *faux pas* taktně maskuje svou výřečnost; srov. Adele BERLIN, *Poetics and Biblical Interpretation*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1994, s. 90.

17 Vlastně je to vyprávění o několika „tajných plánech“: Noemi ve vztahu k Rút a Bóazovi. Rút se od Noemina plánu částečně odchyluje – buď z neznalosti (viz poznámku výše), nebo záměrně. Bóaz vypracovává svůj plán směřující k získání práva na vykoupení Rút s ohledem na druhého zastánce. Práce vyprávěče s plány postav příběhu je důležitá i pro teologické a etické vyznění vyprávění. Motivy postav nejsou vždy zcela jasné, vesměs však přispívají k pozitivnímu vývoji, za nímž čtenář tuší Boží působení a vlastně také Boží plán, srov. Moshe REISS, *Ruth and Naomi: Foremothers of David*, *Jewish Bible Quarterly*, roč. 35, 3/2007, s. 193.

18 Terčem svádění se tedy paradoxně stává Bóaz – místo aby byla sexuálně obtěžována Rút, jak se Bóaz obává (Rt 2,8n). Noemin plán zřejmě spočívá v pokusu Bóaze prostřednictvím Rút jednoduše svést a dostat do situace, kdy by si ji prakticky musel vzít za ženu, případně jej alespoň dostat do situace, ve které by se musel s Rút nějakým způsobem finančně vyrovnat.

19 Tento motiv rozvíjejí Danna Nolan FEWELL – David Miller GUNN, *Compromising Redemption*, s. 78n.

20 Rút totiž na rozdíl od Noeminy rady nečeká, až začne mluvit či jednat Bóaz a kromě uvedení svého jména vznáší i konkrétní prosbu (Rt 3,9; srov. 3,4).

21 Přesněji řečeno jde zřejmě o odkrytí „místa u jeho nohou“ (heb. מַרְגְּלוֹתָיו, *marg'lotáu*). Dle Ellen van Wolde je to Rút, kdo se „odhaluje“ – tedy svléká u Bóazových nohou, čímž jej vybízí k pohlavnímu styku; srov. Ellen VAN WOLDE, *Intertextuality: Ruth in Dialogue with Tamar*, in: *Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*, ed. Athalyah BRENNER – Carole FONTAINE, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, s. 444n. Problémem této interpretace je v našem textu chybějící předmět slovesa „odhalit“ (hebrejské *GLH* ve kmeni Piel), v této navrhované interpretaci bychom daleko spíše očekávali dané sloveso ve kmeni Nifal.

22 ČEP zde v Rt 3,9, stejně jako dříve v 3,7, opět vkládá „plášť“, tedy „křídlo pláště“.

23 Jak jsme poznamenali výše, je možné, že vyprávěč konstruuje postavu Rút jakožto cizinku, která si není zcela jista přesnou úlohou „zastánce“, čímž může vznikat situační komika – Noemi označila před Rút Bóaze jako „zastánce“, ale sama ví, že tato role nezakládá nutně povinnost zplodit syna zemřelému, proto posílá Rút, aby Bóaze svedla. Rút se však namísto ženských svodů dovolává Bóaze jako zastánce s nadějí na cosi jako levirátní sňatek.

nemožně korektně. Je si vědom Rút jakožto ženy s jistým sex-appealem (Rt 3,10). Nepokouší se však využít její dostupnosti v daný okamžik a vyjadřuje odhodlání postupovat s ohledem na muže, jenž má na roli zastávce větší nárok než on sám.²⁴ Bóaz odvrací i druhé nebezpečí a vyhýbá se byť jenom podezření, že měl s Rút poměr. Navíc to dělá šikovně, prostřednictvím daru „šesti měr ječmene“ (Rt 3,15), čímž zároveň prokazuje svou štedrost a přízeň Rút. Ta si odnáší z mlatu zrní, což navenek poskytuje alespoň formální ospravedlnění její přítomnosti na Bóazově humně²⁵ a Bóazovi umožňuje nadále jednat svobodně a provést jeho vlastní plán.

Touhy a obavy muže bohatého a významného

V postavě Bóaze vypravěč zajímavým způsobem spojuje téma osobního a veřejného života muže ve významném postavení.²⁶ Jeho zájem o Rút se projevuje od počátku v několika rovinách. Bóaz si je vědom příbuzenského vztahu Rút a Noemi a tedy snad i vlastní spřízněnosti s Rút. K Rút se chová navenek přátelsky, štedře, ba milosrdně, jeho zájem je však komplikovaný. Bóaz tematizuje otázku bezpečí Rút před obtěžováním ze stran mládenců, což naznačuje, že Rút vnímá s ohledem na její ženskou sexualitu.²⁷ Dle některých komentátorů se zde ukazuje jeho vlastní zájem, jde o „freudovské“²⁸ vyhřeznutí jeho skrytých tužeb. Je-li tomu tak, pak vyprávění v tomto ohledu alespoň částečně pojednává i o Bóazově potřebě, o jeho dosavadní nenaplněnosti a osamocení (Gn 2,18).²⁹

Komentátoři si vesměs všímají časového údaje v Rt 2,23 – Rút přes celé žně dochází na Bóazovo pole, nečteme však o žádném dalším kontaktu s ním, jeho zájem o Rút se dále neprojevuje. Nabízí se několik možných vysvětlení této Bóazovy odmlky, která vesměs souvisejí s jeho významem a postavením v komunitě, které jej omezuje při naplňování zřejmé touhy po vztahu s Rút.

Zejména lze usuzovat, že moábský původ Rút může být vnímán jako zábrana v přímočaré Bóazově akci. Vypravěč (buď přímo, nebo skrze přímou řeč postav) spojuje jméno Rút s přívlastkem „moábská“, což snad funguje jako vyjádření nejednoznačného postoje komunity k Rút a určité obezřetnosti ve vztahu k ní, kterou musí brát vážně i Bóaz – nemůže se jen tak kompromitovat vztahem s Moábkou.

Bóaz je význačně líčen jako muž opatrný, snad až příliš opatrný. Jeho mnohomluvnost kontrastuje s jeho váhavostí, pokud jde o přímou akci – alespoň v době žní. Nakonec i Rút z mlatu musí jít inkognito, jednak s ohledem na existenci „bližšího zastávce“ a Bóazem chystaný plán, ale možná i jednoduše kvůli Bóazově pověsti.

Bóaz je nucen postupovat moudře, správně a dle zvyklostí – „situaci kolem Rút“ řeší formálně správně, v bráně města za přítomnosti deseti starších města; přitom Bóazovo jednání nese známky chytrosti a lstivosti, neboť se mu podaří zastříti vlastní zájem o Rút, a tím ji nakonec získat, dále pak chytře prezentuje sňatek s Rút jako šlechtné sebeobětování (které bližší zastávce nebyl ochoten podstoupit), což může zvýšit jeho prestiž a uznání v komunitě.³⁰

24 Je zajímavé, že o tomto muži dříve ve vyprávění nebyla řeč. Čtenář se tak musí ptát, zda o „bližším zastávci“ věděla Noemi, a zda jeho existenci před Rút schválně zamlčela, aby jí svedení Bóaze nekomplikovala eticko-právními úvahami.

25 Vypravěč tím symbolicky předznamenává Bóazův „dar semene“ po sňatku s Rút.

26 Yitzhak Berger (kromě často uváděné paralely Rút // Gn 38) hledá další paralelu mezi Davidem a Bóazem – dvěma významnými muži, z nichž jeden v kritické situaci (s Batšebou) selhává, zatímco druhý (s Rút) vyjde se ctí; srov. Yitzhak BERGER, *Ruth and the David-Bathsheba Story: Allusions and Contrasts*, *Journal for the Study of the Old Testament*, roč. 33, 4/2009.

27 Též o Rút mluví jako o „dívce“, (*na'arâ*, נַעֲרָה) – navzdory několikaletému manželství. Výraz pak může mít i konotace „dívka na vdávání“ (Robert L. HUBBARD, JR., *The Book of Ruth*, s. 146), v tom smyslu je možno vykládat i Bóazův dotaz „Či je ta dívka?“ (Rt 2,5). Na druhou stranu může uvedené titulování Rút ze strany Bóaze signalizovat věkový odstup obou protagonistů – srov. tamtéž, s. 154.

28 Danna Nolan FEWELL – David Miller GUNN, *Compromising Redemption*, s. 85.

29 Není řeč o Bóazově rodině mimo jeho příbuzenství se zesnulým Elimelekem.

30 Srov. opět Danna Nolan FEWELL – David Miller GUNN, *Compromising Redemption*, s. 91n.

Od Bóaze k dnešním „mužům významným“

Vyprávění knihy Rút pracuje s Bóazem jako s poměrně komplikovanou postavou. V popředí vyprávění je Bóaz vykreslen jako typ úspěšného bohatého muže, který uprostřed své komunity budí zasloužený respekt. Setkání s Rút představuje pro Bóaze konfrontaci s chudobou, nezaopatřeností a rizikem sociální vyloučenosti. Vypravěč tuto konfrontaci podtrhuje výslovným i naznačeným očekáváním Noemi a Rút ve vztahu k Bóazovi. Na teologické rovině je toto očekávání podepřeno nepřímým odkazem na Boží prozřetelnost stojící za všemi zdánlivě náhodnými událostmi, ale i za poněkud lstivě rozvíjenými lidskými plány.

V novějších příspěvcích k interpretaci knihy Rút, ze kterých jsme v této práci více či méně obsáhle citovali, bývá postava Bóaze, respektive její pozitivní interpretace, nezřídka dekonstruována. Fewellová a Gunn hledají v Bóazově zájmu o Rút sexuální podtext,³¹ v Bóazově prozíravém jednání s Rút i v jeho chytré lsti ve vztahu k bližšímu zastánci spatřují snahu „vykoupit“ jeho vlastní dobrou pověst,³² vnímají jej jako postavu střežící patriarchální hodnoty (spíše, než ekonomický zájem strádajících příbuzných), přičemž nakonec je navíc oslaveno jméno Bóazovo a nikoli jeho zesnulého příbuzného, čemuž původně mělo sloužit zplození syna s vdovou Rút.³³

Nehama Aschkenasy nabízí interpretaci knihy Rút s ohledem na koncepty dialogičnosti a karnevalizace M. M. Bachtina.³⁴ V knize Rút nachází hlavní „bachtinovské“ pojmy, jako „různořečí“ (přítomnost různých i protikladných hlasů, pohledů, řečových stylů), dále pak „karnevalové rysy“ (komično, „duch rozvernosti, výsměchu“ a – mj. také alkoholového – opojení).³⁵ Vyzbrojena tímto přístupem vykládá Aschkenasy postavu Bóaze jako reprezentaci establishmentu („sloup komunity“), která během karnevalového převrácení rolí (tzn. v době žní v knize Rút) přichází dočasně o svou důstojnou pozici a zapojuje se do lidového nevázaného veselí. Ve vztahu k Rút pak Bóaz vystupuje jako komický typ lehce poblouzněného stárnoucího muže, což dle této interpretace Rút přispívá k lidové kritické reflexi daného sociálního řádu, jehož je Bóaz představitelem. Tento motiv vrcholí v momentu, kdy během noční scény na humně nabídku k sňatku činí Bóazovi Rút, čímž je dokonáno karnevalové převrácení tradičních rolí.

Výše uvedené příklady relativně nedávných výkladů knihy Rút a postavy Bóaze jsou přínosné zejména v tom smyslu, že rozbíjejí možné schématické vnímání biblických postav jako jednorozměrných kladných hrdinů. Je však třeba dát pozor, aby tento typ četby nebyl (třebaže jiným způsobem) také zploštěním biblických postav do podoby zjednodušené karikatury. V naší interpretaci jsme se proto pokusili postihnout Bóaze jako muže žijícího spíše v napětí mezi svou veřejnou odpovědností plynoucí z jeho významu, mezi očekáváním jeho okolí a jeho vlastními osobními tužbami a cíli. Bóaz v narativní reflexi knihy Rút³⁶ vede boj muže významného, bohatého a vlivného ve své komunitě. Působí tu rozvázně, tu příliš váhavě, tu aktivně, tu zas lstivě a asertivně. Sleduje své vlastní touhy, ale zároveň dostojí své pověsti muže schopného a přispěje nejen ke zdárnému řešení situace svých příbuzných v tíživé situaci. Tím vším se stává součástí většího Božího záměru.

31 Přičemž pozitivně hodnotí jeho ochotu věci neuspěchat. Srov. tamtéž, s. 84nn.

32 Prolínající se s jeho ochotou jednat ve prospěch Rút. Srov. tamtéž, s. 86n, 88n.

33 Srov. tamtéž, s. 92n.

34 Srov. Nehama ASCHKENASY, Reading Ruth through a Bakhtinian Lens: The Carnavalesque in a Biblical Tale, *Journal of Biblical Literature*, roč. 126, 3/2007.

35 Podobně (a snad smysluplněji než v případě knihy Rút) bývá vykládána kniha Ester, srov. např. Adele BERLIN, *Esther: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Philadelphia, Pennsylvania: Jewish Publication Society, 2001.

36 Uvědomuji si dluh tohoto příspěvku vůči ostatním postavám svitku Rút. Narativní analýza zejména postav Noemi a Rút by jistě stála za podrobné zpracování, v tuto chvíli je nutno alespoň odkázat na zde uvedenou literaturu.

Teologická četba *Rút* včetně postavy Bóaze musí vycházet z jemné a decentní řeči o Bohu v tomto vyprávění. I přes možnost dekonstruktivního čtení jednotlivých postav a jejich motivů lze těžko nevnímat pozitivní posun v zápletce: od smrti k životu,³⁷ od vyloučení k začlenění, od hladomoru k prosperitě, od nevýznamnosti k nalezení významu ve větším příběhu komunity.³⁸

Výzvou tohoto výkladu knihy *Rút* a zejména postavy Bóaze zůstává, do jaké míry může být inspirací při našem dnešním přístupu k „mužům a ženám významným“. Vyprávění *Rút* je zajímavé v tom ohledu, že si dovede představit pozitivní úlohu významného a bohatého člověka v Božích plánech i ve vztazích s ostatními lidmi, a že přitom nejde o představu nekriticky naivní a naší vlastní zkušenosti přespríliš vzdálenou.

Svět podle Bóaze: bohatství, moc a spravedlnost v knize *Rút*

Abstrakt Článek přináší literárně-teologickou studii postavy Bóaze v knize *Rút*. Analyzuje narativní charakteristiku Bóaze jako „muže úspěšného a vlivného“ a sleduje funkci, jakou Bóazovo postavení hraje při rozvíjení ekonomických, sociálních a teologických motivů v knize *Rút*. V závěru příspěvku věnuje autor pozornost napětí mezi tradiční interpretací postavy Bóaze jako jednoznačně kladné postavy a mezi novějšími přístupy, které tento tradiční obraz zhusta dekonstruují.

Klíčová slova kniha *Rút* (narativní interpretace), Bóaz (postava), bohatství, etika

37 Otěhotnění *Rút* s Bóazem je jediným činem výslovně připsaným přímo vypravěčem Hospodinu; srov. Thomas W. MANN, *Ruth 4, Interpretation*, roč. 64, 2/2010, s. 179.

38 Podobně vnímá dynamiku teologie knihy *Rút* Nathan Tiessen, jenž na ni aplikoval Brueggemannovy kategorie svědectví a protisvědectví; srov. Nathan TIESSEN, *A Theology of Ruth: The Dialectic of Countertestimony and Core Testimony*, *Direction*, roč. 39, 2/2010.

The World According to Boaz: Wealth, Power, and Justice in the Book of Ruth*

Viktor Ber

In the story of the book of Ruth as well as in its characters social and legal, political and theological motifs are interconnected. In this paper I intend to analyze the function of those motifs in the narrative strategy of the narrator and to outline the further possible considerations of wealth, power and justice in community which this biblical book opens. In this I will focus on Boaz – an influential man – and the part he plays in the Ruth¹ narrative.

Strategy of reading the book of Ruth

Two different traditions place the book of Ruth in two different literary and canonical contexts. According to ancient Greek codices and the order of the traditional Christian canon derived from them, *Ruth* is found among the “historical” books; it thus precedes “the books of Kings”, as the Greek tradition of the Septuagint calls already the books of Samuel. The traditional Jewish ordering places the book of Ruth in the third part of the canon, the so-called Writings.² This double literary-canonical context suggests the possibility of at least two strategies of reading *Ruth*, which need not be mutually exclusive.

Placing the book of Ruth after the book of Judges and before the books of Samuel and Kings highlights the Davidic line, underlines the dimension of *Ruth* as a prehistory of King David and the Davidic monarchy of sorts. The book of Ruth in fact culminates in the “revealing” of the significance of the characters and events of this apparently purely family story for wider “political history” of Israel and Judah.³

In the reception of the book Ruth in the Jewish tradition liturgical considerations have played a part – within the section of Writings *Ruth* belongs among the so-called *Megillot*, or Festival Scrolls – more specifically the five scrolls associated with various festivals of the Jewish year, in the course of which they were used liturgically.⁴ Besides the Davidic and liturgical focus, one is justified to look for wisdom aspects in the book.⁵ On this view it would not be

1 The word “*Ruth*” in italics refers to the biblical book of Ruth. The word “Ruth” without italics refers to a character of this biblical book – Ruth. In expressions such as “the book of Ruth” there are no italics.

2 The order of the individual books within the section Writings took long to settle. In the standard critical edition of the Hebrew Bible (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*) the book of Ruth is placed after the books of Psalms, Proverbs, and Job, as the first of the five so-called Festival Scrolls (see below for more on this term), although in the original Leningrad Codex (L) the books of Chronicles are also placed at the beginning of Writings; cf. Karl ELLIGER – Wilhelm RUDOLPH – H. P. RÜGER (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990, p. xi. According to the order of the Babylon Talmud (Baba Bathra 14b) Ruth is even found at the very beginning of the section of Writings; cf. Rolf RENDTORFF, *The Old Testament: An Introduction*, Philadelphia, Pennsylvania: Fortress Press, 1986, p. 245f.

3 Of course it is not just a question of order in the canon – already the opening words of *Ruth* place the book in the context of the “time of judges”. The concluding genealogy of Perez linking Boaz and Obed with David sets *Ruth* in Davidic context. Based on structural links Harold Fisch sets *Ruth* in the extensive “covenant history” leading up to King David. Part of this structure is also the narrative of Lot (esp. concerning Lot, the destruction of Sodom and Lot’s daughters in Gen 19) and of Judah and Tamar (Gen 38); Harold FISCH, *Ruth and the Structure of Covenant History*, *Vetus Testamentum*, vol. 32, 4/1982.

4 Rolf RENDTORFF, *The Old Testament*, p. 258. *Ruth* is read at the Festival of Weeks (*Shavu’ot*).

5 *Ibid.*, p. 260f. On the wisdom features of the Writings and especially the book of Ruth cf. also Robert GORDIS, Religion, Wisdom and History in the Book of Esther: A New Solution to an Ancient Crux, *Journal of Biblical Literature*, vol. 100, 3/1981, pp. 365, 374. James L. CRENSHAW, Method in Determining Wisdom Influence upon “Historical” Literature, *Journal of Biblical Literature*, vol. 88, 2/1969, exhorts to caution in looking for wisdom motifs in biblical literature.

merely a such and such presentation (or an apology) of David's ancestors, but also a narrative elaboration and reflection of consequential topics, such as the integration of a female foreigner into the community, the community's social stability (survival of the poor, the role of the rich and influential) – in short, numerous questions of the community's practical functioning. Last but not least, it is a theological narrative reflection, though a fairly indirect and subtle one.

Wealth, power, and justice in the narrative of *Ruth*: focused on Boaz

Economic and social motifs are undeniably present in the narrative, often expressly formulated, whether by the narrator or by the characters – the plot is based on the contrast of the situation of famine in Bethlehem of Judea in the introduction to the narrative and the subsequent situation of harvest in an obviously prosperous Bethlehem, where Naomi returns from Moab poor, without means, feeling socially excluded.⁶ She is accompanied by a foreigner – the Moabite Ruth, which is another potential source of tension and conflict.⁷ The reader asks, of course, how the women will deal with the situation and how they will be received by the Bethlehem community (represented at first by the voices of women in Ruth 1:19). In the background there is the question of the broader meaning of this narrative. The character crucial for the two women in the course of further narrative is Boaz – a rich and influential man.

Boaz as a man of affluence

From the very first time Boaz appears, he is characterized as an influential, rich, and apparently successful man. The very name *Boaz* (probably “power in him”) signifies the character's role in the community: he is the “pillar of community”,⁸ “the community's buttress”. The narrator directly characterizes him as *'ish gibbor hayil* (Ruth 2:1).⁹ The word *gibbor* means powerful, strong, the word *hayil* can also be translated as “capable”; however, in some cases there is a nuance of meaning referring to moral integrity (Ex 18:21.25) – thus also further in the book of Ruth of Ruth herself (Ruth 3:11).¹⁰

The narrator indirectly narratively characterizes Boaz as a man of affluence by means of the events of the narrated story: he is the one who comes to the field even though his supervisors are present there, he makes the impression of a responsible man, he takes interest in what happens in his field and among his people; people notice his arrival and exchange greetings with him (Ruth 2:4). Boaz issues orders several times, the narrative clearly implies that they are strictly observed (the supervisor gives information concerning Ruth, Ruth obediently answers and stays in the field – though certainly in her own interest, the servants do not reproach or rebuke Ruth, in fact they even drop ears of corn for her to glean); Boaz is capable of immediately organizing a meeting of town elders (4:2); by handling the delicate situation at the gate Boaz proves that he is not considered “an influential man” (*'ish gibbor hayil*) by accident.

6 Later on, a “parcel of land” belonging to Naomi appears in the narrative (Ruth 4:3), Naomi is also aware that she has at least one relative in Bethlehem, Boaz (2:20). Nonetheless, Naomi's bitterness in Ruth 1:19–21 is fairly authentic and credible. Naomi need not be certain of the validity of her claim to the land; much less can she estimate how helpful the relatives of her deceased husband will be.

7 Apart from ethnically motivated distrust of Ruth Naomi can also feel distrust of her daughters in law, including Ruth, with respect to the death of her two sons – Fewell and Gun point out the parallel with the story of Judah and Tamar in Gen 38; Danna Nolan FEWELL – David Miller GUNN, *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox, 1990, p. 72ff.

8 Danna Nolan FEWELL – David Miller GUNN, *Compromising Redemption*, p. 40, note 28 (see p. 115).

9 אִישׁ גִּבּוֹר הַיָּל, English Standard Version translates “a worthy man”, New International Version “a man of standing”, King James Version “a mighty man of wealth”.

10 Cf. also 1 Kings 1:42.52 (in v. 52 the term is the opposite of the term *ra'ah* (רָעָה) – “evil”. In the sense of “rich” at Gen 34:29; Num 31:9; Deut 8:17 and others); in other contexts the term refers to the sphere of combat: “military power”, “bravery” etc.

The narrator also characterizes Boaz by means of religious and ethical values: he is the one who greets in the name of the Lord and receives the Lord's blessing through his servants (Ruth 2:4) – he is therefore a true “man of the Lord” (that is why his son will be called *Obed*, i.e., “Servant [of the Lord]”); in his dealing with Ruth (especially at night at the threshing floor) positive perception of Boaz from the point of view of the values of the implied reader clearly prevails – Boaz is informed of the situation of Naomi and Ruth (Ruth 2:11) and appreciates Ruth's loyalty; he acts in accordance with the precepts of the Torah, i.e., he leaves enough for the poor in the field (Lev 19:9f; 23:22; Deut 24:19–22), he does not take the potential wife of another man (the formal claim of the other redeemer is greater and Boaz knows that it is).

In short, Boaz is an important man in his community, he is beneficial to it – he provides work and subsistence, he contributes to the community's stability.

The reverse side of affluence and status

Boaz's role of a rich and influential “pillar of community” has a purpose in the narrative. The reader is led to perceive him from the perspective of the two main female characters, Naomi and Ruth. From their point of view Boaz is associated with expectations; when these are not fulfilled, he becomes – at Naomi's incentive – the object of Ruth's assertive action, if not outright seduction or attempt at manipulation.

Boaz associated with expectations

Boaz is first of all presented as Naomi's relative (or acquaintance¹¹), an influential man of the clan of her deceased husband Elimelech. The narrator therefore from the very beginning places Boaz in the context of Naomi's and Ruth's life. Commentators have frequently taken notice of the “chance”¹² related in Ruth 2:3 (Ruth chances to come to the field of a relative). This chance points to expectations which according to the narrator transcend the plans and ideas of Naomi and Ruth – the widow Ruth is brought to Boaz by higher governance, he simply cannot escape responsibility; the narrative is not concerned with the expectations of one character, but with a certain order in which the influential Boaz *is to be available* for this very occasion. When Ruth has successfully returned from Boaz's field, Naomi (who does not know who has helped Ruth yet) blesses the unknown benefactor and designates him *makkirek* (מַכִּירֶךְ) – “the one who has taken care of you”.¹³

Naomi's expectations culminate on discovering that the benefactor is Boaz. According to Naomi, *the Lord's kindness for the living and the dead* (!) is apparently to come through Boaz – thus Boaz is to become a means of God's mercy (Ruth 2:20). By this the character Naomi expressly formulates the theological perspective of the book – *God is merciful to humans and their descendants, especially by means of the mercifulness of other humans, in this case of the rich and successful Boaz*.

The means of help is to be their kinship and Boaz's status of “redeemer” (Ruth 2:20). The word

11 The consonant text assumes the reading *meyudda'* (מַיְיֻדָּא', “known, familiar”), the vowel text corrects (so-called Qere) to *moda'* (מֹדָע, “relative”); kinship is implied by the further narrative, where he is identified as “redeemer”. At Ruth 2:1 (and then again (!) at 2:3) he is presented as belonging to the clan of Elimelech.

12 “When the word is used elsewhere in the Hebrew Bible (e.g., Gen 24:12; 27:20), it is God who is said to cause something to happen. But here the narrator carefully avoids any specific reference to God's agency”; Kathleen A. Robertson FARMER, *The Book of Ruth: Introduction, Commentary, and Reflections*, in: *The New Interpreter's Bible*, ed. Leander E. KECK, Nashville, Tennessee: Abingdon Press, vol. 2, 1998, pp. 915f.

13 Thus according to the Revised Standard Version: “The man who took notice of you...” (Ruth 2:19); *The Holy Bible Containing the Old and the New Testaments: Revised Standard Version*, New York: Thomas Nelson, 1952, ad loc.

go'el,¹⁴ i.e., “redeemer”, designates a relative who is to act as benefactor or patron of an underprivileged person or family, especially to: redeem a piece of land which the family has been obliged to sell in an economically pressing situation (Lev 25:25–30); redeem a relative who has been obliged to sell himself into “slavery” for economic reasons (Lev 25:47–55); take the part of avenger of blood (go'el haddam; גֹּאֵל הַדָּם, Num 35:12.19–27; Deut 19:6.12; Josh 20:2–3.5.9); receive compensation (after the injured person has died?, cf. Num 5:8); apparently also to act as advocate or patron in the context of a trial (Job 19:25; Ps 119:154; Prov 23:11; Jer 50:34; Lam 3:58) – in the latter cases the term גֹּאֵל (G'L) is apparently metaphorically applied to the Lord. One of the “legal problems” of the book of Ruth is that it uses this term in connection with a request to marry a widowed relative – i.e., besides redeeming property there is also marriage with a relative and the question of inheritance involved.¹⁵ It is uncertain whether this is a logical (though perhaps at first surprisingly creative) application of the custom on the part of Boaz, or whether it is a case of misunderstanding the function of redeemer on the part of Ruth, as she learns about it from Naomi. In the latter case Boaz may have perceived the offer of marriage from Ruth as the proverbial taking a whole yard instead of the offered inch.¹⁶

Boaz as the object of feminine seduction

The narrative does not employ only the passive expectations of the female characters. Naomi's plan¹⁷ to “seek rest” for Ruth “that it may be well with her” becomes a part of the plot. Naomi's plan evidently assumes that Ruth will seduce Boaz, which she will then be able to use for the benefit of both women.¹⁸ The scene at Boaz's threshing floor is open to various interpretations. In any case Ruth starts acting according to Naomi's plan, which gives rise to many questions on the part of the reader: Will this be another case of a “Moabite seduction” in the style of Lot's daughters (Gen 19:30–38)? Is Boaz in danger of committing idolatry due to fornication with a Moabite (Num 25:1ff)?¹⁹ Will Ruth try to use or abuse Boaz's weakness, inebriation and elevation (Ruth 3:3.7)? It is unclear whether Ruth failed to understand Naomi's plan of seducing Boaz, or whether she merely feigned consent and went to Boaz to follow her own purpose.²⁰ The situation goes fairly far, to the “uncovering of feet” (Ruth 3:7), which most commentators take to mean the nakedness of one of the protagonists, most commonly Boaz.²¹

14 Root G'L (גֹּאֵל). On its use cf. Helmer RINGGREN, גֹּאֵל (g'l), in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN, Stuttgart: Kohlhammer, vol. 1, 1973.

15 The legal aspect of the book Ruth is concisely summarized by Robert L. HUBBARD, JR., *The Book of Ruth*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988, pp. 48–63. Hubbard identifies the three fundamental legal issues underlying the plot of the book of Ruth: inheritance, redemption, and remarriage of a childless widow. Hubbard believes that in the case of Ruth her request to marry Boaz is a justified application in the area of redemption law (G'L).

16 Adele Berlin develops Sasson's interpretation according to which Naomi sends Ruth to Boaz as “to a relative” in order for Ruth to seduce him, not to address him as a “redeemer”. According to Berlin Ruth failed to understand this plan of Naomi's and appeals to him precisely as to a redeemer – Boaz is embarrassed by this since there is another redeemer, but graciously covers Ruth's *faux pas* by his eloquence; Adele BERLIN, *Poetics and Biblical Interpretation*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1994, p. 90.

17 It is in fact a narrative of several “secret plans”: Naomi in relation to Ruth and Boaz. Ruth partially diverges from Naomi's plan – either due to ignorance (see note above), or intentionally. Boaz elaborates his plan aimed at acquiring the right to redeem Ruth with respect to the other redeemer. The way the narrator works with the characters' plans is important also for the theological and ethical outcome of the narrative. The characters' motivations are not always fully clear; though they mostly contribute to positive development, behind which the reader can sense Divine agency and in fact even Divine plan, cf. Moshe REISS, Ruth and Naomi: Foremothers of David, *Jewish Bible Quarterly*, vol. 35, 3/2007, p. 193.

18 Thus paradoxically Boaz becomes the object of seduction – rather than Ruth, whose sexual harassment Boaz fears (Ruth 2:8f). Naomi's plan apparently consists in an attempt to simply seduce Boaz by means of Ruth and manipulate him into a situation when he would have to marry her, or at least be obliged to compensate her financially.

19 This motif is developed by Danna Nolan FEWELL – David Miller GUNN, *Compromising Redemption*, pp. 78f.

20 Ruth does not wait (as Naomi had advised her) for Boaz to start speaking or acting and apart from stating her name she also makes a specific request (Ruth 3:9; cf. 3:4).

21 More precisely it is an uncovering of “a place at his feet” (Heb. מַרְגֵּלוֹתָיו, *margelotaw*). According to Ellen van Wolde it is Ruth who “uncovers” herself – i.e., undresses at Boaz's feet, thereby inciting him to intercourse; Ellen VAN WOLDE, Intertextuality: Ruth in Dialogue with Tamar, in: *Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*, ed. Athalyah BRENNER – Carole FONTAINE, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, pp. 444f. The problem of the interpretation is that in the text there is no object accompanying the verb “uncover” (Hebrew GLH in Piel), in the proposed meaning we would much rather expect the verb in Nifal.

But at this moment two twists occur in the plot, which do not conform to the plan of seducing Boaz, as the reader has gathered it from Naomi's instructions. First Ruth conducts an unusual rhetoric manoeuvre, when she applies Boaz's original words of the Lord's protective wing (Ruth 2:12) to himself (3:9). Ruth requests that Boaz himself extend "his wing"²² over her and exhorts him to act as *go'el* – redeemer.²³ On the other hand, from the point of view of Naomi's plan Boaz acts absurdly correctly. He is aware of Ruth as a woman with a certain sex-appeal (3:10). However, he does not try to make use of her availability at the present moment and expresses his intention to proceed with respect to the man who has a greater claim to the role of the redeemer than he does.²⁴ Boaz also wards off another danger and avoids even a suspicion of intimate relations with Ruth. He does that in an adroit manner, by means of a gift of "six measures of barley" (3:15), whereby he also manifests his generosity and goodwill towards Ruth. She brings grain from the thrashing floor, which outwardly provides at least a formal justification of her presence there²⁵ and enables Boaz to act freely and carry out his own plan.

Aspirations and anxieties of a rich and influential man

In the character of Boaz the narrator links the topic of the private and public life of a man of influential standing in an interesting way.²⁶ His interest in Ruth manifests itself from the beginning at several levels. Boaz is aware of the kinship of Ruth and Naomi and thus perhaps of his own kinship with Ruth. Outwardly he behaves to Ruth in a friendly fashion, generously, even mercifully, but his interest is complicated. Boaz raises the question of Ruth's safety from harassment on the part of young men, which suggests that he perceives Ruth with respect to her female sexuality.²⁷ According to some commentators his own interest manifests in this, it is a case of a "Freudian slip"²⁸, an outpour of his own secret desires. If that is the case, then the narrative in this respect at least partially deals with Boaz's need, with his unfulfilled lonely life so far (Gen 2:18).²⁹

Commentators mostly note the temporal specification in Ruth 2:23 – Ruth goes to Boaz's field as long as the harvest continues, but we do not learn of any further contact with him, his interest in Ruth does not manifest itself further. There are several possible explanations of Boaz's silence, mostly connected with his affluence and standing in the community, which limit him in fulfilling his obvious desire for a relationship with Ruth.

First of all one can infer that the Moabite origin of Ruth may be perceived as an obstacle to direct action on the part of Boaz. The narrator (either directly or by means of direct speech of the characters) links the name of Ruth with the attribute "Moabite", which may function as an expression of the ambiguous attitude of the community to Ruth and of a certain caution with

22 ČEP at Ruth 3:9, just as at 3:7, inserts "cloak", i.e., "wing of cloak".

23 As noted above, the narrator may be construing Ruth as a foreigner who is not quite clear about the precise role of a "redeemer", which may result in comical situations – Naomi has identified Boaz as "redeemer", but she knows that the role does not necessarily ground an obligation to beget a son for the deceased, therefore she sends Ruth to seduce Boaz. But instead of employing feminine tricks Ruth appeals to Boaz as redeemer with a hope of something like a levirate marriage.

24 It is interesting that there is no mention of this man earlier in the narrative. Thus the reader must ask if Naomi had known of the "nearer redeemer" and had intentionally failed to inform Ruth of his existence so as not to complicate the seduction of Boaz by ethical and legal considerations.

25 The narrator thereby symbolically prefigures Boaz's "gift of seed" on marrying Ruth.

26 Yitzhak Berger (besides the frequently cited parallel Ruth // Gen 38) seeks another parallel between David and Boaz – two influential men, one of whom fails in a critical situation (with Bathsheba), while the other one (with Ruth) comes out with honour; cf. Yitzhak BERGER, Ruth and the David-Bathsheba Story: Allusions and Contrasts, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 33, 4/2009.

27 He also speaks of Ruth as of a "girl", (*na'arah*, נַעֲרָה) – despite several years of her previous marriage. The term may also connote "marriageable young woman" (Robert L. HUBBARD, JR., *The Book of Ruth*, p. 146), in this sense one can also interpret Boaz's question "Whose girl is it?" (Ruth 2:5). On the other hand the title may signal the age difference between the characters – cf. *ibid.*, p. 154.

28 Danna Nolan FEWELL – David Miller GUNN, *Compromising Redemption*, p. 85.

29 There is no mention of Boaz's family except for his kinship with the deceased Elimelech.

respect to her, which even Boaz must take seriously – he cannot simply compromise himself by a relationship with a Moabite.

Boaz is equivocally depicted as a careful man, perhaps even too careful. His eloquence contrasts with his reluctance as far as direct action is concerned – at least in harvest time. Finally Ruth must even leave the threshing floor incognito, with respect to the existence of a “nearer redeemer” and the plan prepared by Boaz, but perhaps also simply with respect to Boaz’s reputation.

Boaz is forced to proceed wisely, correctly and according to customs – he deals with “the Ruth situation” formally correctly, at the town gate in the presence of ten elders; at the same time Boaz’s action is marked by cleverness and cunning, since he succeeds first in covering his own interest in Ruth and gaining her thereby, then in cleverly presenting his marriage to Ruth as a noble self-sacrifice (which the nearer redeemer would not have been willing to undergo), which may increase his prestige and respect in the community.³⁰

From Boaz to today’s “men of affluence”

The narrative of the book of Ruth works with Boaz as with a fairly complicated character. At the forefront of the narrative Boaz is depicted as a type of successful rich man, who elicits the deserved respect of his community. When Boaz meets Ruth, he is confronted with poverty, insecurity, and risk of social exclusion. The narrator underlines the confrontation by the explicit as well as hinted expectations of Naomi and Ruth with respect to Boaz. On the theological level these expectations are supported by indirect reference to Divine providence behind all apparently chance events, as well as behind rather cunningly elaborated human plans.

In newer contributions to interpreting the book Ruth, which we have cited more or less extensively in this paper, the character of Boaz, particularly his positive interpretation, is frequently deconstructed. Fewell and Gunn look for sexual undercurrent in Boaz’s interest in Ruth,³¹ in Boaz’s prudent dealing with Ruth and in his clever plot with respect to the nearer redeemer they see an effort to “redeem” his own good reputation,³² they perceive him as a character guarding patriarchal values (rather than the economic interest of relatives in need), where finally Boaz’s name is glorified, not the name of his deceased relative, which begetting a son with the widow Ruth should originally have served.³³

Nehama Aschkenasy suggests interpreting the book Ruth with reference to M. M. Bakhtin’s concepts of the dialogic and the carnivalesque.³⁴ In the book of Ruth she finds the main “Bakhtinian” concepts, such as “heteroglossia” (the presence of various, even contradictory voices, views, speech styles), as well as “carnavalesque features” (comicality, “spirit of revelry, mockery”, alcoholic intoxication etc.).³⁵ Armed by this approach Aschkenasy interprets the character of Boaz as a representation of the establishment (“pillar of community”), which during the carnivalesque reversal of roles (i.e., at the time of harvest in the book of Ruth)

30 Thus again Danna Nolan FEWELL – David Miller GUNN, *Compromising Redemption*, pp. 91f.

31 While appreciating his willingness not to rush things. Ibid., pp. 84ff.

32 Intermingled with his willingness to act for the benefit of Ruth. Ibid., pp. 86f, 88f.

33 Ibid., pp. 92f.

34 Nehama ASCHKENASY, Reading Ruth through a Bakhtinian Lens: The Carnavalesque in a Biblical Tale, *Journal of Biblical Literature*, vol. 126, 3/2007.

35 There are similar (and perhaps more meaningful) interpretations along these lines of the book of Esther, cf. e.g. Adele BERLIN, *Esther: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Philadelphia, Pennsylvania: Jewish Publication Society, 2001.

temporarily loses his respectable status and gets involved in unrestrained folk merriment. In relationship to Ruth Boaz appears as a comic type of a slightly infatuated elderly man, which on this interpretation of *Ruth* contributes to popular critical reflection of the traditional social order Boaz represents. This motif culminates at the moment when in the course of the night scene at the threshing floor Ruth makes an offer of marriage to Boaz, whereby the carnivalesque reversal of traditional roles is completed.

The above examples of fairly recent interpretations of the book Ruth and the character of Boaz are beneficial especially in that they break the possibly schematic perception of biblical characters as one-dimensional positive heroes. However, one must take care that this type of reading does not (though in a different way) flatten the biblical characters into simplified caricatures. In our interpretation we have therefore rather attempted to represent Boaz as a man living in a tension between his public responsibility deriving from his standing, the expectations of his surroundings, and his own personal desires and aims. In the narrative reflection of the book Ruth³⁶ Boaz fights the fight of a rich man, affluent in his community. He is once prudent, once too hesitant, once active, then again cunning and assertive. He follows his own desires, but at the same time he lives up to his reputation of a capable man and contributes not only to successfully solving the situation of relatives in an oppressive situation. By all that he becomes part of a broader Divine purpose.

Theological reading of *Ruth*, including the character of Boaz, must stem from the delicate way this narrative talks of God. Even though deconstructive reading of the individual characters and their motives is possible, it is hard not to perceive the positive development in the plot: from death to life,³⁷ from exclusion to incorporation, from famine to prosperity, from insignificance to finding one's significance in the wider story of the community.³⁸

A challenge of this interpretation of the book of Ruth and especially the character of Boaz remains to what extent it can be inspiring for our contemporary attitude to "men and women of affluence". The narrative of Ruth is interesting in that it can imagine a positive part for an important and rich person in God's plans and relationships to other people, without being uncritically naive and too far removed from our own experience.

The World According to Boaz: Wealth, Power, and Justice in the Book of Ruth

Abstract The paper offers a literary-theological study of the character of Boaz in the book of Ruth. It analyses the narrative characteristic of Boaz as a "successful and influential man" and traces the way Boaz's position functions in developing the economic, social and theological motifs in the book of Ruth. In the conclusion the author focuses on the tension between the traditional interpretation of the character of Boaz as an unambiguously positive character and newer approaches largely deconstructing this traditional picture.

Key words the book of Ruth, (narrative interpretation), Boaz (character), wealth, ethics

36 I am aware of the debt this paper owes the other characters of the Ruth scroll. The narrative analysis of the characters of Naomi and Ruth would no doubt be worth detailed elaboration, at present it is necessary at least to refer to the cited literature.

37 Ruth's pregnancy with Boaz is the only act the narrator expressly attributes to the LORD; Thomas W. MANN, *Ruth 4, Interpretation*, vol. 64, 2/2010, p. 179.

38 The dynamics of the theology of the book of Ruth is similarly perceived by Nathan Tiessen who applied Brueggemann's categories of core testimony and countertestimony to the book; Nathan TIESSEN, *A Theology of Ruth: The Dialectic of Countertestimony and Core Testimony*, *Direction*, vol. 39, 2/2010.

Kazatel jako projev „pastorační péče“ Starého zákona o bohaté

Adam Mackerle

Otázkou bohatství a chudoby se Starý zákon zabývá na mnoha svých stránkách. Čtenář si jistě vzpomene na opakované ostré výroky nejednoho proroka proti zneužívání bohatství a moci v neprospěch slabších a chudších, na právní i morální ochranu „cizinců, sirotků a vdov“ aj.¹ Přesto jsou majetek a s ním spojené otázky mnohem širším tématem než jen příležitostí ke kritice směrem k bohatým a k nedůvěře k nim. Otázkou bohatství v Bibli se v české (překládové) literatuře setkáme např. v drobné knize *Peníze v Bibli*,² kde autor stručně a přehledně poukazuje na víceznačný vztah člověka k majetku a na nejednoznačné místo a roli, jakou majetek hraje ve vztahu mezi lidmi navzájem a především mezi člověkem a Bohem.

Z této pestré starozákonní mozaiky hodnocení majetku a vztahu člověka k němu se tato studie soustřeďuje na „pastorační péči“ Starého zákona o bohaté. Činí tak zejména proto, že dnešní čtenář je zvyklý vnímat především péči biblických textů o chudé a znevýhodněné a málokdy má příležitost si uvědomit, že základní hodnocení majetku a bohatství je ve Starém i Novém zákoně bytostně pozitivní.

Pro téma „pastorace bohatých“ jsem vybral knihu Kazatel ne proto, že by hovořila o bohatství (a chudobě), nýbrž proto, že hovoří k bohatým a snaží se jim pomoci najít ve svém bohatství štěstí. Z jistého úhlu pohledu je možné považovat bohaté a jejich bohatství za cíl Kazatelovy starostlivosti (a vysvětlením tohoto tvrzení je i tato studie). Kromě knihy Kazatel se ve Starém zákoně nachází ještě jedna kniha, která pojednává o podobném tématu, nicméně je věnována spíše opačné skupině adresátů. Je jí kniha Jób, která se zamýšlí nad dramatem nespravedlivého a nezaslouženého utrpení a v jeho kontextu se ptá na smysl života v takových podmínkách. Kniha Jób nazírá otázku smyslu života „zespoda“, tj. z pozice toho, kdo ztratil vše, co měl, a komu nezbylo nic než bolest a trápení. Na druhé straně o tomtéž tématu smyslu života pojednává i kniha Kazatel, ovšem „shora“, neboť její autor se stylizuje do bohaté a mocné osoby Jeruzalémského krále Šalomouna. Obě tyto knihy bychom mohli nazvat projevem „pastorační péče“ Starého zákona o chudé a bohaté. Kazatel i Jób jsou vykresleni jako extrémní příklady na jedné straně lidské zámožnosti a saturace všech tužeb (Kazatel), na druhé straně lidského nevysvětlitelného a krajního utrpení a ztráty všeho (Jób). Podobně jako Jób hledá smysl života, který je proniknut utrpením, hledá jeho smysl i Kazatel, ovšem ve zcela opačné životní situaci. Jób nemá nic, Kazatel má vše. A přesto jsou oba pronásledováni toutéž otázkou: Jaký je smysl toho všeho, co se (slovy Kazatele) pod sluncem děje, a jak se k tomu má člověk postavit? Obě knihy vycházejí z radikalizovaných a vyhocených situací, které jsou úmyslně vykresleny extrémními obrazy, nicméně společně poskytují dva pohledy na lidský život a jeho smysl z opačných stran. „Témata Jóba a Kazatele poskytují komplementární pohledy na mocnou dynamiku zklamání v nepřízních života ... a vyzývají k opuštění pocitu

1 Mám na mysli především prorocké knihy Ozeáš, Ámos, Micheáš či Sofonjáš, ale i jiné texty, např. starozákonní zákoníky v Pentateuchu (zvlášť v Deuteronomiu) aj., kde se obrát „cizinci, sirotci a vdovy“ objevuje velmi často.

2 Srov. Pierre DEBERGÉ, *Peníze v Bibli*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.

soběstačnosti ... Jób a Kazatel slouží jako literární příklady soběstačné spravedlnosti a moudrosti“.³ A právě z tohoto hlediska se nyní na knihu Kazatel zaměříme.

Filosof Kazatel

Jasně a stručně popsat a vystihnout povahu knihy je vždy velmi náročný úkol a v případě knihy Kazatel na tom nejsme o nic lépe. Přesto se pokusíme načrtnout základní rysy Kazatelova díla. Kniha Kazatel je asi nejvíce filosofickou knihou Starého zákona, a to ve více směrech. V první řadě se jedná o rozumovou úvahu autora (říkejme mu konvenčně, jak je zvykem, Kazatel), která vychází z jeho každodenní zkušenosti.⁴ Svou úvahu Kazatel nerozvíjí systematicky od premis přes částečné závěry k cíli, nýbrž ji formuluje v mozaice krátkých úvah, někdy dokonce spíše aforismů.⁵ Tím se podobá např. Epiktetově *Rukověti* nebo jeho *Rozpravám* či *Hovorům k sobě* Marka Aurelia.⁶ Jednotlivých takových delších či kratších střípků je v knize přes čtyřicet; přesné číslo se dá stanovit jen obtížně, protože najít předěl mezi jednotlivými pasážemi je v nemálo případech velmi nesnadné. Mnoho těchto krátkých „aforismů“ Kazatel začíná slovesy v první osobě, jimiž zdůrazňuje, že následující úvaha vychází z jeho osobního pozorování. Až nápadně se opakují slovesné tvary *viděl jsem* (רא'יתי, *rá'ítí*), *poznal jsem* (ידעתי, *jáda'tí*), *otočil jsem se a spatřil jsem* (שבתי אני ואראה, *šav'tí 'aní vá'er'é*), *shledal jsem* (מצאתי, *máca'tí*) aj., jež odkazují na osobní zkušenost, která se stává pramenem úvah. Na osobní zkušenost a racionální úvahu z ní vycházející ukazuje i mnohokrát opakované slovo pro *rozum* (dosl. „srdce“, *lév*, לב), který Kazatel věnuje (sloveso *ntn*, נתן) nějaké činnosti a k němuž hovoří (sloveso *dbr*, דבר, či *'mr*, אמר), autobiografická stylizace apod.

Rozhodnutí autora postupovat rozumově a logicky se zrcadlí i v jeho volbě zřici se všech argumentů, které nejsou založeny na zkušenosti či rozumu. Ačkoli starozákonní knihy obvykle o posmrtném životě nehovoří, kniha Kazatel je jednou z mála knih, které jeho existenci výslovně odmítají brát v potaz: *Lidé i dobytek mají jediný osud – jako umírají jedni, umírají i druzí a ve všech je jediný duch. Není nic, co by měl člověk navíc vůči dobytku, protože všechno je pomíjivé. Vše spěje k jednomu místu; vše pochází z prachu a vše se do prachu zase vrací. Kdo ví, zda lidský duch stoupá vzhůru a duch dobytka klesá dolů k zemi?* (3,19-21). Nejedná se o principiální popření možnosti existence posmrtného života, nýbrž o metodologické vyjádření toho, že existence posmrtného života není dokazatelná. Proto s ní Kazatel nechce počítat, když se zamýšlí nad povahou lidského života. Posmrtný život pro něj není logickým, rozumovým argumentem.⁷

3 James S. REITMAN, God's „Eye“ for the Imago Dei: Wise Advocacy amid Disillusionment in Job and Ecclesiastes, *Trinity Journal* 31 (2010), s. 117.

4 Maurice GILBERT, *La Sapienza del cielo*, Milano: San Paolo, 2005, s. 113 nazývá Kazatele „badatelem v tom smyslu, jaký tomuto slovu dává náš dnešní univerzitní svět“. S ohledem na vliv náboženství na jeho úvahu jej nazývá „více filosofickým než teologickým“ (tamtéž, s. 114). Návazností Kazatele na soudobou filosofii a případnými přímými či nepřímými vlivy se zabývá velké množství studií. Pro názornost, nakolik je Kazatel propojen s filosofickými tématy a se soudobou filosofií, odkazují na komentář Vincent ZAPLETAL, *Das Buch Kohelet kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt*, Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1911, v němž autor ke každé Kazatelově myšlence připojuje obsahové paralely z jiných soudobých filosofických děl. Přehršel uvedených citátů téměř u každé Kazatelovy pasáže jednoznačně ukazuje na filosofický charakter tohoto spisu.

5 Jsem si vědom skutečnosti, že ohledně struktury knihy Kazatel neexistuje shoda. „Co se týká celkové struktury knížky, musíme přiznat vlastní neznalost. Stačí jednoduše porovnat různé a nejčastější překlady dnešní doby a pochopíme váhání exegetů, když se mají k tomuto problému vyjádřit“ (Maurice GILBERT, *La Sapienza*, s. 108). Zde uvedené tvrzení je zapříčiněno jednak skutečností, že „žádný pokus o literární analýzu se nezdá dostatečně schopný dokázat existenci celkové struktury textu“ (Luca MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studi su Qohelet*, Bologna: EDB, 2001, s. 47), jednak makrosyntaktické signály v textu, kterými jsou opakované výrazy „viděl jsem“, „řekl jsem si“ apod. a které strukturují text do mnoha samostatných úvah (viz dále). Podobné dělení srov. Vincent ZAPLETAL, *Das Buch Kohelet*.

6 Česká vydání viz EPIKTÉTOS, *Rukověť. Rozpravy*, Praha: Svoboda, 1972; Marcus Aurelius ANTONINUS, *Hovory k sobě*, Praha: Arista, Baset, 2011.

7 Luca MAZZINGHI, *Ho cercato*, s. 73-74 a znovu na s. 183-186 staví Kazatele v otázce možnosti poznání a nadějí člověka do kontrastu s apokalyptikou, konkrétně henochismem, který se rodí pravděpodobně právě v době sepsání knihy Kazatel. Proti apokalyptické snaze uchopit a poznat tajemství dějin a času a živit nadějí v eschatologické události staví Kazatel to, co by se v tomto ohledu mohlo jevit jako racionální agnosticismus.

Proti filosofické povaze spisu nehovoří ani skutečnost, že autor často zmiňuje slovo *bůh*. Toto slovo ve filosofii není zakázané, a kdybychom vyloučili jako nefilosofické spisy všechny ty, které o bohu nebo o bozích hovoří, zjistili bychom, že neexistuje téměř žádná antická filosofie. Stejně jako např. pro stoiky, i pro Kazatele je *bůh*, o němž hovoří, nikoli bohem izraelského národa, který se mu zjevil a vyvolil si jej, nýbrž bohem stvořitelem, bohem dohlížejícím na chod světa, původcem všeho bytí, jehož úmysl je moudrý, byť pro člověka ne vždy pochopitelný. Kazatel pro boha používá soustavně jediné označení, a to obecný termín *elohím* (אלהים),⁸ nikdy jeho jméno *JHVH* (יהוה) či jiný termín, kterým by označoval konkrétního Boha Izraele. Seneca či Epiktétos⁹ hovoří často v podobném kontextu o bohu či bozích (*dei*, *θεοί*) či o *prozřetelnosti* (*providentia*, *πρνοια*). Z toho důvodu také v této práci píš *bůh* s malým písmenem, aby vynikla tato obecná charakteristika „božstva“, jež není nutně spojeno s Bohem Izraele, byť i v této knize má *bůh* charakter dárce. Právě nastíněný obraz boha je typický pro mudroslovnou literaturu, zvláště (kromě Kazatele) pro starozákonní knihy Přísloví a Jób.¹⁰ Na rozdíl od posmrtného života považuje Kazatel existenci (tohoto) boha za samozřejmou, za něco, co není potřeba dokazovat, protože patří k povaze světa a je z něj zřejmá. Pro úplnost je třeba dodat, že tento obraz boha není v rozporu s jeho pojetím v jiných, především dějepisných a prorockých knihách, nýbrž je jedním z aspektů Boha Izraele, kterými se projevuje a dává poznat.

Kazatelova otázka

Jestliže je Kazatel „filosofickým badatelem“, co je hlavní otázkou, kterou si klade a na kterou chce nalézt odpověď? Je to otázka po smyslu veškeré lidské činnosti a lidské existence vůbec. Nakolik Kazatel formuluje otázku po smyslu jako otázku po štěstí a možnostech jeho uskutečnění, lze říci, že „v jádru knihy Kazatel se nachází otázka po obsahu a podmínkách možnosti lidského štěstí“.¹¹ Svou otázku autor formuluje v průběhu knihy několikrát, především v prvních úvahách. První a snad nejvýstižnější formulace se nachází hned na začátku (1,3): *Jaký zisk má člověk ze vší své námahy, kterou se pod sluncem namáhá?* V dalších obměnách zní: *Kde se pro lidi nachází dobro, které dělají pod sluncem v čase svého života?* (2,3); *Co má člověk ze vší své námahy a z pachtění své mysli, kterými se pod sluncem namáhá?* (2,22); a konečně: *Jaký zisk má ten, kdo něco činí, ze své námahy?* (3,9) Klíčovými termíny jsou zde pro Kazatele na jedné straně lidská frenetická námaha (*‘ámál*, עמל), na druhé straně případný zisk (*jitrón*, יטרון), který se od ní očekává.¹² *Námaha* představuje ne jednotlivé lidské činnosti, nýbrž v sobě zahrnuje veškeré pachtění a snahu, které charakterizují lidský život. Spíše než o námaze bychom mohli hovořit též o *úsilí* člověka, aby vše, co dělá a pro co žije, mělo nějaký smysl a trvání, nějakou absolutní a trvalou hodnotu.¹³ Tento do jisté míry transcendentální aspekt

8 Tento termín se objevuje někdy s určitým členem, ovšem patrně beze změny významu.

9 Mám na mysli především Senekův rozhovor *De brevitate vitae* (O krátkosti života, viz Lucius Annaeus SENECA, *O duševním klidu*, Praha: Odeon, Baset 1999, s. 153-181), v němž se tematicky velice blíží Kazateli, či Epiktetovy *Rozhovory* či *Rukověť* (viz pozn. 6).

10 Luca MAZZINGHI, *Ho cercato*, s. 413 stručně a hutně vypočítává další prvky, kterými se kniha Kazatel vzdaluje většinové izraelské starozákonní tradici: Kazatel používá jen termín *elohím*; neodkazuje na události z dějin Izraele, jako jsou exodus, putování pouští, Sinaj či obsazení země; chybí Bůh retribuce, který odplácí zlým i dobrým podle jejich skutků; chybí termíny týkající se spásy či lásky; autor Boha nikdy neoslovuje, jen hovoří „o“ něm; chybí odkazy na kult (s výjimkou 4,17-5,6).

11 Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, Freiburg: Herder, 2004, s. 70.

12 Termín *jitrón* (יטרון) označuje „surplus“, návratnost dané činnosti, do níž byla vložena nějaká námaha a vstupní kapitál. Kazatel tento „ekonomický“ termín používá v obecnějším smyslu, či jinak řečeno zkoumá lidskou existenci v ekonomických termínech. Opačným (a též podobně ekonomickým) termínem je pro Kazatele *nedostatek*, *deficit* (חסרון, *chesrón*, 1,15). Srov. Tryggve KRONHOLM, יתר, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, sv. 3, sl. 1087.

13 Je možné, že v dobovém kontextu vzniku knihy (pravděpodobně doba helénistických království v 3.-1. stol. př. Kr.) autor naráží i na to, že se *bůh* chová k člověku podobně jako jeho pozemští (ptolemaiovští?) vládcové, kteří od něj vyžadují usilovnou práci, z níž však člověk sám nic nemá. Vliv této společensko-ekonomické situace na Kazatelovo vnímání a hodnocení celého života je značný. Srov. Dominic RUDMAN, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, s. 22; srov. též Luca MAZZINGHI, *Ho cercato*, s. 423-424 či analýzu sociálně-ekonomického kontextu knihy v Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes*, Doubleday, 1997, s. 21-36. Každopádně však Kazatelova slova mají mnohem univerzálnější a obecnější dosah.

otázky je dán tím, kdo se ptá. Ptá-li se takto člověk, který dosáhl úspěchu ve všem, co kdy podnikl, pak tato otázka přesahuje hmotný, časný smysl. Námaha tohoto člověka dosáhla prvotního cíle – majetku, hmotného zajištění, moudrosti aj., avšak přesto zde zůstává jistá nenaplněnost a prázdnota.

Kazatelovo tázání a hledání odpovědi na tuto otázku je do značné míry systematické. Prochází různé činnosti, v nichž lidé často hledají své štěstí a smysl, a ptá se, nakolik tyto činnosti skutečně mají smysl a nakolik činí člověka šťastným. Do jeho hledáčku se dostává shromažďování majetku, užívání si jídla, pití, veselí a dalších požitků, horlivá stavební činnost, nabývání moudrosti, získávání slávy a věhlasu a mnoho dalších. Když sám Kazatel zakouší a následně zvažuje každou z těchto možností, naráží na pevnou a jasně stanovenou hranici, kterou člověk nikdy nebude s to překonat. Tato hranice se jeví v několika různých podobách.¹⁴

Autor začíná u běžných věcí, kterými se snaží naplnit prázdno, které ve svém životě pociťuje. Řekl jsem si, že půjdu a zkusím to s radostí a užiji si dobrého (2,1). Následně popisuje, co všechno udělal a čeho docílil, a jeho slova vyznívají jako popis snu mnoha lidí: *Rozmnožil jsem svou činnost, postavil jsem si domy, vysázel vinice, vybudoval jsem si zahrady a háje a vysadil v nich všechny druhy ovocných stromů, vybudoval jsem si vodní nádrže, abych jimi zavlažoval parky plné stromů. Koupil jsem otroky a otrokyně, měl jsem hojnost domácího služebnictva, také množství bravu a skotu, více než všichni, kteří byli v Jeruzalémě přede mnou. Byl jsem veliký a sesbíral jsem také stříbro a zlato a jmění králů a provincií, získal jsem zpěváky a zpěvačky a luxus lidí, i ty nejlepší konkubíny. Byl jsem větší a nashromáždil jsem toho víc než všichni, kteří byli v Jeruzalémě přede mnou, a měl jsem i moudrost. Neodepřel jsem svým očím nic z toho, po čem zatoužily. Nezdržel jsem se žádné radosti...* (2,4-10). A přesto veškerý zisk, který z toho měl, označil nakonec za *pomíjivost a honbu za větrem* (2,11). Kazatel v tomto textu zpochybňuje smysl honby za požitky a jejich kumulaci, jako by míra štěstí byla přímo úměrně závislá na množství smyslových požitků.

Jindy Kazatel spatřuje omezení či hranici člověka v neschopnosti jeho poznání. Ať člověk bádá sebevíc, jeho poznání nikdy neobsáhne všechno, ba dokonce ani zlomek toho všeho, co by se dalo poznat a co existuje: *člověk nepochopí dílo, které bůh udělal, od začátku až do konce* (3,11); *člověk nemůže odhalit dílo, které se pod sluncem děje* (8,17). Znalost člověka vždy zůstane nutně omezená, zlomkovitá a částečná. On ve skutečnosti nic ze světa, který ho obklopuje, nepochopí. Lidská neschopnost úplného poznání a porozumění tomu, co se pod sluncem děje, neodráží jen neschopnost rozumu. Autor naráží také na absurdnost toho, co se pod sluncem děje; nic není tak, jak má být, a rozumem to člověk nepochopí. Když chce člověk skutečně porozumět chaotickému světu beze smyslu, nechává jej rozum na holičkách. Nakolik je bůh autorem tohoto světa, je zodpovědný i za jeho nepochopitelnost. Naopak to, co člověk může zjistit, je nepříjemné a nepřináší mu to štěstí, a tak *v mnohé moudrosti se skrývá mnoho trápení, a kdo rozmnožuje poznání, rozmnožuje trýzeň* (1,18). Člověk totiž jen odhaluje své poznání chaotičnosti a absurdity světa. Moudrost má jen relativní výhody vůči pošetilosti, protože moudrý sice chodí ve světle a pošetilý ve tmě, ovšem *oba potká stejný osud a moudrý zemře stejně jako pomatenec* (2,14.16). Moudrost není s to dát odpověď na tu nejdůležitější otázku po smyslu světa a lidského života.

Stejně jako člověk nikdy nic svým rozumem skutečně nepronikne, nepodaří se mu nikdy nic změnit k lepšímu. *Co je křivé, nemůže být narovnáno, a čeho se nedostává, nemůže být sečteno* (1,15)

14 Benjamin Lyle BERGER, *Qohelet and the Exigencies of the Absurd, Biblical Interpretation* 2/9 (2001), s. 141-179 hovoří na s. 144-154 o čtyřech tématech, ke kterým se Kazatel při popisu absurdity lidské existence neustále vrací a která odpovídají následujícímu textu: námaha, jejichž plodů užívá jiný, neexistence vzpomínky na člověka a věčné zapomnění, neexistence spravedlnosti ve světě a konečně skutečnost, že moudrost člověku nepomůže dostat se z absurdity života ven.

a bezpráví ze světa – které tu bylo a bude – nevymýtí. Kazatel neváhá dát čtenáři najevo, že dobře ví o všech nespravedlnostech, které se ve světě dějí. *Rychlí nemají kam běžet, válečníci nemají bitvu, v níž by bojovali, moudří nemají chléb, ti, kteří věcem rozumí, nemají bohatství a ti, kteří jsou znalí, nejsou v přízni, protože příhodný čas a náhoda potkávají všechny* (9,11); *existuje chyba, která má svůj původ u panovníka. Na velmi vysoké místo sedá pošetilec, zatímco bohatí sedí dole. Viděl jsem sluhy na koních a knížata chodit pěšky jako sluhy* (10,5-7). Kazatel vyjadřuje i jistý fatalismus, když říká, že *cokoli bůh dělá, bude to tu navěky; nelze k tomu nic přidat a nelze od toho nic odebrat* (3,14). A ještě jinými slovy: *kdo může narovnat, co on* (tj. bůh) *pokřivil?* (7,13). Stejně jako v případě nepochopitelnosti světa, i za bezpráví v něm je přímo zodpovědný jeho stvořitel a tato jeho zodpovědnost je v textech opakovaně připomínána.

Člověku se nikdy nepodaří překonat svůj vlastní stín a nikdy neudělá „díru do světa“, protože neexistuje nic skutečně nového a nevidaného. *Co bylo, zase bude, a co se dělalo, zase se dělat bude. Pod sluncem není nic nového. Objeví se nějaká věc, o které někdo řekne: „Podívej, to je něco nového!“ Už to tu bylo dávno v době, která tu byla před námi. Na dřívější věci se nevzpomíná, ani na ty věci, které přijdou potom. Ti, kteří přijdou potom, na ně nebudou vzpomínat* (1,9-11). Tato slova se nacházejí hned v první Kazatelově úvaze, předznamenávají celou jeho knihu a připomínají, že značnou vinu na našem pomatení a falešné naději ve změnu a v něco nového nese slabá lidská paměť. Její pomíjivost a zapomínání také způsobují, že nemá cenu se snažit dělat nějaké hrdinské či slavné činy, aby se člověk alespoň nějakým způsobem „zapsal do dějin“. Kazatel uvádí příklad moudrého chlapce, který se vypracoval až na královský trůn a stal se velmi slavným, a přesto: *lidskému zástupu, který byl před nimi, nebylo konce a ti, kteří přijdou potom, se z něj také nebudou radovat* (4,16).

Člověk je beznadějně uzavřen v čase mezi svým narozením a smrtí a nemůže se z něj žádným způsobem dostat ven. Po jeho smrti i jeho jméno a sláva uplynou a zmizí. Poučení si lze vzít z pokolení předchozích – kdo vzpomíná na ta pokolení lidí před námi? Co o nich víme? Pryč je to, čím žili, *pominula již jejich láska, jejich nenávisť i žárlivost a nemají už navěky žádný podíl na ničem z toho, co se pod sluncem děje* (9,6). Stejný osud čeká i člověka žijícího dnes, i toho, který přijde po nás.

Člověk nemá tušení a neví, co nastane po jeho smrti. Kazatel dokonce tvrdí, že to takto bůh zařídil úmyslně: *Když je dobrý den, měj se dobře, když je špatný den, zvaž toto: bůh je učinil oba, tento jako tamten, proto, aby člověk nezjistil nic z toho, co bude po něm* (7,14). Proto také nemá cenu pracovat pro své potomstvo a příliš si upírat blahobyty pro jejich budoucí štěstí. *Začal jsem nenávidět všechnu svou námahu, kterou se namáhám pod sluncem, protože ji zanechám člověku, který přijde po mně. A kdo ví, zda bude moudrý, nebo pošetilý? Zmocní se vši mé námahy, kterou jsem se pod sluncem moudře namáhal* (2,18-19). A tak ani toto není způsob, jak prolomit onu hranici, kterou člověku staví jeho pomíjivost a konečnost.

Všechny vyjmenované hranice, na které člověk během svého života naráží, mají jeden společný původ, a tím je bůh sám. Omezení kladená člověku nejsou náhodným důsledkem světa, proti kterému by bylo možné se odvolat k bohu, nýbrž zamýšleným božím činem. Podle Kazatele bůh člověka omezuje zcela vědomě a úmyslně. Možným důvodem tohoto božího jednání může být boží snaha nasměrovat člověka k tomu jedinému správnému životnímu postoji, k němuž Kazatel při své úvaze dochází a o němž bude řeč vzápětí.

V kontextu takto vnímaných hranic a omezení lidského života se nachází i Kazatelovy úvahy o majetku a hmotném bohatství. Majetek je pro Kazatele vždy výsledkem *práce* či *námahy* (‘ámál, עמל). Kazatel neřeší problém člověka, kterému spadl majetek do klína a který se nyní

ptá, co s ním. Kazatel se ptá po smyslu usilovné lidské práce, která člověku přináší své plody. Jeho otázka se tedy netýká v prvé řadě majetku jako takového, nýbrž smyslu lidské činnosti, která k němu vede a která má za cíl majetek získat. Jestliže se ptá po smyslu hmotného majetku, pak jen proto, že jej zajímá, zda tento lopotnou prací nabytý majetek může poskytnout dostatečný smysl lidské činnosti a lidskému životu vůbec: Má smysl věnovat svůj život získávání majetku? Či řečeno slovy Exupéryho: Má smysl směnit svůj život za hromadění majetku?¹⁵ Ihned dodejme, že autorova odpověď v žádném případě není okamžitě „ne“, jako by to byla lehká otázka s banální odpovědí. Autor si je vědom toho, že pokud by řekl toto „ne“, musel by v zápětí poskytnout čtenáři něco jiného, co by bylo důležitější než majetek a co by bylo hodno, aby to bylo směněno za lidský život – a hledání něčeho takového je podstatou Kazatelovy knihy, přičemž Kazatel jednoznačnou odpověď nenachází. Otázka se tedy jeví mnohem obtížnější, než by se mohlo na první pohled zdát.

Začneme-li u pasáží, které se nejvíce věnují hmotnému majetku, vynikne patrně oddíl 5,9-19. Hned zpočátku konstatuje Kazatel paradox majetku: *Kdo miluje peníze, penězi se nenasytí, a kdo miluje hojnost, nedostane výtěžek.* Problém majetku netkví v něm samém, nýbrž ve vztahu k němu. Kazatelova poznámka je krátká, pragmatická a veskrze praktická. Netvrdí, že láska k majetku vzdaluje člověka od nějakého jiného dobra, jako by chtěl závistivě bohatému člověku odpírat jeho potěšení z majetku. Zcela konkrétně a pragmaticky konstatuje, že přílišné lpění na majetku a láska k němu má kontraproduktivní účinek právě ve své vlastní sféře – člověk se jím nenasytí. Jinými slovy, stane-li se majetek hodnotou sám o sobě, člověka štěstím nenaplní. Chce-li si tedy někdo užít svého jmění, nesmí je milovat. Následující poznámka je obdobného charakteru: *Když se množí dobro, množí se i ti, kdo z něj jedí. Jaký užitek z toho má jeho majitel než to, že se na to může dívat?*¹⁶ (5,10) Množení majetku (zde označeného termínem „dobro“, *tóvá*, טובָה) není nutně spojeno s množením užitku z něj, neboť se vždy najdou lidé, kteří se na něm přiživí. Samotnému majiteli nezbude, než se na to dívat. Oba výroky varují před přílišným očekáváním vloženým do nabytého majetku a podobně vyznívá i následující výrok: *Spánek toho, kdo pracuje,*¹⁷ *je příjemný, ať už jí málo, nebo hodně, avšak sytost bohatého spát nenechá* (5,11). To, co člověka činí šťastným, není totiž paradoxně majetek a to, co má. Mírou štěstí je zde spokojený (dosl. „sladký“, *mtúká*, מתוקָה) spánek. Jeho „sladkost“ závisí na práci člověka, ne na tom, co vlastní. Naopak, pokud nějakým způsobem na majetku závisí, pak nepřímou úměrou: sytost, onen vytoužený a kýžený výsledek a výtěžek z majetku, s sebou přináší nespokojenost. Kazatel těmito krátkými aforismy upozorňuje na skutečnost, že majetek zdaleka nesplní všechna očekávání, která v něj lidé vkládají. A tak po krátké úvaze o nemožnosti si něco ze svého majetku odnést pryč ze života se Kazatel opět vrací ke svému starému a opakovanému tvrzení, *že to dobro má cenu, aby jedl a pil a užíval dobra ze své námahy...* (5,17)

Z výše řečeného plyne i Kazatelovo hodnocení lidské práce, která vede či může vést k nabytí majetku. Kazatel považuje lidskou práci za nutnou a dobrou – právě ona námaha přináší plody a radost z nich, nikoli jen nahromaděný majetek. *Kdo pozoruje vítr, nezaseje, a kdo hledí na mraky, nebude sklízet. Stejně jako nevíš, jakými zákonitostmi se řídí vítr nebo kosti v lůně těhotné ženy, stejně*

15 Srov. Antoine DE SAINT EXUPÉRY, *Citadela*, např. 6, 13 aj. Exupéry často používá obrat *směnit (svůj) život za něco* (*échanger [sa] vie contre*) nebo *směnit se za něco* (*s'échanger contre*).

16 Překlad tohoto obratu není jednoznačný. Na více místech (2,1; 3,13; 5,17; 6,6.9; 9,9) Kazatel používá sloveso *dívat se* (*rá'á*, רָאָה) ve smyslu *užívat si něčeho* (dobra טובָה, *tóv*), života חַיִּים, *chajjim*) a tentýž význam může mít i zde. Pak by český překlad zněl: *Jaký (jiný) užitek z toho má jeho majitel, než aby toho užíval?*

17 Přesná identifikace „pracujícího“ (העבֵד, *ha'óvéd*) je obtížná a nejistá. Sloveso může mít význam „pracovat“, ale i (jak je v biblické hebrejštině obvyklé) „sloužit“. Smysl však netkví v protikladu mezi „pánem“ a „otrokem“, a patrně ani v protikladu mezi „prací“ a „leností“ (vždyť i boháč se namáhá), nýbrž v přílišné starostlivosti, která bohatého nenechá spát, zatímco „obyčejný“ pracovník či sluha/otrok tyto starosti nemá a může po práci klidně spát. Srov. Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes*, s. 205-206. Srov. také Michael V. FOX, *Qohelet And His Contradictions*. Sheffield: The Almond Press, 1989, s. 214-215.

tak neznáš dílo boha, který vše dělá. Ráno zasej své zrna a do večera nedopřávej svým rukám odpočinku, protože nevíš, co je vhodné, zda to, či ono, nebo zda jsou obě možnosti stejně dobré (11,4-6). Kazatel zdůrazňuje, že není dobré příliš mudrovat a přemýšlet na úkor práce, protože jen opravdová a konkrétní práce přináší plody.

Hlavní a nejdůležitější hranicí, která člověka omezuje a které jsou předchozí jen proměnlivými tvářemi, je smrt. Kazatel ji čtenáři připomíná různými způsoby. Jednou tím, že hovoří o těch, kteří byli před ním, a o těch, kteří budou po něm. Upomíná jej tak na to, že člověk je na této zemi nahodilou existencí, která po sobě nezanechá žádnou trvalou stopu. Jindy Kazatel hovoří o čase jeho života (dosl. o dnech [jeho] života, *jmé chajjím*, ימי חיי), aby mu připomněl, že dny jeho života je zcela přesný a omezený počet a jen v nich se může *pod sluncem namáhat*. A co je právě tak důležité, jen v těchto dnech může sklízet plody své námahy a užívat jich. Je proto nutné zamyslet se nad tím, čemu je námaha těchto dní věnována. Smrt znamená zapomnění, a to především zapomnění těmi, kdo přijdou po nás. Hodnota a smysl žití člověka nemůže spočívat v tom, co z něj zůstalo do dnešních dnů, neboť nic takového neexistuje. Musí se nacházet teď a tady, v průběhu tohoto života, neboť tento život má hodnotu sám o sobě, bez ohledu na případnou (ne)existenci posmrtného bytí.¹⁸

Svým neustálým návratem k tématu smrti jako by Kazatel stále znovu opakoval to známé rčení *memento mori* – „pamatuj na smrt“. Téma smrti také představuje samotný závěr Kazatelových úvah. V poslední z nich (před dvěma epilogy v 12,9-11 a 12,12-14) detailně popisuje stárnutí a smrt člověka (11,7-12,8). Badatelé se liší ve svých názorech na přesnou povahu textu, zda se jedná o alegorii, popis či něco jiného.¹⁹ Poetický závěr této pasáže ústí do hlavní teze celé knihy, která se nachází i na samém jejím začátku: (*pamatuj na svého stvořitele*) *dříve, než se odvine stříbrná nit, roztříští se zlatá mísa, rozbije se vědro u pramene, roztříští se kolo u studny, prach se navrátí do země, jíž kdysi byl, a duch se vrátí k bohu, který jej dal. Pomíjivost nad pomíjivost, praví Kazatel, všechno je pomíjivé* (12,6-8). Neustálou myšlenku na smrt spojuje autor s myšlenkou na stvořitele, tj. s respektem k němu.

Tato lidská omezenost je v knize pravidelně vyjadřována obratem *pod sluncem* (*tachat haššemeš*, תחת השמש). Slunce je horizont, za nějž člověk nikdy nepronikne. Slunce svou každodenní drahou obkresluje člověku hranici jeho pozemského života a připomíná mu jeho omezenost a nahodilost jeho bytí.²⁰ Slunce „značená mez, rámeček, ‚vykolíkování‘ možností, limit“.²¹ Tato člověku stanovená hranice je příčinou Kazatelova opakovaného verdiktu ohledně různých lidských činností: *I to je pomíjivost a honba za větrem* apod. *Pomíjivost* (*hevel*, הבל), *pachtění za větrem*²² (*ra'jón rúach*, רעיון רוח), *honba za větrem* (*r'út rúach*, רעות רוח) či *zlé zaměstnání* (*'inján ra'*, ענין רע) jsou tak pro Kazatele typickými výrazy popisujícími veškerou lidskou činnost. Zvláště *hevel* (הבל) je všeobecně známým pojmem této knihy a je překládán nejrozličnějším způsobem. Z českých překladů se většina drží tradičního termínu *marnost*, výjimečně volí další varianty jako *pomíjivost* či *nic*.²³ V původním významu se jedná o *dech* či *vánek*, *opar*, něco pomíjivého

18 Srov. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, s. 79.

19 Kromě různých komentářů srov. zvláště studii Michael V. FOX, *Aging and Death in Qohelet 12*, *Journal for the Study of the Old Testament*, 42 (1988), s. 55-77, kde autor předkládá tři hlavní interpretační linie: doslovnou, symbolickou a alegorickou.

20 Lze připojit i další konotace: *slunce* (*šemeš*, שמש) odlišuje život smrtelných lidí (pod sluncem) a život nesmrtelných bohů (se sluncem); předložka *pod* (*tachat*, תחת) evokuje služebnou podřízenost či porobu aj. Srov. J. Gerald JANZEN, *Qohelet on Life „Under the Sun“*, *The Catholic Biblical Quarterly*, 70 (2008), s. 470-471.

21 Karel FLOSSMANN, *Moudrost ve Starém zákoně*. Praha: Česká katolická charita, 1989, s. 149.

22 Tento obrat se nachází na dvou místech (1,17 a 4,16) a v paralele k *lopocení rozumu* (dosl. *srdce*, רעיון לב, *ra'jón lév*, viz 2,22) jej lze přeložit i jako *lopocení (lidského) ducha*. Takto překládá Jeroným (*adflitio spiritus*), Bible kralická (*trápení ducha*), Bible krále Jakuba (*vexation of spirit*) aj.

23 Termín *marnost*, inspirovaný patrně vulgárním obratem *vanitas*, lze najít v Bibli kralické, Bibli pro 21. století, Českém studijním překladu, v české Jeruzalémské bibli, u Václava Bognera či Josefa Hegera. Variantu *pomíjivost* najdeme v Českém ekumenickém překladu, *nic* zase v překladu Viktora Fischla (*Poezie Starého zákona*, Praha: Garamond, 2002).

a neuchopitelného, co nemá hodnotu.²⁴ Pro Kazatele tento termín shrnuje veškerou povahu bytí a lze ho přeložit i např. jako „absurdní“, „nesmyslné“.²⁵

Kazatel tak může dojít až k značně radikálnímu a dnešnímu (zvláště křesťanskému a eticky vzdělanému) čtenáři zarážejícímu a nepříjemnému tvrzení, které vyjadřuje ve 3. kapitole (3,1-9):

Všechno pod sluncem má svou chvíli a každý záměr má svůj čas –

*je čas rodit, a čas umírat,
je čas sázet, a čas zasazené vytrhat,
je čas zabíjet, a čas uzdravovat,
je čas bořit, a čas stavět,
je čas plakat, a čas smát se,
je čas nářku, a čas tance,
je čas rozhazovat kameny, a čas kameny sbírat,
je čas objímat, a čas objímání zanechat,
je čas hledat, a čas nechat věci být,
je čas věci uchovávat, a čas věci vyhazovat,
je čas trhat, a čas šít,
je čas mlčet, a čas mluvit,
je čas milovat, a čas nenávidět,
je čas boje, a čas míru.*

Jaký zisk má ten, kdo něco činí, ze své námahy?

Kazatel zde hlásá naprostou relativitu lidské činnosti. Nic z toho, co člověk může dělat, nemá absolutní hodnotu, není dobré vždy a všude, o žádné činnosti nelze říci, že „její čas je vždy“. Hodnota každé činnosti vždy závisí na okolnostech a na konkrétní situaci, vždy je podřízena danému okamžiku. Učinit z nějaké činnosti činnost dobrou a vhodnou vždy a všude a za všech okolností znamená absolutizovat ji. Tím by tato činnost překročila hranice nahodilosti lidského bytí a dala by lidskému životu smysl a pevný bod, ovšem taková činnost podle Kazatele neexistuje. Chce-li člověk překonat vlastní stín a pomíjivost a upnout se k nějaké činnosti, může to učinit, ale bude to pro něj jen zklamáním, protože žádná činnost mu to ve skutečnosti neumožní. Proto na konci této „litanie činností“ Kazatel opět vznáší svou hlavní otázku: *Jaký zisk má ten, kdo něco činí, ze své námahy?* Podobná, až pohoršlivá relativita zaznívá i o něco dále: *Nebud' příliš spravedlivý a nebude' moudřejší, než je třeba – proč by ses měl zničit? Nebud' příliš bezbožný a nebude' pošetilý – proč bys měl zemřít dřív, než musíš?* (7,16-17).

V jistém smyslu skutečně lze Kazatele nazvat nihilistou. Přijmeme-li definici nihilismu, jak ji udává např. Nietzsche, tj.: „Nihilismus: chybí cíl, chybí odpověď na otázku 'Proč?'. Co znamená nihilismus? Že ty nejvyšší hodnoty jsou zbaveny své hodnoty“,²⁶ potom Kazatel do této kategorie svou otázkou, již si klade, a analýzou lidské situace skutečně zapadá. Je potřeba však nezůstat jen u nihilistické otázky, ale zvážit i odpověď, kterou na ni dává, abychom zjistili,

24 Starý zákon používá tento termín mimo knihu Kazatel (pomineme-li jeho užití jako vlastní jméno Ábelovo) především 1) pro vyjádření toho, že něco nemá hodnotu a je to pomíjivé (hlavně lidský život a člověk sám); 2) při nářku; 3) jako označení cizích bohů pro zdůraznění jejich nespolehlivosti. Srov. Klaus SEYBOLD, כֶּחָל, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, sv. 2, sl. 337-340. K problematice tohoto termínu a k jeho interpretaci se vedou bohaté diskuze. Srov. především Norbert LOHFINK. Koh 1,2 „Alles ist Windhauch“ – universale oder anthropologische Aussage? In: TENTÝŽ, *Studien zu Kohelet*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, s. 125-142; TENTÝŽ, Zu כֶּחָל im Buch Kohelet, *tamtéž*, s. 215-258.

25 Srov. Elsa TAMEZ, Ecclesiastes. A Reading from the Periphery, *Interpretation*, 3/2001, s. 251. Autorka zmiňuje, že se v každodenní mluvě používají výstižnější výrazy jako např. „garbage“ nebo „shit“.

26 Friedrich Wilhelm NIETZSCHE, *The Will To Power*. New York: Random House, 1968, s. 9, pozn. 1.

že v ní se autor již nihilismu vzdaluje.²⁷ Chtěli-li bychom autora přiřadit k nějaké z filosofických škol, zdá se mi jako nejprůhodnější spíše existencialismus.²⁸

Tvrdím-li, že je možné hovořit o knize Kazatel jako o projevu starozákonní pastorační péče o bohaté, je to právě kvůli zmíněné bytostně existenciální otázce, kterou si autor klade, a kvůli detailnímu rozboru životní situace člověka. Co je to za otázku?

Ať byl skutečným autorem knihy kdokoli, autor se v textu stylizuje do krále Šalomouna.²⁹ Je to patrné jak ze samotného nadpisu knihy (*Slova Kazatele, Davidova syna, krále v Jeruzalémě* [1,1]; *já, Kazatel, jsem byl králem nad Izraelem v Jeruzalémě* [1,12]), tak ze způsobu, jakým se představuje a jak o sobě hovoří. To, co zdůrazňuje, je jeho zámožnost a moc. Kazatel měl k dispozici vše, co si zamlouval a čeho se mu zachtělo, a mohl provést vše, co jen člověk může. Podobně jako je Jób obrazem trpícího člověka, v němž se koncentruje veškeré lidské utrpení a bolest, je Kazatel opakem, je „koncentrací“ všeho, co si člověk může přát: *zvětšil jsem a rozmnožil jsem moudrost více než všichni, kteří byli v Jeruzalémě přede mnou* (1,16). Na jiném místě po obsáhlém výčtu všeho, co vykonal a co získal, praví: *Nashromáždil jsem toho víc než všichni, kteří byli v Jeruzalémě přede mnou, a měl jsem i moudrost. Neodepřel jsem svým očím nic z toho, po čem zatoužily. Nezdržel jsem se žádné radosti ...* (2,9-10).

V tomto smyslu je Kazatel věrným obrazem dnešního evropského člověka, který netrpí primární akutní nouzí v tom smyslu, že by si nebyl jist, zda zítra bude mít co jíst a zda bude ještě živ. Kazatel představuje krajní, extrémní situaci bohatství a zámožnosti. Ta má funkci lupy, skrze niž se díváme na dnešního člověka. Kazatel je člověk, který má možnost nadbytku a ptá se, zda v tomto nadbytku – ať už spočívá v majetku, v moci, v slastech, ve studiu či čemkoli jiném – lze najít skutečné štěstí, resp. jaký je z tohoto nadbytku *zisk* (*jitrón*, יתרון). Stejně tak druhotné otázky, které z této první vyplývají, tedy otázky po smyslu jednotlivých činností, kterým se člověk věnuje při hledání tohoto smyslu, jsou pro takového člověka typické: přebývajících energie a zdroje jsou využívány k hledání a rozšiřování majetku, k starosti o svou pověst, o zlepšení světa, k zajištění blaha pro své potomky, k nabývání moudrosti aj. Tyto všechny otázky jsou projevem nadbytku, který Kazatel pociťuje a který mu umožňuje a současně jej nutí ptát se po lidském štěstí. Právem proto Balabán hovoří o Kazatelově „zápase s pseudoideami a pseudoideály“.³⁰

Odpověď

Jestliže nic z toho, co bylo vyčteno výše, nepředstavuje pro lidský život smysl, co jím tedy je? Jaká činnost má význam a naplní člověka štěstím? Kazatel odpověď poskytuje, a opět, jak je jeho zvykem, ji několikrát v průběhu svého spisu opakuje. *Pro člověka neexistuje žádné dobro, než*

27 Nihilistickým aspektem knihy Kazatel se zabývá především Seizo SEKINE, *Qohelet als Nihilist, Annual of Japanese Biblical Institute*, 17 (1991), s. 3-54. Autor se však zabývá jen jednou stránkou Kazatelovy výpovědi, totiž jeho výchozím vnímáním skutečnosti. Tento rozbor a srovnání jeho výsledků s nihilismem je přesné, avšak autor již nebere v potaz Kazatelovu odpověď a jeho výzvy k radosti a respektování Boha (viz níže) a skutečnost, že svým relativismem autor poukazuje na to, kde hledat a kde nehledat pravé hodnoty. Srov. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, s. 89.

28 Kazatel bývá často srovnáván především s Albertem Camusem. Srov. např. Benjamin Lyle BERGER, *Qohelet, zvláště s. 164-176*, kde je Kazatel srovnáván s Camusem a Šestovem. Často (nejen u Bergera) bývá ve spojitosti s Kazatelem citován Camusův „Mýtus o Sisypovi“ (Albert CAMUS, *Mýtus o Sisypovi*, Praha: Svoboda, 1995, s. 159-166), kde Camus hovoří o Sisypovi jako o tragickém hrdinovi, který hrdě přijímá svůj tragický osud absurdního a nikdy nenaplněného úsilí. Stejně jako v případě citovaného Nietzscheho, se Kazatel svou odpovědí zásadně liší i od Camuse.

29 Až do r. 1644, kdy Hugo Grotius navrhl, že by autorem mohl být někdo jiný a z pozdější doby, než byl Šalomoun, byl Šalomoun považován i za skutečného autora této knihy. Srov. Luca MAZZINGHI, *Ho cercato*, s. 19-20. Jedná se o knihu *Hugonis Grotii Adnotationes ad Vetus Testamentum*, sv. I, Paris 1644; zmíněná pasáž se nachází na s. 521.

30 Karel FLOSSMANN, *Moudrost*, s. 145.

aby jedl, pil a dopřál si ve své námaze dobrého (2,24);³¹ neexistuje žádné dobro, než aby se člověk radoval ze své námahy (3,22); viděl jsem, jaké dobro má cenu, totiž aby jedl a pil a užíval dobra ze své námahy, kterou se pod sluncem namáhá v čase svého života (5,17); pro člověka neexistuje pod sluncem dobro než to, aby jedl a pil a radoval se; to jej doprovází v jeho námaze po celý jeho život (8,15); a konečně formou výzvy: Jdi a radostně jez svůj chléb a pij s dobrou myslí své víno, protože bůh už našel zalíbení ve tvém díle. Tvé šaty ať jsou vždy bílé a na tvé hlavě ať nikdy nechybí olej, užívej si života s ženou, kterou sis zamiloval, po všechny dny svého pomíjivého života (9,7-9).

Základní Kazatelovou odpovědí na nastíněnou životní situaci člověka je tedy „hédonismus“. K čemu je totiž to, co člověk získá (ať je to majetek, sláva, moudrost či cokoli jiného), jestliže si toho nemůže užít? Je-li člověk uvězněn mezi narozením a smrtí a nemůže za tuto hranici proniknout (či z ní uniknout), jinými slovy jestliže se celý jeho život odehrává *pod sluncem* a v nahodilosti, ve světě bez zjevného řádu a smyslu, potom i štěstí musí být hledáno zde, pod sluncem, mezi narozením a smrtí, v tom, co je člověku dáno. Jediným kritériem pro Kazatele je radost plynoucí z užívání si plodů své námahy. Vše ostatní svádí z cesty, jedná se o pokušení vedoucí, je-li následováno, pouze k frustraci. Patří-li Kazatel k mudroslovné literatuře, pak jeho „moudrostí“ je umět se zastavit a vychutnat si radosti okamžiku. Štěstí je pro něj „specifickým způsobem zkušenosti“,³² přičemž radost neplyne z chvilek odtržených od času námahy a lopocení, nýbrž nachází se právě uprostřed ní.³³

Kazatelův „hédonismus“ však doprovází jedna velice důležitá okolnost, kterou Kazatel nikdy neopomine zdůraznit. Touto okolností, na níž autor trvá, je neustálé vědomí, že má-li se člověk z čeho ve své námaze radovat, má-li jídlo a pití a střechu nad hlavou a má-li možnost si to vychutnat, pak je to boží dar a je třeba, aby to v člověku vyvolalo pocit vděčnosti. Žádná práce totiž nepřináší automaticky úspěch a bohatství, a i když člověk nabude majetku, nemusí mu být dopřáno, aby se z něj těšil. Postoj vděčnosti doprovázející každý okamžik, v němž se člověk raduje z plodů své námahy, proto doprovází všechny výše zmíněné výroky: *A viděl jsem, že i toto pochází z boží ruky (2,24); ... v čase svého života, který mu dal bůh, neboť to je jeho podíl. I to, že nějakému člověku bůh daroval bohatství a majetek a umožnil mu, aby z nich jedl a aby si vzal svůj podíl a radoval se ze své námahy – i to je boží dar (5,17-18); ... celý jeho život, který mu dal pod sluncem bůh (8,15); ... po všechny dny svého pomíjivého života, které ti bůh dal pod sluncem, po všechny dny své pomíjivosti. Takový je totiž podíl z života a z tvé námahy, kterou se pod sluncem namáháš (9,9).* Autor často zmiňuje termín *podíl* (*chelek*, חֶלֶק), a někde je to termín výhradní (např. v 3,22: *neboť to je jeho podíl*). I tento pojem vyjadřuje povahu lidského štěstí jako daru, který mu byl bohem přidělen.³⁴ Podobný význam má i používání slovesa *dát* (*ntn*, נתן) tam, kde Kazatel hovoří o tom, že bůh *dává* možnost člověku užívat dobrého. V souvislosti s výše popsanou povahou lidské námahy tak může Mazzinghi právem říci, že „radost má v Kazatelovi dvojí zdroj, je plodem namáhavé lidské práce, avšak současně darem Božím“.³⁵ Radost nelze odloučit ani od boha jakožto jejího dárce, ani od lidské námahy, která k ní vede, přestože, jak zdůrazňuje Kazatel, radost není *zisk* (*jitrón*, יִתְרוֹן), jenž by z námahy automaticky vyplýval.³⁶

31 Ludger SWCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, s. 76 překládá jinak: *Dobro nespočívá v člověku, když jí, pije a dopřává si ve své práci dobro*. Autor pro něj nezdůrazňuje to, v čem spočívá dobro, nýbrž odkud pochází; nenachází se v člověku, nýbrž v Bohu a je jeho darem. V překladu hraje hlavní roli interpretace předložek.

32 Ludger SWCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, s. 78.

33 Srov. tamtéž, s. 81.

34 Termín *chelek* (חֶלֶק) se ve Starém zákoně používá nejčastěji jako odkaz na to, co „přináleží každému jednotlivému člověku“ (Luca MAZZINGHI, *Ho cercato*, s. 402). Mazzinghi (tamtéž) klade v jistém smyslu do protikladu *zisk* (*jitrón*, יִתְרוֹן) a *podíl* (*chelek*, חֶלֶק), neboť lidská námaha nevede k žádnému zisku, avšak *podíl* v ní existuje.

35 Luca MAZZINGHI, *Ho cercato*, s. 404. Autor staví na studii Johan Yeong-Sik PAHK, *Il canto della gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qohelet 8,16-9,10 e il parallelo di Ghilgamesh Me. III*, Napoli, 1996.

36 Srov. tamtéž, s. 405.

Jestliže je lidský život ve znamení stínu smrti, který se nad ním celou dobu jeho trvání vznáší, a v důsledku toho ve znamení marnosti a zmaru, protože nic, co člověk vytvoří, nepřetrvá a nebude mít věčného trvání, je tento negativní aspekt vyjádřen zdůrazněním respektu k tomu, co člověka přesahuje a co nikdy nepochopí. Pro to, co zde nazýváme „respektem“, hebrejščina používá obvykle kořen *jr'* (יָרַע), tedy „bát se“, „strach“. Kazatel však, stejně jako autoři jiných starozákonních knih, tímto termínem nevyjadřuje strach z přísného boha a nejistotu, jak se k člověku zachová, nýbrž postoj respektu k někomu, kdo stojí nad člověkem, komu se člověk zodpovídá za své činy či koho bere vážně. Kdybychom chtěli parafrázovat Kazatelova slova, jedná se o respekt před tím, co je „nad sluncem“ a co určuje běh tohoto světa. K respektu nabádá Kazatel i na dalších místech a více otevřeně, například když hovoří o projevech náboženské úcty: *Hlídej své kroky, když jdeš do božího chrámu ... Neunáhluj svá ústa a tvá mysl ať nevynáší před bohem slova příliš zbrkle, protože bůh je v nebi a ty jsi na zemi – proto ať je tvých slov poskrovnou ... Neodkládej splnění toho, co jsi bohu slíbil, protože v pomatencích bůh nemá zalíbení; co jsi slíbil, splň! Je lépe neslibovat než slíbit a nesplnit. ... Měj před bohem respekt! (doslova: boj se boha!) (4,17-5,6).*

Do tohoto kontextu zapadá i epilog knihy, kde autor shrnuje svá ponaučení. Závěrečnou výzvu představuje *respekt před bohem* (tedy „bázeň Boží“): *měj respekt před bohem a zachovávej jeho příkazy, neboť to je vše, co je pro člověka důležité. Vždyť bůh bude soudit všechny činy, až bude soudit vše skryté* (12,13-14). Kazatel zde připomíná něco, o čem hovořil již dříve, tj. důležitost respektu před bohem, akceptování vlastních hranic a omezení a aktivní zhoštění se svého místa v životě, svého „podílu“. Autor naznačuje, že respekt před bohem spočívá v plnění jeho přikázání. Dále však toto téma nerozvíjí, jako by předpokládal, že čtenář dobře ví, o co se jedná. Není třeba interpretovat tato slova jako „opravu“ předchozích slov, která by navracela celou knihu zpět do řečiště ortodoxní starozákonní víry; autor spíše připomíná, že se v tomto řečišti nacházel celou dobu.³⁷

Bůh je v knize Kazatel popsán jako ten, kdo na jedné straně dává člověku možnost těšit se z plodů své práce a kterému za to má být člověk vděčný. Současně je bůh tím, kdo člověka omezuje, kdo stanovuje hranici jeho života a jeho poznání. Je to bůh, kdo neukazuje člověku, co bude po něm, je to on, kdo činí dobré i zlé, on je autorem rovného i křivého ve světě, co člověk nenarovná. Respekt k bohu se tak rovná i respektu k hranicím, které člověk ve svém životě vnímá, a tedy přijetí role, *podílu*, který bůh člověku přiřkl. „Bát se Boha proto znamená přijmout to, že člověk nikdy zcela nepochopí to, co Bůh činí ve světě, a současně se naučit přijímat jako Boží dar ty prosté životní radosti, které jsou mu poskytovány“.³⁸ Bůh je pro Kazatele pojem současně negativní, ale i velmi pozitivní. Ukrývá se, aby člověk (nechápal) respektoval jeho dílo a jeho samotného a aby setrval v úctě před tajemstvím. Podobně vyznívá, jak bylo již naznačeno, i kniha Jób, která též končí výzvou k respektu k tajemství Božího plánu a záměru, kterému člověk nikdy nemůže porozumět.³⁹

Leckterý čtenář může v knize Kazatel postrádat mnohá témata, o nichž je přesvědčen, že s majetkem a životním zajištěním souvisejí, hlavně sociální odpovědnost a péči o druhé.

37 Diskuze o povaze epilogu (12,9-14), zda se jedná o původní text jediného autora, o dodatek pozměňující význam knihy, o snahu „zpravit“ knihu Kazatel apod., je velmi rozsáhlá. Považuji za pádný argument to, že jej nelze interpretovat jako zpochybnění celé knihy, jako by vše, co dosud bylo řečeno, mělo být dáno do závorky s předsazeným záporným znaménkem. Takový redaktorský zásah postrádá smysl, neboť je-li kniha natolik heretická, že je třeba tak radikálně měnit její obsah, proč ji vůbec jednou větou opravovat a raději ji nezahodit? Je vždy lepší (je-li to možné) interpretovat knihu (byť na ní spolupracovalo více autorů) jako jedolitě dílo, ne ji kouskovat na výsledky práce různých rukou a ty interpretovat zvlášť. Kromě toho přikázání (*micvót*, מצוות, srov. 12,13) nemusejí v kontextu knihy Kazatel odkazovat nutně na Tóru či přikázání zjevená Izraeli, nýbrž mohou mít obecnou platnost jakéhosi „přirozeného zákona“.

38 Luca MAZZINGHI, *Ho cercato*, s. 430.

39 Srov. např. nedávnou studii Adam MACKERLE, *Utrpení jako cesta k poznání Boha: K interpretaci knihy Jób*, *Caritas et Veritas* 1 (2012), s. 27-38, zvláště 37.

Kazatel se tohoto tématu dotýká jen jednou, když vyzývá čtenáře slovy: *Posílej svůj chléb po vodě, protože po mnoha dnech jej zase najdeš. Rozdávej podíl sedmi nebo osmi, protože nevíš, co zlého nastane na zemi...* (11,1-2) Autor sice vyzývá k jistému soucitu s druhými a k dávání almužen, ovšem jeho argumentace je jako v jiných částech knihy pragmatická. Darovaný chléb není chléb ztracený; je to chléb uložený u druhého člověka a v případě nouze se opět „vrátí“. Případná péče o druhého je motivována rozumem, který je zdravě egoistický. Nepřítomnost skutečného (ryze) altruistického postoje k druhému u Kazatele chybí proto, že toto téma není pro autorovu úvahu důležité. Podobně se nezabývá ani násilím a svévolí, která je s bohatstvím a jeho nabytím často spojována (viz na začátku zmiňované prorocké knihy). Tato témata jsou důležitá, nicméně jejich místo je na jiných stránkách Starého zákona. V rámci knihy Kazatel je můžeme vnímat jako zahrnutá do *bázně boží* a do jeho *příkázání* (srov. 12,13).

Závěr

Poselství knihy Kazatel a zvláště jeho hodnocení majetku a usilovné lidské snahy o dosažení vytčeného cíle, který mu má zajistit slávu, známost, bohatství aj., by se dalo shrnout epizodou z života epirského krále Pyrrha, jak o ní v Pyrrhově životopise vypráví řecký filosof Plútarchos.⁴⁰ Když se Pyrrhos chystal na válečné tažení do Itálie proti Římu, oslovil ho jeho přítel a řečník Kíneás a optal se ho, co udělá, až – dá-li bůh – porazí Římany. Pyrrhos odvětil, že obsadí Itálii. Nato Kíneás pokračoval otázkou, co bude dělat potom. Podle Pyrrhových slov byla na řadě Sicílie, dále Libye či Kartágo. Konečná Kíneoova otázka pak zněla: Až Pyrrhos dobude vše, co dobyt lze, až se opět zmocní i Makedonie a Řecka a nebude víc nikoho, s kým by mohl válčit, co bude dělat potom? Pyrrhova odpověď na tuto otázku zněla: „Pak si pořádně odpočineme, můj drahý, každý den bude džbán po ruce, a pobavíme se spolu v družné zábavě.“ Na to Kíneás Pyrrhovi odvětil: „Co nám tedy nyní stojí v cestě, chceme-li sedět u džbánu a společně si pohovět, jestliže už máme vše a jestliže bez práce je nám pohotově to, k čemu nám má dopomoci krev, velká námaha a nebezpečí, přičemž bychom nejdřív musili druhým lidem způsobit mnoho utrpení a také sami mnoho zkusit?“ Plútarchův Kíneás podobně jako Kazatel připomíná, že skutečné štěstí má člověk často po ruce a že jedinou věcí, která člověku brání jej užívat a být šťastný, je člověk sám se svou bláznivou touhou po čemsi, co jej od štěstí ve skutečnosti jen odvádí. Stejně jako Plútarchův příběh, i kniha Kazatel na jedné straně tváří v tvář nedokonalému a nepochopitelnému světu plně docenuje a zdůrazňuje hodnotu hmotného štěstí a požitků, na druhé straně však také upozorňuje, že najít štěstí uprostřed hmotného zajištění bývá velmi těžké a že právě hmotný nadbytek člověka dokáže často od skutečného štěstí spíše odvést, než mu jej poskytnout. Být šťastným není uměním jen v případě chudého a trpícího člověka, ale právě tak je to uměním i pro člověka, kterému se dostává všeho, čeho si zamane. Skutečné štěstí tak nespočívá v tom, co člověk má a kolik toho má, nýbrž v tom, jak s tím umí v rámci svého života nakládat.

Starý zákon v knize Kazatel akceptuje možnost bohatství a neodsuzuje ji. Naopak radí bohatému, jak dobře zhodnotit to, co má, ke svému štěstí, a to s neustálým zřetelem k bohudárci, neboť bohatství a možnost jej užívat je božím darem. Podobným způsobem shrnuje poselství knihy Kazatel ve svém komentáři i Martin Luther: „Smyslem a poselstvím této knihy je tedy nás vzdělat, abychom s vděčností užívali přítomných věcí a Božích stvoření, které jsou nám z Božího požehnání hojně dávány a darovány, bez přílišné starostlivosti

40 Srov. PLÚTARCHOS, Pyrrhos, 14. In TENTÝŽ, *Životopisy slavných Řeků a Římanů*, sv. I., Praha: Odeon, 1967, s. 554-555.

o to, co bude; abychom měli jen klidné a pokojné srdce a ducha naplněného radostí, totiž abychom byli spokojeni s Božím slovem a dílem.“⁴¹

Kazatel jako projev „pastorační péče“ Starého zákona o bohaté

Abstrakt Studie představuje knihu Kazatel jako příklad starozákonní pastorační péče o bohaté. Vychází od hlavní otázky, již se autor zabývá – smyslu života a štěstí. Pak analyzuje rozmanité obvykle předkládané odpovědi a zamítá je jako neuspokojivé. Konečně nabízí vlastní odpověď. Předkládaná studie chápe toto tázání po smyslu lidského života jako výraz starozákonní pastorační péče o bohaté, protože kniha je zaměřena na bohaté publikum a učí je, jak nalézt štěstí a smysl života.

Klíčová slova Bible, Starý zákon, Kazatel, pastorační péče o bohaté, bohatství, chudoba

41 Martin LUTHER, Annotationes in Ecclesiasten, 1532. In D. Martin Luthers Werke, sv. 20. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1898, s. 13.

Qohelet as an Expression of Old Testament “Pastoral Care” of the Rich

Adam Mackerle

The Old Testament deals with the issue of riches and poverty extensively. The reader will recall the repeated sharp pronouncements of the prophets against abuse of riches and power against the weaker and the poorer, the legal as well as moral protection of “strangers, orphans and widows”, and others.¹ Nonetheless, property and related issues are a much broader topic than just an occasion to criticism and distrust of the rich. The issue of riches in the Bible is discussed e.g. in the book *L'argent dans la Bible*.² Its author concisely points out the equivocal relationship of the human being to property and the ambiguous place and function of property in relationships among humans and to God.

Of the colourful mosaic of ways the Old Testament evaluates property and human relationship to it, this study focuses on “pastoral care” of the rich. It does so primarily because the contemporary reader is acquainted primarily with the way Biblical texts care for the poor and the marginalized and rarely gets an opportunity to realize that the fundamental evaluation of property and riches in Old as well as New Testament is essentially positive.

I have chosen Qohelet for the topic of “pastoral care of the rich” not because it speaks of riches (and poverty), but because it speaks to the rich and strives to help them find happiness in their riches. From a certain perspective the rich and their riches may be taken to be the focus of Qohelet's care (and this study is an explication of this claim). Apart from Qohelet there is one other book in the Old Testament dealing with a similar topic but aimed rather at an opposite group of recipients. It is the book of Job which reflects the drama of unfair and undeserved suffering and in that context asks about the meaning of life in such conditions. The book of Job addresses the issue of meaning of life “from below”, i.e. from the position of one who has lost all he had and has nothing but pain and worry left. The book of Qohelet deals with the same issue of meaning of life “from above”, since the author presents himself as the rich and powerful person of Solomon, king of Jerusalem. The two books could be called an expression of Old Testament “pastoral care” of the poor and the rich. Both Qohelet and Job are portrayed as extreme instances of human wealth and saturation of all desires on the one hand (Qohelet), and humanly unfathomable extreme suffering and loss of everything on the other. Just as Job seeks the meaning of life permeated by suffering, so Qohelet seeks meaning, though in a diametrically different life situation. Job has nothing, Qohelet has everything. And yet both are haunted by the same question: what is the meaning of all that (as Qohelet says) is done under the sun, and how is one to relate to it? Both books set out from radicalized, acute situations, intentionally depicted in extreme terms, and together provide two opposing perspectives of human life and its meaning. “The arguments of Job and Ecclesiastes provide complementary perspectives on the powerful dynamics of disillusionment in adversity and the corresponding challenges

1 Especially the prophetic books of Hosea, Amos, Micah and Zephaniah, as well as other texts, e.g. Old Testament law codes in the Pentateuch (esp. Deuteronomy), where the phrase “foreigners, orphans, widows” frequently appears.

2 Cf. P. DEBERGÉ, *L'argent dans la Bible*, Montrouge: Nouvelle Cité, «Racines», 1999.

of providing them to relinquish self-sufficiency and instead to seek life from God and listen to his voice. ... They serve as literary exemplars of self-sufficient righteousness and wisdom, respectively".³ That is the point of view from which we will focus on the book of Qohelet now.

Qohelet the Philosopher

Concisely describing and grasping the character of a book is always a demanding task and in case of the book of Qohelet we are no better off. Nonetheless, we will attempt to sketch the basic outlines of Qohelet's work. The book of Qohelet is probably the most philosophical book of the Old Testament, in a number of respects. First of all, it is the rational reflection of the author (let us call him conventionally Qohelet), deriving from his everyday experience.⁴ Qohelet does not develop his consideration systematically from premises through partial conclusions to final ones, but formulates it in a mosaic of short reflections, sometimes rather like aphorisms.⁵ In that it is similar to e.g. Epictetus' *Enchiridion* or his *Discourses* or the *Meditations* of Marcus Aurelius. There are over forty such individual longer and shorter pieces in the book; the exact number is hard to state, since identifying the dividing line between the individual passages is in many cases difficult. Qohelet begins many of these short "aphorisms" with verbs in the first person intended to underline that the following reflection derives from his own personal observation. There is marked repetition of the verbs *I have seen* (*rā'itī*, ראיתי), *I perceived* (*yāda'tī*, ידעתי), *I turned around and saw* (*šabtī 'nī wā'er'eh*, שבתי אני ואראה), *I found* (*māšā'tī*, מצאתי) and others, referring to personal experience which becomes the source of reflection. There are other indices of personal experience and rational reflection deriving from it – the frequently repeated word meaning *mind* (literally "heart", *lēb*, לב), which Qohelet devotes (verb *ntn*, נתן) to an activity and to which he speaks (verb *dbr*, דבר, or 'mr, אמר), autobiographical stylization and others.

The author's decision to proceed rationally and logically is also reflected in his choice to refrain from all arguments not based on experience or reason. While Old Testament books normally do not speak of afterlife, the book of Qohelet is one of the few which explicitly refuse to take it into consideration: *For humans and beasts have one fate – as the ones die, so die the others, and in all there is one spirit. A human has no advantage over the beasts, for all is vanity. All goes to one place; all comes from the dust, and to dust all returns. Who knows whether the spirit of a human goes upward and the spirit of the beast goes down to the earth?* (3:19-21). It is not a fundamental denial of the possibility of afterlife, but a methodological expression of the view that the existence of afterlife is indemonstrable. That is why Qohelet refuses to take it into account when reflecting on the nature of human life. For him, afterlife is not a logical, rational argument.⁶

3 J. S. REITMAN, "God's 'Eye' for the Imago Dei: Wise Advocacy amid Disillusionment in Job and Ecclesiastes", *Trinity Journal*, 31 (2010), p. 117.

4 M. GILBERT, *La Sapienza del cielo*, Milano: San Paolo, 2005, p. 113 describes Qohelet as "a scholar in the sense contemporary university world ascribes to the word". With respect to the way religion influences his reflection he calls him "more philosophical than theological" (ibid., p. 114). Many studies deal with the relationship of Qohelet to contemporary philosophy and possible direct and indirect influences. For an illuminative description of how Qohelet is intertwined with philosophical topics and contemporary philosophy see the commentary of V. ZAPLETAL, *Das Buch Kohelet kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt*, Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1911, where to every Qohelet idea the author assigns parallels from contemporary philosophical works. The abundance of quotations accompanying almost every passage of the Qohelet unambiguously points to the philosophical character of the work.

5 I am aware of the fact that there is no consensus concerning the structure of the book Qohelet. "As far as the overall structure of the book is concerned, we must admit our own ignorance. It is sufficient to simply compare the various and most common contemporary translations to understand the hesitance of exegetes to make a statement on the problem" (M. GILBERT, *La Sapienza...*, p. 108). The claim is based on the fact that "no attempt at literary analysis seems to be sufficiently capable of proving the existence of an overall structure of the text" (L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studi su Qohelet*. Bologna: EDB, 2001, p. 47) and also on macro-syntactic signals in the text, which are the repeated expression "I saw", "I said in my heart" and others, which structure the text in many discrete reflections (see below). For a similar division cf. V. ZAPLETAL, *Das Buch Kohelet*.

6 L. MAZZINGHI, *Ho cercato...*, pp. 73-74 and again at pp. 183-186 contrasts Qohelet on the issue of the possibility of human cognition and

The philosophical character of the book is uncontested by the fact that the author frequently uses the word *god*. The word is not prohibited in philosophy, and if we were to exclude as non-philosophical all texts speaking of god or gods, we would find that there is virtually no ancient philosophical writing. Just as e.g. for the Stoics, so also for Qohelet the god of whom he speaks is not the god of the Israeli nation, to whom he has revealed himself and whom he had chosen, but the creator god, god supervising the functioning of the world, the source of all being, whose design is wise, though not always comprehensible to a human. Qohelet consistently uses only one designation for god, the general term *‘lohim* (אלהים),⁷ never his name YHWH (יהוה) or another term denoting the particular God of Israel. Seneca and Epictetus⁸ often speak of god or gods (*dei*, *θεοί*) or of *providence* (*providentia*, *προφοία*) in similar context. That is why I write *god* with lower-case “g”, in order to highlight this general characteristic of “deity”, not necessarily connected with the God of Israel, although even in this book god is a provider. The just outlined image of god is typical of sapiential literature, especially (besides Qohelet) the Old Testament books of Proverbs and Job.⁹ Unlike afterlife, Qohelet takes the existence of (this) god for granted as something that need not be demonstrated, because it is part of the nature of the world and is evident from it. For a rounded view let me add that such image of god does not contradict the way God of Israel is conceived in other, especially historical and prophetic books, but is one of his aspects by which he manifests himself and makes himself known.

Qohelet’s Question

If Qohelet is a “philosophical enquirer”, what is the main question he asks and seeks to answer? It is the question of the meaning of all human activity and human existence as such. Insofar as Qohelet formulates the question of meaning as the question of happiness and possibility of its realization, one can say that “in the centre of the book Qohelet there is the question about the content and condition of possibility of human happiness”.¹⁰ The author formulates his question several times in the course of the book, especially in the introductory reflections. The first and perhaps the most poignant formulation can be found at the very beginning (1:3): *What does a human gain by all the toil at which he toils under the sun?* In further modifications it says: *Where is good found for humans to do under the sun during the time of their life?* (2:3); *What has a human from all the toil and striving of mind with which he toils under the sun?* (2:22); and finally: *What gain has the worker from his toil?* (3:9). The key terms for Qohelet are frenetic human toil (*‘āmāl*, עמל) on the one hand, and possible gain (*yitrōn*, יתרון) expected of it on the other.¹¹ *Toil* does not stand for individual human activities, it rather comprises all labour and effort characteristic of human life. Rather than of toil one could speak of the *effort* of man that everything he does and lives for has some meaning and endurance, some absolute and permanent value.¹² This to a certain

hopes with the apocalyptic, particularly henochism, emerging at probably the same time Qohelet was written. In contrast to the apocalyptic quest to grasp and understand the mystery of history and time and nurture hope in eschatological events, Qohelet’s attitude may appear as rational agnosticism.

7 The term sometimes appears with the definite article, though apparently with no change of meaning.

8 Especially Seneca’s dialogue *De brevitate vitae*, thematically very close to Qohelet, and Epictetus’ *Discourses* or *Enchiridion*.

9 L. MAZZINGHI, *Ho cercato...*, p. 413 concisely enumerates further elements distinguishing the book Qohelet from mainstream Israeli Old Testament tradition: Qohelet only uses the term *‘lohim*; he never refers to events of Israeli history, such as the exodus, desert wandering, Sinai and occupation of the promised land; there is no God of retribution who rewards the bad and the good according to their deeds; there are no terms pertaining to salvation or love; the author never addresses God, merely speaks “of” him; there is no reference to cult (except 4:17-5:6).

10 L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*. Freiburg: Herder, 2004, p. 70.

11 The term *yitrōn* (יתרון) denotes “surplus”, the recoverability of an activity in which effort and capital has been invested. Qohelet uses this “economic” term in a more general sense, or in other words he explores human existence in economic terms. The opposite (and similarly economic) term of Qohelet’s is *lack, deficiency* (חסרון, *hesrōn*, 1:15). Cf. T. KRONHOLM, “יתר”, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. 3, col. 1087.

12 In the context of the book’s origin (probably the time of the Hellenistic kingdoms in 3rd to 1st century B.C.) the author may be implying that God relates to man in a similar fashion as his (Ptolemaic?) rulers, who required him to work hard without being able to enjoy the fruits

extent transcendent aspect of the question is determined by the one who asks. If it is someone who has attained success in everything he has attempted, then the question transcends the material, mundane sense. The toil of this person has attained the primary aim – property, material security, wisdom and others – but there nonetheless remains a certain nonfulfillment and emptiness.

Qohelet's quest is to a large extent systematic. He addresses various activities in which humans frequently seek happiness and meaning and asks to what extent these activities really carry meaning and make humans happy. He focuses on accumulating property, enjoying food, drink, merriment and other enjoyments, industrious construction, acquiring wisdom, gaining fame and renown, and many others. When Qohelet himself experiences and subsequently reflects on each of these options, he reaches a strict and firmly determined limit that a human will never be able to cross. The limit appears under several aspects.¹³

The author starts with everyday things with which he attempts to fill the emptiness he experiences in life. *I said in my heart, Come now, I will test you with pleasure; enjoy yourself.* (2:1). Then he describes all he did and achieved, and his words sound like a description of what many dream of: *I made great works. I built houses and planted vineyards for myself. I made myself gardens and parks, and planted in them all kinds of fruit trees. I made myself pools from which to water parks full of growing trees. I bought male and female slaves, and I had abundance of house servants, and also great amounts of sheep and cattle, more than all who had been before me in Jerusalem. I was great and gathered for myself silver and gold and the treasure of kings and provinces. I got singers, both men and women, and the luxury of men as well as many concubines. So I was greater and gathered more than all who were before me in Jerusalem. And I also had wisdom. And whatever my eyes desired I did not keep from them. I kept myself from no pleasure...* (2:4-10). And yet he eventually describes all the gain he had from it as *vanity and a striving after wind* (2:11). In this text Qohelet questions the sense of pursuing and cumulating enjoyments, as if the degree of one's happiness were directly proportionate to the number of sensual enjoyments.

At other times Qohelet finds the limitation of human beings in their incapacity to knowledge. However much a human enquires, his knowledge will never encompass everything, not even a fragment of all there is to know: *a human will not comprehend the work god has done, from the beginning to the end* (3:11); *a human cannot discover the work that is done under the sun* (8:17). Human knowledge will necessarily always remain limited, fragmentary and partial. In fact, one will not understand anything of the world surrounding him. Human incapacity to complete knowledge and understanding of what takes place under the sun does not reflect only a rational incapacity. The author also encounters the absurdity of what takes place under the sun; nothing is as it should be and human reason cannot grasp it. When one wants to really understand the chaotic, meaningless world, reason lets him down. Insofar as god is the author of this world, he is also responsible for its incomprehensibility. On the other hand, what man is capable of acquiring is unpleasant and does not bring happiness, so that *in much wisdom there is much vexation, and he who increases knowledge increases sorrow* (1:18). In fact, one only discovers his knowledge of the chaotic and absurd nature of the world. The advantage of wisdom over

of his work. This socio-economic situation markedly affected Qohelet's perception and valuation of life. Cf. D. RUDMAN, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, p. 22; cf. also L. MAZZINGHI, *Ho cercato...*, pp. 423-424 and the analysis of the socio-economic context of the book in Ch.-L. SEOW, *Ecclesiastes*, Doubleday 1997, pp. 21-36. Nonetheless, the scope of what Qohelet says is much more universal and general.

13 B. L. BERGER, "Qohelet and the Exigences of the Absurd", in *Biblical Interpretation* 2/9 (2001), pp. 141-179 speaks at pp. 144-154 of four topics Qohelet repeatedly returns to while describing the absurdity of human existence, which correspond to the following: toil the fruits of which are enjoyed by another, non-existence of memory of the person and eternal oblivion, non-existence of justice in the world, and the fact that wisdom does not help man escape the absurdity of life.

folly is merely relative, since though the wise walks in light and the fool in darkness, *the same event happens to all of them and the wise dies just like the fool* (2:14.16). Wisdom cannot provide an answer to the most important question of the meaning of the world and human life.

Just as a human never really penetrates anything with his reason, he will never be able to change anything for the better. *What is crooked cannot be made straight, and what is lacking cannot be counted* (1:15), and the injustice of the world – which there always has been and ever will be – cannot be eradicated. Qohelet does not hesitate to let the reader see that he knows of all the injustice occurring in the world: *the swift have nowhere to run, warriors have no battle to fight, the wise have no bread, those who understand things have no riches, those with knowledge are not in favour, because time and chance happen to them all* (9:11); and *there is an error proceeding from the ruler: the fool sits in a very high place, while the rich sit in a low place. I have seen slaves on horses, and princes walking on the ground like slaves* (10:5-7). Qohelet even expresses certain fatalism when he says that *whatever god does endures forever; nothing can be added to it, nor anything taken from it* (3:14). And in yet other words: *who can make straight what he (i.e., god) has made crooked?* (7:13). As with the incomprehensibility of the world, the creator is also directly responsible for injustice and the texts repeatedly recall this.

A human will never be able to transcend himself and will never “make it big”, since there is nothing genuinely new and unforeseen. *What has been is what will be, and what has been done is what will be done. There is nothing new under the sun. Is there a thing of which it is said, “See, this is new”? It has been already in the ages before us. There is no remembrance of former things, and there will be no remembrance of later things yet to be among those who come after* (1:9-11). These words appear in Qohelet’s very first reflection, foreboding the entire book and reminding the reader that our derangement and false hope in change and something new is largely due to the weakness of human memory. Because of its frailty and forgetting, there is no point striving to accomplish heroic deeds in order to “inscribe oneself in history”. Qohelet gives the example of a wise boy who attained the royal throne and became very famous, and yet *there was no end to the human multitude before them and those who come later will not rejoice in him* (4:16).

A human is hopelessly enclosed in the time between his birth and death and cannot free himself from it in any way. When he dies his name and fame will pass away and disappear. One can learn from the previous generations – who remembers the generations of humans who came before us? What do we know of them? What they lived for has gone, *their love and their hate and their envy have already perished, and forever they have no more share in all that is done under the sun* (9:6). The same fate awaits humans alive today, as well as those yet to come.

A human cannot anticipate or know what will happen when he dies. Qohelet even claims that god intentionally arranged it so: *When the day is good, enjoy it, when the day is adverse, consider this: god has made the one as well as the other, so that man may not find out anything that will be after him* (7:14). That is also why it is pointless to work for one’s posterity and deny oneself prosperity for their future happiness. *I came to hate all my toil in which I toil under the sun, seeing that I must leave it to the one who will come after me. Who knows whether he will be wise or a fool? He will take hold of all my toil, in which I toiled wisely under the sun* (2:18-19). Therefore this is not a way to break through the limitations posed by human impermanence and finitude, either.

All the limits a human being encounters during his lifetime have a common source – god himself. The limitations imposed on human beings are not an accidental consequence of the world against which one may appeal to god, but god’s intentional act. According to Qohelet, god limits humans knowingly and intentionally. A possible reason for such divine acting may

be god's effort to direct humans towards the only appropriate attitude to life which Qohelet reaches through his reflection, to be discussed soon.

Qohelet's reflections on property and material riches also take place in the context of thus perceived limits and limitations of human life. For Qohelet, property is always a result of *work* or *toil* ('āmāl, עמל). Qohelet does not address the problem of one who has undeservedly gained wealth and asks what to do with it. Qohelet asks about the sense of diligent human work which brings fruit. His question does not primarily concern property as such, but the meaning of human activity leading up to it, whose aim is to acquire property. If he asks about the sense of material property, it is only because he wants to know whether property acquired by toilsome work can provide sufficient meaning to human activity and human life in general: Is it worthwhile to devote your life to acquiring property? Or in Exupéry's words: Does it make sense to exchange your life for accumulating property?¹⁴ Let us immediately add that the author's answer is definitely not an immediate "no", as if it were an easy question with a banal answer. The author is aware that if he said that "no", he would then have to offer the reader something else, more important than property and worthy of being exchanged for human life – and the search for something like that is the essence of Qohelet's book and Qohelet does not reach a univocal answer. The question thus appears much more difficult than it had seemed at first glance.

Among passages focusing most closely on material property, the section 5:10-20 stands out. From the very beginning Qohelet states the paradox of property: *He who loves money will not be satisfied with money, he who loves abundance will not get an income*. However, the problem of property does not consist in property itself, but in human relationship to it. Qohelet's remark is short, pragmatic and throughout practical. He does not claim that love of riches draws one away from some other good, as if he enviously wanted to deny the rich enjoyment of property. He quite concretely and pragmatically states that overt attachment to and love of property is counterproductive in its very own sphere – a human will not be satisfied with it. In other words, if property becomes a value in itself, it will not make a human happy. If therefore someone wants to enjoy his fortune, he must not love it. The following remark is similar: *When goods multiply, there also multiply those who eat them. What advantage has their owner but that he can see it?*¹⁵ (5:11) Increase of property (signified here with the term "good", ṭōbāh, טובה) is not necessarily connected with increased gain from it, since there will always be those who sponge on it. The owner cannot but watch. Both statements warn against overt expectations placed on acquired property and the following one has a similar cling: *The sleep of a worker*¹⁶ *is pleasant whether he eats little or much, but the satiation of the rich will not let him sleep* (5:12). For it is paradoxically not property, what one owns, what makes one happy. Here the measure of happiness is content (literally "sweet", m^etūqāh, מתוקה) sleep. Its "sweetness" depends on one's work, not on what one owns. Quite on the contrary, if it does depend on property in some way, then the dependence is indirectly proportionate: satiation, the desired and yearned for product and gain of property, brings dissatisfaction along. With these short aphorisms Qohelet calls

14 Cf. A. DE SAINT EXUPÉRY, *The Wisdom of the Sands*, e.g. 6:13 and elsewhere. Exupéry frequently uses the phrase *exchange* (one's) *life for* (échanger [sa] vie contre) or *exchange oneself for* (s'échanger contre).

15 Translating this phrase is prone to ambiguity. At several places (2:1; 3:13; 5:17; 6:6.9; 9:9) Qohelet uses the verb *look* (rā'āh, ראה) in the sense of *enjoy* something (a good [טוב, ṭōb], life [חיים, ḥayyim]) and it may carry the same meaning here. The translation would then be: *What (other) use is it to its owner than that he enjoys it?*

16 Precise identification of the "worker" (העבד, ha'ōbēd) is difficult and uncertain. The verb may mean "work", but also (as it is common in Biblical Hebrew) "serve". Its meaning does not consist in the contrast of "lord" and "servant", and apparently not in the contrast of "work" and "idleness" either (since even the rich man toils), but in overt anxiousness which gives the rich man no rest, while the "ordinary" worker or servant/slave has no worry of this kind and can sleep soundly after work. Cf. Ch.-L. SEOW, *Ecclesiastes*, pp. 205-206. Cf. also M. V. FOX, *Qohelet And His Contradictions*. Sheffield: The Almond Press, 1989, pp. 214-215.

attention to the fact that property does not by far meet the expectations humans place on it. And so after a short reflection of the impossibility to take one's property away from life, Qohelet again returns to his old reiterated claim that *the good that is worthwhile is to eat and drink and find enjoyment in all the toil with which one toils...* (5:17).

The above also implies Qohelet's evaluation of human work that leads or can lead to acquisition of property. Qohelet deems human work to be necessary and good – it is just this effort what brings fruits and enjoyment of them, not just accumulated property. *He who observes the wind will not sow, and he who regards the clouds will not reap. As you do not know the way of the wind or the bones in the womb of a pregnant woman, so you do not know the work of god who makes everything. In the morning sow your seed, and until evening do not let your hands rest, for you do not know which is appropriate, this or that, or whether both alike will be good* (11:4-6). Qohelet underlines that it is not good to philosophize and ponder much rather than work, since only genuine and concrete work brings fruit.

The main and most important limitation determining a human, of which the preceding are but changeable appearances, is death. Qohelet reminds the reader of it in various ways. Once by speaking of those who came before him and those who will come after him. Thus he reminds the reader that human existence on this earth is contingent, leaving no permanent mark. At other times Qohelet speaks of *the time of his life* (literally of *the days of [his] life*, *y'mē ḥayyīm*, יְמֵי חַיִּים), in order to remind him that there is a definite, limited number of the days of his life and he can only *toil under the sun* while they last. And what is just as important, only in these days can he reap the fruits of his toil and enjoy them. It is therefore of prime importance to consider what the toil of these days is devoted to. Death means oblivion, especially falling into oblivion among those who will come after us. The value and meaning of human life cannot consist in what has remained of him up to the present, since nothing has. It must be found here and now, within this life, since this life is valuable in itself, regardless of the possible (non) existence of afterlife.¹⁷

By constantly returning to the theme of death Qohelet as it were keeps repeating the well-known saying *memento mori* – “remember death”. The theme of death is also what Qohelet concludes his reflections with. The last one (before the two epilogues at 12:9-11 and 12:12-14) describes in detail human aging and death (11:7-12:8). Scholars disagree over the precise character of the text, whether it is an allegory, a description, or something else.¹⁸ The poetic ending of this passage culminates in the main thesis of the book, found also at its very beginning: (*remember your creator*) *before the silver cord is snapped, or the golden bowl is broken, or the pitcher is shattered at the fountain, or the wheel broken at the cistern, and the dust returns to the earth it was before, and the spirit returns to god who gave it. Vanity of vanities, says Qohelet; all is vanity* (12:6-8). The author links the constant thought of death with thought of the creator, i.e., respect towards him.

Human limitation is regularly expressed with the phrase *under the sun* (*taḥat haššemeš*, תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ). The sun is the horizon beyond which a human will never get. By its everyday course the sun delimits a human's earthly life and reminds him of his finitude and the contingency

17 Cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 79.

18 Besides various commentaries cf. especially the paper by M. V. FOX, “Aging and Death in Qohelet 12”, *Journal for the Study of the Old Testament*, 42 (1988), pp. 55-77, where the author presents three main lines of interpretation: literal, symbolic and allegorical.

of his existence.¹⁹ The sun “represents a limit, a frame, the setting out of possibilities”.²⁰ This limit set for humans is the reason why Qohelet repeatedly declares of various human activities: *And also that is vanity and a striving after wind. Vanity (hebel, הבל), toiling for wind*²¹ (*ra’yōn rū^ah*, רעיון רוּחַ), *striving after wind* (*r’ūt rū^ah*, רעוּת רוּחַ), and *evil occupation* (*‘inyan rā’, ענין רע*) are typical expressions Qohelet uses to describe all human activity. Especially *hebel* (הבל) is a generally known concept of the book and is translated in various ways. Most Czech translations retain the traditional term *vanity*, they rarely choose other options such as *impermanence* or *nothing*.²² The original meaning is *breath* or *vapour*, *haze*, something impermanent and unseizable, something of no value.²³ For Qohelet the term summarizes the nature of all existence and may also be translated “absurd”, “meaningless”.²⁴

Qohelet can thus reach a fairly radical claim, bewildering and unpleasant to a contemporary (especially Christian and ethically educated) reader, expressed in chapter 3 (3:1-9):

For everything there is a season, and a time for every matter under heaven:

*a time to be born, and a time to die;
a time to plant, and a time to pluck up what is planted;
a time to kill, and a time to heal;
a time to break down, and a time to build up;
a time to weep, and a time to laugh;
a time to mourn, and a time to dance;
a time to cast away stones, and a time to gather stones together;
a time to embrace, and a time to refrain from embracing;
a time to seek, and a time to lose;
a time to keep, and a time to cast away;
a time to tear, and a time to sew;
a time to keep silence, and a time to speak;
a time to love, and a time to hate;
a time for war, and a time for peace.*

What gain has the worker from his toil?

Here Qohelet is proclaiming absolute relativity of human activity. Of what a human can do, nothing is of absolute value, nothing is good at all times and in all places, for no activity it holds that “there is always time for it”. The value of an activity always depends on circumstances and on the specific situation, it is always subordinate to the present moment. To claim that an activity is good and proper at all times, in all places, and under all circumstances is an

19 Further connotations may be supplemented: *the sun* (*šemeš*, שֶׁמֶשׁ) distinguishes the life of mortal humans (under the sun) from the life of immortal gods (with the sun); the preposition *under* (*taḥat*, תַּחַת) evokes the idea of subordination and servitude, and others. Cf. J. G. JANZEN, “Qohelet on Life ‘Under the Sun’”, *The Catholic Biblical Quarterly*, 70 (2008), pp. 470-471.

20 K. FLOSSMANN, *Moudrost ve Starém zákoně*. Praha: Česká katolická charita, 1989, p. 149.

21 The phrase appears in two places (1:17 and 4:16) and in parallel to *toil of the mind* (literally *heart*, רעיון לֵב, *ra’yōn lēb*, see 2:22) it can also be translated as *toil of the (human) spirit*. That is how Jerome translates it (*adflctio spiritus*), as well as the Kralice Bible (*trápení ducha*), King James’ Bible (*vexation of spirit*) and others.

22 There is surprising uniformity in Czech translations in translating the term *hebel*. Virtually all translations render the word with the equivalent “marnost” (“vanity”). Exceptions are the Czech Ecumenical Translation (“pomíjivost”, “transient; something, that passes by”) and Viktor Fischl’s translation (“nic”, “nothing”; see *Poezie Starého zákona*, Praha: Garamond, 2002).

23 Apart from the book Qohelet, Old Testament uses the term (not mentioning its use as the proper name of Abel) especially 1) to express that something has no value and perishes (especially human life and the human being); 2) to wail; 3) to denote foreign gods in order to highlight their unreliability. Cf. K. SEYBOLD, “הבל”, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. 2, cols. 337-340. There is extensive discussion of the term and its interpretation. Cf. especially N. LOHFINK, “Koh 1,2 ‘alles ist Windhauch’ – universale oder anthropologische Aussage?” in IDEM, *Studien zu Kohelet*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, pp. 125-142; IDEM, “Zu הבל im Buch Kohelet”, *ibid.*, pp. 215-258.

24 Cf. E. TAMEZ, “Ecclesiastes. A Reading from the Periphery”, *Interpretation*, 3/2001, p. 251. The author points out that there are more expressive terms in everyday speech such as “garbage” or “shit”.

absolutization. By that the activity would transcend the limitation of the contingency of human existence and provide meaning and firm ground for human life. However, there is no such activity according to Qohelet. If a human wants to transcend himself and his impermanence and set himself on an activity, he can do so, but it will bring him disappointment, since no activity will in fact grant that. That is why at the end of this “litany of activities” Qohelet again raises his fundamental question: *What gain has the one who does something from his toil?* Similar, even scandalous relativity sounds again a little further: *Be not overly righteous, and be not wiser than necessary - why should you destroy yourself? Be not overly wicked and do not be a fool - why should you die before your time?* (7:16-17).

In a certain sense Qohelet can really be called a nihilist. If we accept the definition of nihilism, as offered e.g. by Nietzsche, i.e., “Nihilism: the aim is lacking; ‘why’ finds no answer. What does nihilism mean? That the highest values devalue themselves”,²⁵ then Qohelet really falls in this category by the question he asks and his analysis of the human situation. However, if we do not stop at Qohelet’s nihilist question and consider also his response, we find that the author withdraws himself from nihilism.²⁶ If we wanted to classify the author under a philosophical school, existentialism seems the most appropriate to me.²⁷

When I claim that one can speak of the book of Qohelet as of an expression of Old Testament pastoral care of the rich, it is precisely because of this essentially existential question the author asks and because of the detailed analysis of the human life situation. What question is that? Whoever the real author of the book was, in the text he presents himself as King Solomon.²⁸ This is apparent from the very title of the book (*The words of Qohelet, the son of David, king in Jerusalem* [1:1]; *I Qohelet have been king over Israel in Jerusalem* [1:12]), as well as from the way he introduces and speaks of himself. What he underlines is his fortune and power. Qohelet had all he desired and wished for at his disposal and could accomplish all that a human can. Just as Job is an image of a suffering human, in whom all human suffering and pain is concentrated, so Qohelet is the opposite, he is the “concentration” of all a human can desire: *I increased and multiplied wisdom more than all who were in Jerusalem before me* (1:16). Elsewhere, after an extensive enumeration of all he has accomplished and gained, he says: *I acquired more than all who were before me in Jerusalem and I also had wisdom. I did not keep from my eyes anything they desired. I refrained from no pleasure...* (2:9-10).

In this sense Qohelet is a faithful representation of the contemporary European who suffers of no primary urgent need in the sense of not being certain whether he will have enough to eat tomorrow and whether he will still be alive. Qohelet represents a situation of extreme riches and fortune. That functions as a lense through which we view the contemporary human. Qohelet is someone who can have surplus and asks whether there is true happiness to be found in such surplus – whether it consists in property, power, enjoyments, study, or anything else –, or, what

25 F. W. NIETZSCHE, *The Will To Power*. New York: Random House, 1968, p. 9, note 1.

26 The nihilist aspect of the book Qohelet is the focus of S. SEKINE, “Qohelet als Nihilist”, *Annual of Japanese Biblical Institute*, 17 (1991), pp. 3-54. However, the author only deals with one aspect of Qohelet’s statement, i.e., his original perception of reality. The analysis and correspondence of its results to nihilism is precise, but the author does not engage with Qohelet’s response and his calls to joy and respect of God (see below) and the fact that the author employs relativism to point out where true values are to be found and where they are not. Cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 89.

27 Qohelet is frequently compared to Albert Camus. Cf. e.g. B. L. BERGER, “Qohelet...”, esp. pp. 164-176, where Qohelet is compared to Camus and Schestov. Often (not only in Berger) Camus’ “Myth of Sisyphus” is quoted in connection with Qohelet, where Camus speaks of Sisyphus as of a tragic hero who heroically accepts his tragic fate of absurd, never to be fulfilled effort. As in the case of Nietzsche, Qohelet radically differs from Camus in his response.

28 Up until 1644 when Hugo Grotius suggested that the author may have been someone else from a later period, Solomon was assumed to be the real author of the book. Cf. L. MAZZINGHI, *Ho cercato...*, pp. 19-20. It is the book *Hugonis Grotii Adnotationes ad Vetus Testamentum*, vol. I, Paris 1644; cited passage at p. 521.

is the *gain* (*yitrōn*, יִתְרוֹן) of this surplus. Similarly, the secondary questions implied by the first one, i.e., questions about the meaning of the individual activities one engages in in his search for meaning, are also typical of such a human: surplus energy and resources are employed for seeking and extending property, for care of one's reputation, for improving the world, for securing the well-being of one's posterity, for acquiring wisdom. All these questions are manifestations of the surplus Qohelet experiences, which enables and at the same time forces him to ask about human happiness. Flossmann therefore rightly speaks of Qohelet's "struggle with pseudo-ideas and pseudo-ideals".²⁹

The Answer

If none of what has been enumerated above is the meaning of human life, what is? What activity is meaningful and makes one happy? Qohelet does provide an answer and again, as his habit is, repeats it several times in his book. *There is no good for a human than to eat and drink and afford himself good in his toil.* (2:24);³⁰ *there is no other good than that a human should rejoice in his work* (3:22); *I have seen what good is worthwhile – to eat and drink and enjoy the good of all the toil with which one toils under the sun during the time of his life* (5:18); *there is nothing good for a human under the sun but to eat and drink and be joyful; this will accompany him in his toil all his life* (8:15); and finally in the form of an exhortation: *Go, eat your bread with joy, and drink your wine with a merry heart, for god has already approved what you do. Let your garments be always white. Let not oil be lacking on your head. Enjoy life with the woman you love, all the days of your vain life* (9:7-9).

Qohelet's fundamental answer to the outlined human life situation is therefore "hedonism". For what is the use of what one gains – whether it is property, fame, wisdom or anything else – if one cannot enjoy it? If one is imprisoned between birth and death and cannot penetrate beyond those limits (or escape them), in other words, if all his life takes place *under the sun* and in contingency, in a world lacking apparent order and meaning, then happiness must also be sought here, under the sun, between birth and death, in what is given to humans. For Qohelet the only criterion is the joy stemming from enjoying the fruits of one's labour. Everything else leads astray, it is a temptation leading, if followed, only to frustration. If Qohelet belongs to wisdom literature, then his "wisdom" is to be able to stop and savour the joys of the moment. Happiness is for him "a specific manner of experience",³¹ where happiness does not arise from brief periods detached from the time of labour and toil, but is found directly in its midst.³²

But there is a very important accompanying condition to Qohelet's "hedonism", which Qohelet never omits to emphasize. A condition the author insists on is permanent awareness that if there is something one can enjoy in his labour, if one has food and drink and a place to stay, and is able to enjoy it, then it is god's gift and it must elicit gratitude. For no work brings success and riches automatically, and even if one gains property, he need not be granted an opportunity to enjoy it. An attitude of gratefulness accompanying each moment, in which one enjoys the fruits of one's labour, therefore accompanies all the above mentioned statements: *I saw that this also is from the hand of god* (2:24); *... in the time of his life that god has given him, for this is his lot. Also that god has given a human riches and property and an opportunity to eat of them,*

29 K. FLOSSMANN, *Moudrost...*, p. 145.

30 L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 76 translates differently: *There is no good in man, when he eats, drinks and enjoys good in his toil.* According to him the author's emphasis is not on what good consists in, but where it comes from; IT IS NOT FOUND in man, but in God whose gift it is. The translation relies on interpretation of prepositions.

31 L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 78.

32 Cf. *ibid.*, p. 81.

and to accept his lot and rejoice in his toil – this also is a gift of god (5:18-19); ... all his life that god has given him under the sun (8:15); ... all the days of your vain life that god has given you under the sun, all the days of your vanity. For that is your lot in life and in your toil at which you toil under the sun (9:9). The author frequently uses the term *lot* (*heleq*, חלק), sometimes exclusively (e.g. in 3:22: *since that is his lot*). This concept also expresses the nature of human happiness as a gift, allotted by god.³³ Use of the verb *give* (*ntn*, נתן) where Qohelet says that god *gives* one the opportunity to use goods has similar meaning. In connection with the above described nature of human labour Mazzinghi can therefore justly say that “there are two sources of joy in Qohelet, it is the fruit of toilsome human work, and at the same time a gift of God”.³⁴ Joy can be separated neither from God who provides it, nor from human effort which leads up to it, although, as Qohelet underlines, joy is not a *gain* (*yitrōn*, יתרון) automatically derived from labour.³⁵

If human life is signified by the shadow of death hovering over him throughout the time he lasts, and as a result by vanity and frustration, since nothing a human produces will last, will be permanent, this negative aspect is expressed by emphasizing respect to what transcends one and what he will never grasp. For what we call “respect” Hebrew usually uses the root *yr’* (ירא), i.e., “fear”. But Qohelet, like authors of other Old Testament books, does not use this term to express fear of a strict god and uncertainty as to how he will behave to the human, but an attitude of respect to someone who transcends the human, to whom the human is responsible for his deeds, whom he takes seriously. To paraphrase Qohelet’s words, it is a respect towards that which is “above the sun” and determines the course of this world. Qohelet admonishes to respect in other places as well and more openly, e.g. when he speaks of expressions of religious respect: *Guard your steps when you go to god’s temple ... Be not rash with your mouth, let not your mind be hasty to utter a word before god, for god is in heaven and you are on earth - therefore let your words be few ... Do not delay paying what you have vowed to god, for he has no pleasure in fools; pay what you vow. It is better not to vow than vow and not pay. ... Respect god! (literally: fear god!) (5:1-7).*

The epilogue of the book where the author summarizes his advice also belongs in this context. He finally exhorts to *respect for god* (i.e., “fear of God”): *Respect god and keep his commandments, for this is all that is important for man. For god will bring every deed into judgment, when he judges all that is hidden (12:13-14).* Here Qohelet recalls what he has spoken of before, i.e., the importance of respect for god, accepting one’s limits and limitations and active accomplishment of one’s place in life, one’s “lot”. The author implies that respect for god consists in keeping his commandments. He does not develop the theme further, as if he assumed that the reader knows well what he means. These words need not be interpreted as a “correction” of previous words, returning the book to the riverbed of orthodox Old Testament faith; the author rather reminds us that he has been in this riverbed all the time.³⁶

In the book Qohelet god is described as one who on the one hand gives humans the opportunity

33 In Old Testament the term *heleq* (חלק) is most commonly used to refer to that, what “pertains to every individual human” (L. MAZZINGHI, *Ho cercato...*, p. 402). Mazzinghi (ibid.) contrasts in a certain sense *gain* (*yitrōn*, יתרון) and *lot* (*heleq*, חלק), since human effort leads to no *gain*, but there is *lot* in it.

34 L. MAZZINGHI, *Ho cercato...*, p. 404. The author elaborates on J. Y. S. PAHK, *Il canto della gioia in Dio. L’itinerario sapienziale espresso dall’unità letteraria in Qohelet 8,16-9,10 e il parallelo di Ghilgamesh Me. III*, Napoli 1996.

35 Cf. ibid., p. 405.

36 There is extensive discussion of the nature of the epilogue (12:9-14), whether it is part of the original text of a single author or an addition modifying the meaning of the book, an effort to make the book “more orthodox”. An argument I find compelling is that it cannot be interpreted as setting the whole book in question, as if all that has been said should be placed in parentheses with a negative sign. Such editorial intervention would make no sense, since if the book is so heretical that it is necessary to radically change its content, then why correct it with one sentence and not discard it altogether? It is always better (as far as possible) to interpret a book (even if a number of authors collaborated on it) as an integral work, not divide it into the results of the work of different authors and interpret them separately. Further, the precepts (*mišwōt*, מצות, cf. 12:13) need not in the context of the book Qohelet necessarily refer to the Torah or the precepts revealed to Israel, but may be universally valid as some kind of “natural law”.

to enjoy the fruits of their work and to whom they should be grateful for it. At the same time god is the one who limits humans, who sets the limits to their life and knowledge. It is god who does not show humans what will come after them, it is god who does good and evil, who is the author of both the straight and the crooked in the world, which a human cannot straighten out. Respect for god thus equals respect for the limits a human perceives in his life, and therefore acceptance of the role, *lot*, assigned to him by god. "To fear God therefore means to accept that a human can never fully understand what God does in the world, and at the same time learn to accept as God's gift the simple joys of life granted to him".³⁷ For Qohelet god is a concept negative and at the same time very positive. He remains hidden in order that humans, without comprehending, may respect his work and himself, and that they may respect mystery. As already mentioned, the book of Job has a similar outcome, when it ends with an exhortation to respect for the mystery of God's plan and intention that a human can never comprehend.³⁸

The readers of the book of Qohelet may miss a number of topics which, according to their conviction, are related to property and life security, especially social responsibility and care of others. Qohelet only touches on the topic once, when he exhorts the reader: *Cast your bread upon the waters, for you will find it again after many days. Give a portion to seven, or even to eight, for you know not what disaster may happen on earth...* (11:1-2). The author does exhort to a certain compassion with others and almsgiving, but his reasoning is pragmatic, as it is in other parts of the book. Bread given to someone is not lost; it is bread deposited with another human which will "come back" in case of need. Care of the other is motivated by soundly egoistic reasons. There is no true (purely) altruistic attitude to the other in Qohelet, because the theme is not significant for the author's consideration. Similarly he does not address violence and willfulness, often associated with riches and acquiring them (as in the prophetic books mentioned at the beginning). The topics are important, but their place is on other pages of the Old Testament. Within the book Qohelet we can perceive them as encompassed by *fear of god* and in his *commandments* (cf. 12:13).

Conclusion

The message of the book of Qohelet and especially its evaluation of property and human effort directed towards reaching the stipulated goal, in order to secure fame, renown, riches, etc., could be summarized with an episode from the life of king Pyrrhus of Epirus, as the Greek philosopher Plutarch tells it in Pyrrhus's biography.³⁹ When Pyrrhus was preparing for a military campaign into Italy against Rome, his friend and orator Kineas addressed him and asked him what he would do when – god grant – he conquers the Romans. Pyrrhus answered that he would occupy Italy. Kineas went on to ask what he would do afterwards. In Pyrrhus' words then would come Sicily, then Libya, or Carthage. Kineas' final question then was: When Pyrrhus had conquered everything that could be conquered, and when he had recaptured Macedon and Greece and there was no longer anyone whom he could fight, what would he do then? Pyrrhus' answer to the question was: "We will live at our ease, my dear friend, and drink all day, and divert ourselves with pleasant conversation." To that Kineas answered: "And what hinders us now, sir, if we have a mind to be merry, and entertain one another, since we have at hand without trouble all those necessary things, to which through much blood and great labour, and infinite hazards and mischief done to ourselves and to others, we

37 L. MAZZINGHI, *Ho cercato...*, p. 430.

38 Cf. especially the recent study of A. MACKERLE, "Suffering As A Path To Knowing God: On Interpreting The Book Job", *Caritas et Veritas* 1 (2012), pp. 27-38, esp. p. 37.

39 Cf. PLUTARCH, "Life of Pyrrhus", 14, trans. John Dryden, at WWW: <http://classics.mit.edu/Plutarch/pyrrhus.html>.

design at last to arrive?" Plutarch's Kineas like Qohelet reminds us that a human being often has true happiness at hand, and the only thing that prevents him from enjoying it and being happy is the human being himself with his foolish desire for something that in fact leads him away from happiness. Just as Plutarch's story, so the book of Qohelet facing an imperfect and incomprehensible world on the one hand fully appreciates and emphasizes the value of material happiness and enjoyments, but on the other hand also warns that finding happiness in the midst of material security is often very difficult, and that it is precisely material surplus what often leads a human away from true happiness, rather than provide it. Being happy is not an art only in the case of the poor and suffering, it is just as much an art for someone who has all that crosses his mind. True happiness thus does not consist in what a human has or how much he has, but in how he can deal with it within his life.

The Old Testament in the book of Qohelet accepts the possibility of wealth and does not condemn it. Quite on the contrary – it advises the rich on how to use what they have to be happy, with constant reference to god the provider, since riches and the opportunity to use them is a gift of god. Martin Luther in his commentary summarizes the message of the book of Qohelet in a similar way: "The meaning and advice of this book is therefore to instruct us that we use with gratitude the present things and God's creatures, abundantly given and granted to us of God's blessing, without worrying about what is to come; that we have a tranquil and quiet heart and a spirit full of joy, being content with God's word and deed."⁴⁰

Qohelet as an Expression of Old Testament "Pastoral Care" of the Rich

Abstract The paper presents the book of Qohelet as an example of Old Testament pastoral care of the rich. It starts with the main question the author addresses, which is the meaning of life and happiness. It then passes to various generally offered answers and rules them out as not satisfying. Finally, it provides an answer of its own. The paper views this questioning of human life and its meaning as an expression of Old Testament pastoral care of the rich, because the book is aimed at a rich audience whom it teaches how to find happiness and meaning in life.

Key words Bible, Old Testament, Ecclesiastes, Pastoral Care of the Rich, Wealth, Poverty

40 M. LUTHER, *Annotationes in Ecclesiastem*, 1532, in *D. Martin Luthers Werke*, vol. 20. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1898, p. 13.

Byznys jako povolání? Některé etické a duchovní souvislosti bohatství a moci

Roman Míčka

Podtitul „etické a duchovní souvislosti bohatství a moci“ je možná příliš široký a velkorysý, není zde pochopitelně možné obsáhnout celou šíři takto pojatého tématu, ani se pokusit o snadnou syntézu aspektů biblických, teologických, etických, politických a ekonomických. Z biblického hlediska je možné pohled na bohatství zjednodušovat na hledání jakéhosi napětí mezi podobenstvím „O velbloudu a uchu jehly“ (Mt 19,23-26), který je častým duchovním argumentem proti bohatství křesťana, přes podobenství „O dělnících na vinici“ (Mt 20,1-16) dostávajících „po socialistickém způsobu“ tutéž mzdu bez ohledu na množství odvedené práce, až po „Podobenství o hřivnách“ (Mt 25,14-30), kde jsou služebníci hodnoceni dle tvrdých kapitalistických měřítek výhradně s utilitárním ohledem na schopnost zhodnocení svěřeného majetku, bez jakékoli zmínky o etických ohledech. Poselství zmíněných podobenství není možné primárně chápat jako směřující do oblasti ekonomických vztahů, ale jako vyjádření určitých duchovních aspektů Ježíšem hlásaného Božího království. Ze znění prvního podobenství přesto lze skromně usuzovat, že bohatí budou souzeni shovívavě, s ohledem na odpovědnost a zátěž, která je jim svěřena, a také s ohledem na to, co si můžeme vzít z posledně jmenovaného podobenství, totiž že je jim dáno navíc to, co je odňato oněm méně způsobilým a schopným. Na hrůzu učedníků, kterou u nich vzbudil obraz velblouda procházejícího uchem jehly, Kristus totiž reaguje ve věci spásy takto: „U lidí je to nemožné, ale u Boha je možné všechno“. Napětí mezi těmito podobenstvími vyjadřuje i napětí mezi způsoby povolání křesťana k veřejnému životu a k ekonomické činnosti¹. Někteří jsou povoláni k chudobě a k životu služby druhým, která je ovšem často finančně závislá na benevolenci bohatých či dnes spíše na organizační moci státu, jiní mohou být povoláni k odpovědnosti za vytváření a správu bohatství, které je nezbytným atributem společného dobra a potenciálem ať již dobrovolné, nebo nedobrovolné solidarity.

Křesťanství straní chudým, je do značné míry opcí pro chudé, nabádá proti závislostem člověka nejen na majetku, ale i na všech pozemských skutečnostech. Nelze sloužit dvěma pánům – „Nemůžete sloužit Bohu i mamonu“ (Mt 6,24). V některých případech a pro někoho, kdo není schopen obstát v této těžké zkoušce, Kristus doporučuje zbavit se majetku úplně, ale tato výzva „jdi, prodej, co ti patří, rozdej chudým“ (Mt 19,21) není v křesťanské etické tradici považována obvykle za univerzální, leč náležití pouze onomu Bohatému mladíkovi. Vztah k majetku má být z hlediska křesťanství, analogicky k jiným oblastem lidského života a pozemských skutečností, rezervovaný a nesmí nahradit či vytěsnit vztah k Bohu, člověk musí být od pozemských skutečností svoboden a ne na nich být závislý. Jako analogie se často uvádí Kristova výzva ke zřeknutí se otce, matky, ženy a dětí ve prospěch Krista (srov. L 14,26), která nemá znamenat odvrnutí rodinných příslušníků, ale apel na správnou hierarchii hodnot. Vztaženo přímo k majetku můžeme dokonce najít výrok varující před přitažlivostí bohatství: „Láska k penězům je totiž kořenem všeho zla, v honbě za nimi někteří zbloudili z cesty víry a sami si způsobili nezměrné trápení. Ty ale jako Boží člověk od takových věcí utíkej a následuj spravedlnost, zbožnost, víru, lásku, trpělivost a mírnost“ (1 Tm 6,10-11).

1 Srov. George WEIGEL, *Freedom and its Discontents. Catholicism Confronts Modernity*, Washington: Ethics and Public Policy Center, 1991, s. 97.

Křesťanství je samozřejmě na prvním místě ze sociálního hlediska „opcí pro chudé“, Ježíš straní chudým a vyzývá k vysvobození z pout závislosti na majetku. Jako „opce pro chudé“ by se však nemělo stát automaticky jakousi „opcí proti bohatým“, nemělo by primárně legitimizovat odnímání majetku a jeho nedobrovolnou redistribuci, jak se někdy děje i v intencích určitých forem křesťansky orientované sociální etiky. Záměrem je na prvním místě poukázat v souvislosti s tématem „pastorace bohatých“ na problematičnost ambivalentního, často až nenávislného postoje k bohatým a mocným tohoto světa, na místě druhém využít některé výrazné podněty ze slavné knihy Michaela Novaka *Byznys jako povolání* (1996)², v níž se autor pokouší byznys duchovně rehabilitovat.

Když se rozmnožuje jmění, množí se i příživníci

Odpovědná správa a rozmnožování majetku je totiž výrazným příspěvkem ke společnému dobru. Moderní kapitalismus, jehož obhájci poukazují na enormní dynamiku postupného vykořeňování chudoby zřetelně patrného v každé další následující generaci, je předmětem ambivalentních hodnocení. Petr Berger kupříkladu říká ve své knize *Kapitalistická revoluce*, že kapitalismus „...uvolnil největší produktivní sílu v dějinách lidstva. Dosud žádný jiný sociálně ekonomický systém nebyl schopen vytvořit srovnatelnou produktivní sílu“³. Obhájce kapitalismu, katolický teolog Michael Novak velkolepě dodává: „Po pěti tisíciletích tápání lidé konečně přišli na to, jak dosahovat bohatství trvalým a systematickým procesem“⁴. „Po svém vyhnání ze zahrady Edenu stanul Adam tvář v tvář světu, který nechával lidstvo po celá staletí strádat a hladovět. Dnes je tajemství trvalého materiálního pokroku rozluštěno. Zodpovědnost za zmírnění strádání a hladu již nenese Bůh, ale my sami“⁵. Oba autoři naznačují, že celé předkapitalistické dějiny nebyly nakloněny vykořeňování chudoby a tvorbě důstojných materiálních životních podmínek lidí. Klíčovými pro tento expanzivní vzestup bohatství jsou kdo jiní, než kapitalisté – podnikatelé, kteří se obvykle příliš nerekrutovali ze starých premoderních bohatých aristokratických elit, nýbrž obvykle z měšťanské vrstvy spíše chudší střední třídy. Tito lidé neobjevili odedávna respektovaný princip soukromého vlastnictví, ani neobjevili odedávny obchod a trh, nebyli první, kdo akumulovali zisk. Neobjevili ani chamtivost a nenasytlost, kterou považují někteří za inovaci při vzniku kapitalismu, tento hřích doprovází lidstvo od počátku. Kapitalismus má totiž původ v lidské schopnosti invence a inovace – v lidské kapacitě tvořit. Jak napovídá samotné slovo „kapitalismus“ – jde o systém institucí, který má za cíl uvolnit kreativní síly v člověku a využít ctnosti praktického rozumu. Kapitalismus je založený na myšlení – na správném používání lidské mysli – hlavy – „caput“. Slovo kapitalismus tedy podle této interpretace neodkazuje primárně na peníze, ale na „lidský kapitál“ – znalost, vynalézavost, know-how, iniciativu, podnikavost, kapacitu k organizaci, schopnost kooperace. Kapitalismus je spojen s určitým étosem, o kterém měl Max Weber za to, že pramení z kalvínské úzkostné náboženské neurózy, Novak se naproti tomu domnívá, že centrální pro kapitalismus je právě kreativita. Kreativitu považuje Novak za centrální bod katolické, nikoli protestantské etiky, což se snaží obhájit ve své knize *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* (1993)⁶.

Nové elity – bohatí současnosti – kapitalisté se však navzdory zjevnému společenskému přínosu netěší příliš velké úctě. Pro současnost je typický pohled na bohaté a mocné spíše jakožto na

2 Michael NOVAK, *Business as a Calling. Work and the Examined Life*, New York: The Free Press, 1996.

3 Peter L. BERGER, *Kapitalistická revoluce: padesát propozic o prosperitě, rovnosti a svobodě*, Bratislava: Archa, 1993, s. 61-62.

4 Michael NOVAK, *Duch demokratického kapitalismu*, Praha: Občanský institut, 1992, s. 17.

5 Tamtéž, s. 28.

6 Srov. Michael NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: The Free Press, 1993.

zloděje a parazity společnosti, než na její výrazné přispěvatele a spolutvůrce společného dobra. Tento veskrze pokřivený pohled může mít racionální jádro i částečné opodstatnění v často opomíjeném aspektu rozlišení mezi způsoby nabývání bohatství ve smyslu jisté legitimacy. Mnozí podnikatelé, kteří výrazně zbohatli, založili své podnikání skutečně na kreativním přínosu v určité oblasti lidské činnosti, a přispěli tak k rozvoji společnosti. Naproti tomu existuje poměrně široká vrstva podnikatelských aktivit nekreativního charakteru, tedy těch, které participují na korupční kooperaci se státem a veřejnými institucemi. Tento aspekt, málo zmiňovaný a rozlišovaný, zdůrazňuje kupříkladu ekonom Pavel Kohout v článku *Proč ekonomika stagnuje*⁷, kde na základě díla ekonomů Jamese Robinsona a Daron Acemoglu⁸ kromě jiného rozlišuje mezi elitami kreativními a extraktivními. Kreativní elity zbohatli vlastní inteligencí, tvořivostí a pílí, extraktivní elity bohatnou na základě podezřelých privatizací, zmanipulovaných státních zakázek, dotací a děr v zákonech. Je zřejmé, že liberální ekonomové jako Novak, již s ohledem na zdůrazňovaný kreativní rozměr kapitalismu nebudou nakloněni nekreativním formám získávání bohatství, v němž ostatně často silnou roli sehrává stát a korupce v rámci jeho institucí, nikoli svobodné a konkurenční tržní prostředí. Silný stát, množství veřejného majetku a veřejných peněz (privatizace, veřejné zakázky, eurodotace, ekologické dotace apod.) mnohdy právě napomáhají vzniku „extraktivních elit“ na úkor kreativních.

Bez ohledu na charakter podnikatelských aktivit si státy se svou vzestupující mocí v průběhu dvacátého století, zejména jeho druhé poloviny, často braly bohaté ekonomické elity jako rukojmí svých sociálních experimentů a jako významný zdroj příjmů. Sazba progresivní daně činila v některých zemích, kupříkladu v předthatcherovské Británii 83 %, ovšem efektivní mezní míra zdanění činila až neskutečných 95 %, v předreaganovských USA byla horní sazba daně z příjmu 70 %. Následovala éra, která byla daňově příznivější, ovšem v současnosti, kdy se v dobách krize a v situaci dynamické globalizace ukazuje perspektivní neudržitelnost stávající hladiny veřejných výdajů, nároků a sociálních vymožeností přebujelého státu blahobytu, se politici opět více ptají po tom, koho a jak radikálněji zdanit a ještě tím jako bonus získat popularitu u voličů. Živým příkladem je návrh 75 % „daně pro bohaté“ francouzského prezidenta François Hollanda. Nelze než nevzpomenout v této souvislosti alespoň jeden citát ze Starého zákona, z již v tomto čísle časopisu rozebírané knihy Kazatel: „Když se rozmnožuje jmění, množí se i příživníci. Jaký prospěch z toho mává vlastník? Ledaže se na to může dívat“ (Kaz 5,10).

„Bohatí Američané by měli platit vyšší daně“⁹, prohlásil v prvním povolebním projevu Obama, a to v situaci, kdy deset procent Američanů s nejvyššími příjmy platí z celkového výnosu daně z příjmu 45,1 % a v situaci, kdy takřka polovina (47 %) Američanů neplatí daň z příjmu žádnou. V tomto kontextu je třeba se oprávněně ptát, kde jsou hranice legitimního zdanění a přerozdělování bohatství mezi všechny, zejména od těch, jejichž příjmy (a tudíž i schopnosti, iniciativa a kreativita) jsou považovány za společné jmění, které je možné si kdykoli ze strany státu a ostatních občanů nárokově přivlastnit. Proti nadměrným očekáváním vůči potenciálu řešit sociální problémy odnímáním a přerozdělováním bohatství, případně vyvoláváním „třídní nenávisti“ se vyslovovala již první sociální encyklika při kritice socialistických ideálů: „...socialisté, podnítoše nenávist chudých proti bohatým, prohlašují, že se má soukromé vlastnictví zrušit a místo toho z majetku jednotlivců učinit společný majetek všech a že by jej spravovali ti, kdo stojí v čele obcí nebo států. (...) Avšak jejich plán je naprosto nezpůsobitý tento rozpor úspěšně vyřešit; dokonce by znamenal

7 Srov. Pavel KOHOUT, *Proč ekonomika stagnuje* (on-line), dostupné na: <http://www.novaustava.cz/clanky/proc-ekonomika-stagn>, citováno dne 19. 8. 2013.

8 Srov. Daron ACEMOGLU, James ROBINSON, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*, New York: Crown Publishers, 2012.

9 Srov. Bohatí Američané by měli platit vyšší daně, prohlásil v prvním povolebním projevu Obama (on-line), dostupné na: http://www.rozhlas.cz/zpravy/amerika/_zprava/bohati-americane-by-meli-platit-vyssi-dane-prohlasil-v-prvnim-povolebnim-projevu-obama--1135177, citováno dne 3. 7. 2013.

pro dělnické vrstvy poškození. Mimoto je nespravedlivý, protože se dopouští násilí na zákonných majitelích. Vnáší zmatek do života státu tím, že ukládá státní moci úkoly, které jí nepřísluší“¹⁰. Určitým paradoxem je, že bohatí, kteří svůj majetek získali jinou než podnikatelskou činností (umělci, sportovci apod.) nejsou pod tak silným tlakem společnosti a nad jejich bohatstvím není činěn tak silný moralizující otazník.

Novakova kniha *Business as a Calling*

A nyní již k Novakově knize *Business as a Calling – Work and the Examined Life* (1996), v níž se autor pokusil svět byznysu i byznysmeny samotné alespoň částečně duchovně rehabilitovat a upozornit na křesťanský rozměr povolání v byznysu.

Jako teolog si Novak nejprve všímá silné antikapitalistické tradice v rámci křesťanství – stálý odpor mnohých křesťanských myšlenkových směrů i představitelů hierarchie podle něj hluboce souvisí se silnou „antikapitalistickou tradicí“, která má ještě kořeny v dobách, kdy byla církev finančně závislá na starých premoderních elitách, na aristokracii feudálního charakteru. Za další kořen odporu vůči světu podnikání a byznysu považuje Novak intelektuály, jejichž vzdělanost byla spojena s aristokratickou tradicí svobodných umění a společenských věd¹¹. Od samého vzniku a počátků rozvoje kapitalistického hospodářství v devatenáctém století se intelektuálové celého světa vydali na pochod proti svobodnému trhu. „Intelektuálové od těch dob nacházeli zvláštní radost definováním business class za třídního nepřítele číslo jedna, za ztělesnění a příčinu sociálního zla“¹². Intelektuálové si podle něj zvykli identifikovat se s aristokracií, jsou to „šlechticové ducha“ pohrdající vulgární vrstvou „maloměšťáků“ a novozbohatlíků pěstujících „buržoazní“ nearistokratickou morálku a odmítající nízký a materialistický svět byznysu. S tím souvisí i odraz vnímání podnikatelských elit ve sféře filmového umění – do 60. let byl americký byznysmen v holywoodských filmech většinou prezentován jako pozitivní postava, od 70. a 80. let zejména jako darebák, ničema a zloděj¹³. Za další kořen odporu vůči kapitalismu a kapitalistům považuje Novak prostou závist, kterou považuje za jednu z nejničivějších společenských sil a která se projevuje stálými důrazy na spění k materiálnímu rovnostářství¹⁴.

Novak široce poukazuje na smutný, nevďečný a obtížný úděl lidí pracujících ve světě byznysu. Vůči podnikatelské sféře a angažovanosti panují mnohé předsudky a mýty, jako ostatně proti celému kapitalistickému systému hospodářství. Lidé pracující ve světě byznysu, zejména ti úspěšnější a bohatší, jsou vnímáni jako morálně podezřelí, usilující výhradně o zisk. Podnikatelská aktivita nemá v očích mnohých valnou duchovní hodnotu, zkreslený mediální obraz o ní budí dojem, že s touto aktivitou jsou téměř nerozlučně spojeny vlastnosti jako žádostivost, chamtivost, vulgarita, nepoctivost. Novak si ovšem nečiní iluze o realitě a praktikách existujících ve světě byznysu, nicméně nepovažuje systém a lidi v něm se angažující za nutně nemorální a zlé. Pokouší se obhájit moralitu podnikání, přičemž angažovanost v ekonomické sféře považuje dokonce za „poslání“ v náboženském smyslu. „Kariéra v byznysu je nejenom morálně závažným posláním, ale i morálně vznešeným posláním. Ti, co jsou k němu povoláni, mají důvod k hrdosti a radosti“¹⁵. Poukazuje taktéž na to, že ve Spojených státech dokonce podle sociologických průzkumů patří jedinci pracující ve světě byznysu, společně s vojáky a sportovci,

10 *Rerum novarum*, čl. 3.

11 Srov. Michael NOVAK, *Business as a Calling*, s. 5.

12 Tamtéž, s. 55.

13 Srov. tamtéž, s. 7–10.

14 Srov. tamtéž, s. 90–92.

15 Tamtéž, s. 13.

mezi osoby s nejvyšší mírou religiozity¹⁶. Je to snad proto, že je v těchto profesích faktor úspěchu spojen s velkými riziky a s náhodnými faktory působícími mimo sféru vlivu jednotlivce.

Tvorba bohatství není podle Novaka morálně neutrální, ale apriorně morálně správný způsob naplnění osobní odpovědnosti. Byznys lze uskutečňovat morálním i nemorálním způsobem, jakož i jiné oblasti činnosti, kde je dán prostor lidské svobodě. Systém kapitalismu je stejně jako veškerá jiná lidská činnost zasažen lidským hříchem, není to ovšem důvod k jeho eliminaci či zásadní reorganizaci a regulaci. Nutkání k osobní ekonomické iniciativě je vyjádřením přirozené svobody a je nutné mu ustavit vhodný institucionální rozměr. Kulturně morální dimenze systému demokratického kapitalismu je však v úpadku a je třeba usilovat o její oživení. Formování charakteru, které bylo po celé generace prvořadou funkcí vzdělávacích institucí, se vytratilo – ctnost byla nahrazena morální neutralitou. Ctnost by se však měla dle Novaka stát životním zájmem byznysu, a to i z čistě pragmatických důvodů – morálka firmy je investicí a devízou pro její perspektivní prosperitu, i když z krátkodobého hlediska může mít větší úspěch ekonomické jednání bez morálních ohledů. Novak se dokonce v tomto smyslu pokouší o definici tří „kardinálních ctností byznysu“, které by v nové situaci moderní doby pomohly doplnit klasicky definované ctnosti. Píše, že „...etika byznysu je mnohem větší výzvou, než jen dodržování občanských zákonů a neporušování morálního zákona. Znamená to vizi a vybudování nového typu světa, založeného na principech osobní tvořivosti, společenství, realismu a dalších ctností podnikání. Znamená to respektování práva chudých na vlastní osobní ekonomickou iniciativu a jejich vlastní tvořivost. Znamená to vytvoření kultury hodné svobodných mužů a svobodných žen – ve prospěch chudých a k větší slávě Boží“¹⁷.

Za kardinální ctnosti byznysu Novak považuje¹⁸ zejména jím akcentovanou **kreativitu**, tvořivost, která je podpořená habity jako odvaha, tvrdá práce a vytrvalost. Je to hlavní ctnost, která startuje a udržuje celý systém utváření bohatství. Zatímco dříve byla primárním faktorem bohatství zemědělská půda a přírodní bohatství, dnes jsou tyto faktory pro rozvoj bohatství druhořadé, až nepodstatné. Hlavním zdrojem bohatství je intelektuální kapitál¹⁹. Člověk jako *imago Dei* je povolán dynamicky dotvářet a přetvářet stvořený svět. Další ctností byznysu je **budování společenství** – podpořené habity jako čestnost, velkodušnost a cit pro spravedlnost. Téměř veškerá práce a tvořivá činnost je vykonávána pro někoho jiného, člověku byla Bohem dána kapacita vytvořit v životě víc, než spotřebuje. To je předpokladem ekonomického pokroku a vzájemného obohacení. Moderní obchodní systém je výrazem vzájemné provázanosti lidstva, jak naznačoval již Jan Zlatoústý²⁰. Třetí ctností byznysu je podle Novaka **praktický realismus** – podpořené habity jako schopnost naslouchat, být pozorný a vnímavý, schopnost uvažovat v širších souvislostech, být sebekritický a ochotný uznat svoje chyby. Je to ctnost blízká kardinální ctnosti praktické moudrosti (*phronesis*).

Novak relativizuje roli státu při vytváření uspokojivých životních podmínek a pracovních míst, roli byznysu považuje naopak za klíčovou a říká: „Byznys je nejlepší a jedinou reálnou nadějí chudých. Pozdvižení chudých z jejich bídy patří mezi nejušlechtilejší poslání byznysu“²¹. Zatímco státy, zejména v průběhu několika posledních desetiletí, vytvářejí aktivně závislost občanů na svých strukturách, přerozdělovacích a dotačních mechanismech, byznys může být arénou svobody a emancipace od státu při budování nezávislé občanské společnosti. Novak říká: „Pracovní

16 Srov. tamtéž, s. 43–45.

17 Tamtéž, s. 133.

18 Srov. tamtéž, s. 117–133.

19 Srov. *Centesimus annus*, čl. 32.

20 Srov. Michael NOVAK, *Business as a Calling*, s. 38–39.

21 Tamtéž, s. 37.

*příležitosti jsou pro chudé cennější, než almužna od vlády, která se k nim chová jako k nevolníkům*²². Jinde říká: *„Povolání byznysu je jedinečně nejstrategičtější povolání na díle sociální spravedlnosti. Je to povolání nejdůležitější k vymanění chudých z chudoby. Byznys vytvoří práci tam, kde předtím neexistovala*“²³. Podle Novaka by měl stát v dobře organizované svobodné demokratické společnosti plnit sice důležité, leč velmi omezené funkce. K byznysu v této souvislosti říká: *„V projektu samosprávy je byznys nepochybně největší institucí občanské společnosti. Morální zdraví společnosti proto do velké míry závisí na morálním charakteru vůdců byznysu*“²⁴.

Novak na mnoha místech chválí papeže Jana Pavla II., který si podle něj dal záležet, aby morálně rehabilitoval význam a poslání byznysu a podnikatelů, cituje kupříkladu jeho proslov v Miláně z roku 1983: *„Stupeň blahobytu, jemuž se těší současná společnost, by byl nemyslitelný bez dynamické osobnosti podnikatele, jehož funkce spočívá v tom, že organizuje lidskou práci a výrobní prostředky, aby produkovaly zboží a služby nezbytné pro společenskou prosperitu a pokrok*“²⁵.

Kapitalista – hrdina současnosti?

Z hledisek sociální spravedlnosti je třeba poznamenat, že bohatí občané by se měli přiměřeně podílet na rozvoji společnosti a systematicky přispívat na integrální společenský rozvoj. Existuje ale závažná otázka po hranicích solidarity, které musí být nastaveny spravedlivé meze. Sociální spravedlnost podle encykliky *Quadragesimo anno* (1931), skutečně znamená určitou míru přerozdělování a eliminaci extrémních společenských nerovností: *„Každému ať se tedy přidělí jeho podíl na statcích; a musí se usilovat o to, aby se rozdělení pozemských statků provedlo a upravilo podle zásad obecného blaha neboli sociální spravedlnosti. Dnes je však veliký protiklad mezi malým počtem velkých boháčů a nesmírným množstvím chudáků a v rozdělení majetku je tedy velmi vážný nesoulad, jak vidí každý, kdo nepostrádá cit*“²⁶. Nejnovější sociální encyklika Benedikta XVI. *Caritas in veritate* (2009) tento přístup v jistém smyslu potvrzuje: *„Trh je podřízen principům takzvané komutativní spravedlnosti, která řídí právě vztahy dávání a přijímání mezi rovnocennými partnery. Sociální učení církve však nikdy nepřestalo zdůrazňovat význam spravedlnosti distributivní a spravedlnosti sociální pro samotnou tržní ekonomiku, a to nejen proto, že tržní ekonomika je součástí širšího sociálního a politického propojení, ale také kvůli soustavě vztahů, v nichž se uskutečňuje*“²⁷.

Na straně druhé není možné plně přistoupit na formulaci distributivních ideálů, jak je představuje kupříkladu John Rawls – jádrem jeho teorie spravedlnosti je výrok: *„Sociální a ekonomické nerovnosti mají být uspořádány tak, aby sloužily maximálnímu prospěchu nejméně zvyhodněných občanů*“²⁸. Toto může být žádoucí v situaci, která ohrožuje chudobou důstojnost a základní práva člověka, nikoli však v kontextu blahobytných společností, které vysoce sofistikovanými a redistributivními nástroji směřují k deformovanému ideálu kvality života vycházejícímu z neoprávněných nároků a sociálních práv. Rawlsova teorie spravedlnosti je materialistickou redukcí převádějící problémy spravedlnosti, lidských práv a demokracie na instrumentální úroveň uceleného zajišťování blahobytu a stejných příležitostí pomocí institucionálního zřízení²⁸. Takové pojetí spravedlnosti je redistributivním automatem, který nezná hranic a nezná

22 Tamtéž, s. 57.

23 Michael NOVAK, *The Universal Hunger for Liberty. Why the Clash of Civilizations Is Not Inevitable*, New York: Basic Books, 2004, s. 52.

24 Michael NOVAK, *Business as a Calling*, s. 53.

25 Michael NOVAK, *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*, Praha: ČKA, 1999, s. 225.

26 *Quadragesimo anno*, čl. 58.

27 *Caritas in veritate*, čl. 35.

28 Srov. Samuel SCHEFFLER, *The Appeal of Political Liberalism* (on-line), dostupné na: <http://ebookbrowse.com/scheffler-the-appeal-of-political-liberalism-pdf-d347933808>, citováno dne 3. 7. 2013.

morální korektivy tážající se po uměřenosti blahobytu, konzumu a zcela se vymyká principu subsidiarity. Solidarita ve společnosti nemůže spočívat ve stálém hledání redistributivních nástrojů k umenšování rozdílů ve společnosti, ale právě v zabezpečování skutečně minimálních lidsky důstojných základních podmínek s ohledem na princip subsidiarity. Samozřejmě že definice chudoby a nedůstojných podmínek lidského života se částečně odvozuje od relativních měřítek vyspělosti té které společnosti, neměla by se ale nikdy stát nástrojem pro expanzivní redistribuci. Solidarita jako jeden z podstatných principů sociální nauky církve, „...pevná a trvalá odhodlanost usilovat o obecné blaho neboli dobro všech a jednoho každého, protože všichni jsme zodpovědní za všechny“,²⁹ je klíčovým aspektem společného dobra společnosti. V kontextu vyspělého Západu, kde solidarizační mechanismy přesáhly přiměřenou míru, se však více musíme tázat po jejím komplementárním korektivu – subsidiaritě. Nerespektování tohoto principu, který již encyklika *Quadragesimo anno* chápe jako důležitou zásadu, „která se nedá vyvrátit ani změnit“, má „...pak za následek těžké poškození a rozvrat sociálního řádu“³⁰. V tomto kontextu encyklika *Centesimus annus* Jana Pavla II. kritizuje přebujelé zaopatřovací státy, které vedou ke zneužívání sociálních systémů, ztrátě morálních zdrojů a potenciálu k odpovědnosti, k nesmírnému zvyšování výdajů státu a tedy i k nepřiměřené redistribuci od „bohatých“ k „chudým“³¹.

Na závěr vzpomeňme na slavný, nyní již taktéž zfilmovaný, román kontroverzní objektivistické filosofky ruského původu Ayn Randové *Atlas Shrugged* (1957). Pomiňme její problematická východiska radikálního individualismu a zpochybňování solidarity, které pravda nejsou plně consistentní s pojetím křesťanské etiky, ale zaměřme se na její vyobrazení některých zásadních postřehů k fungování svobodné kapitalistické společnosti. Ve zmíněném románu jsou bohatí a schopní podnikatelé, manažeři, vědci a jiné kreativní a inteligentní osobnosti pod tak silným tlakem státních regulací, omezování a šikany, že se rozhodnou ze společnosti odejít. Randová považuje jejich kreativitu, iniciativu a další výjimečné a vzácné schopnosti za motor civilizace, s jejich „stávkou“ a postupným odchodem se pak celá civilizace hroutí a vše podstatné přestává fungovat, přičemž stát samotný není schopen kompenzovat tento deficit a plnit podstatné funkce. Obraz Atlase, který na svých ramenou nese břímě celku a který se pod strašlivým tlakem rozhodne pokrčit ramenem, nebo dokonce „ucuknout“, je impozantní a měl by nám být přinejmenším podnětem k docenění mimořádného významu, nepostradatelnosti takového typu lidí a k jejich morálnímu docenění, a to i z hledisek křesťanské etiky.

Uvedené podněty by nám měly být nápomocny k hledání respektu, obdivu, ocenění a k širšímu pochopení tzv. „bohatých“, jež si můžeme samozřejmě nepřesně a neúplně ztotožnit s podnikatelskými elitami současnosti. Jde zejména o výše zmiňované „kreativní elity“, které svou pílí, inovací, invencí i štěstím výrazně přispívají k ekonomickému rozvoji. Na těchto tahounech ekonomiky, investorech, tvůrcích materiálních hodnot a pracovních míst, často též dárcích, mecenáších a přispěvatelích, leží nevídané břímě odpovědnosti a neúměrné zátěže, která rozhodně nebývá vykoupena společenským oceněním přínosu ke společnému dobru a už vůbec ne pocitem většího štěstí. Z kreativity, iniciativy a daní těchto lidí žijeme my mnozí, a proto hledět na ně jako na jakési parazity společnosti je zcela nepřesné a nezpůsobné. Při každém diferencovaném hodnocení morality bohatství a bohatých bychom tyto podněty měli vždy vzít v potaz.

29 *Sollicitudo rei socialis*, čl. 38.

30 *Quadragesimo anno*, čl. 79.

31 *Srov. Centesimus annus*, čl. 48.

Byznys jako povolání? Některé etické a duchovní souvislosti bohatství a moci

Abstrakt Tento článek se v kontextu tématu „pastorace bohatých a mocných“ zabývá problematikou ambivalentního postoje vůči bohatým a mocným tohoto světa. Na základě zásadních podnětů knihy Michaela Novaka *Business as a Calling. Work and the Examined Life* (1996) se pokouší interpretovat jejich obtížnou pozici a zároveň obhájit sféru byznysu. Téma je zasazeno do kontextu některých impulsů sociálního učení církve.

Klíčová slova byznys, povolání, pastorace, bohatství a moc, daně, redistribuce, sociální etika, sociální učení církve

Business as a Calling? Some Ethical and Spiritual Ramifications of Wealth and Power

Roman Míčka

The subtitle "Some Ethical and Spiritual Ramifications of Wealth and Power" may well be too broad and liberal, it is obviously impossible to encompass the whole breadth of the thus conceived topic here, nor to attempt an easy synthesis of biblical, theological, ethical, political and economic aspects. From the biblical point of view the attitude to wealth can be simplified to a quest for some tension between the parable "*Of the camel and the needle-eye*" (Mt 19:23-26), a frequent spiritual argument against wealth owned by a Christian, through the parable "*Of workers in the vineyard*" (Mt 20:1-16) receiving "in the socialist manner" the same pay regardless of the amount of work done, to the parable "*Of talents*" (Mt 25:14-30), where the servants are evaluated by hard capitalist criteria exclusively with a utilitarian respect to the ability to valorize the entrusted property, with no mention of any ethical considerations. The message of the above parables cannot be primarily conceived as focusing on the sphere of economic relationships, but as expressions of certain spiritual aspects of the Kingdom proclaimed by Jesus. Nonetheless, from what the first parable says we can humbly assume that the rich will be judged charitably, with regard to the responsibility and burden entrusted to them, and also with regard to what we can learn from the last parable mentioned, that the extra they receive is that which is taken away from those less apt and capable. For to the terror raised among the disciples by the image of the camel passing through a needle-eye Christ reacts with reference to salvation as follows: "*With man this is impossible, but with God all things are possible*". The tension among these parables is also expressed by the tension between the ways in which a Christian is called to public life and economic activity.¹ Some are called to poverty and to a life of service to others, often financially dependent on the benevolence of the rich or today rather on the organizational power of the state, others can be called to responsibility for generating and managing wealth, which is a necessary attribute of the common good and the potential of solidarity, whether voluntary or involuntary.

Christianity sides with the poor, it is to a great extent a preferential option for the poor, it admonishes against dependency not only on property, but on all earthly realities. No one can serve two masters – "*You cannot serve God and money*" (Mt 6:24). In some cases and for someone who cannot pass this difficult test, Christ recommends getting rid of property altogether, but the challenge "*go, sell what you possess and give to the poor*" (Mt 19:21) is in Christian ethical tradition generally not considered universal, but rather addressed merely to that Rich Young Man. From the point of view of Christianity, relationship to property, analogically to other spheres of human life, ought to be reserved and must not replace or displace relationship to God; a human must be free of earthly realities, not dependent on them. A frequently cited analogy is Christ's call to hate one's father, mother, wife and children for Christ (cf. Lk 14:26), which is not intended to mean a repudiation of relatives, but an appeal to an appropriate hierarchy of values. With direct reference to property we can even find a statement warning against the attraction of wealth: "*For the love of money is a root of all kinds*

1 Cf. George WEIGEL, *Freedom and its Discontents. Catholicism Confronts Modernity*, Washington: Ethics and Public Policy Center, 1991, p. 97.

of evils. It is through this craving that some have wandered away from the faith and pierced themselves with many pangs. But as for you, O man of God, flee these things. Pursue righteousness, godliness, faith, love, steadfastness, gentleness." (1 Tim 6:10–11).

Of course, from the social point of view Christianity is first of all an "option for the poor", Jesus sides with the poor and calls to liberation from the bonds of dependency on property. However, as an option for the poor it should not automatically become an "option against the rich", it should not primarily legitimize dispossession of property and its involuntary redistribution, as sometimes happens even in the intentions of certain forms of Christian-oriented social ethics. In connection with the topic "pastoral care of the rich" our purpose is, first, to point out how problematic the ambivalent, often even malevolent attitude to the rich and powerful of this world is and, second, to use some outstanding incentives of the famous book *Business as a Calling. Work and the Examined Life* (1996)² by Michael Novak, where the author attempts a spiritual vindication of business.

When wealth increases, so do sponges

Responsible management and generation of property is an important contribution to the common good. Modern capitalism, whose advocates underline the enormous dynamics of gradual eradication of poverty clearly apparent in every further generation, is subject to ambivalent evaluations. For example, Peter Berger in his book *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty* (orig. 1986) says that capitalism "...set free the greatest productive power in human history. No other socio-economic system has yet been able to generate a comparable productive power".³ An advocate of capitalism, the Catholic theologian Michael Novak adds majestically: "After five thousand years of groping people finally found a way of obtaining wealth by means of a permanent systematic process".⁴ "When expelled from the Garden of Eden, Adam faced a world that let humans suffer and starve for centuries. Today the mystery of permanent material progress has been resolved. The responsibility for elevating suffering and hunger is no longer God's, but ours".⁵ Both authors suggest that pre-capitalist history did not favor eradication of poverty and generation of decent material life conditions for humans. Crucial in this expansive rise of wealth are – who else but capitalists – entrepreneurs, who usually did not come from old pre-modern rich aristocratic elites, but rather from the lower middle class of townspeople. These people did not invent the long-respected principle of private property, neither did they invent age-old trade and commerce, they were not the first to accumulate profit. Nor did they invent covetousness and greed, considered by some to be an innovation accompanying the rise of capitalism – this sin has been with humanity since its origins. For capitalism originates in the human aptitude to invent and innovate – in human capacity to create. As the very word "capitalism" suggests, it is a system of institutions whose goal is to liberate human creative powers and make use of the virtue of practical reason. Capitalism is founded on reason – on appropriate use of human reason – the head – "caput". Thus on this interpretation the word "capitalism" does not primarily refer to money, but to the "human capital" – knowledge, invention, know-how, initiative, enterprise, capacity to organize, ability to co-operate. Capitalism is accompanied by a certain ethos, which according to Max Weber

2 Michael NOVAK, *Business as a Calling. Work and the Examined Life*, New York: The Free Press, 1996.

3 Peter L. BERGER, *Kapitalistická revoluce: padesát propozic o prosperitě, rovnosti a svobodě*, Bratislava: Archa, 1993, p. 61-62.

4 Michael NOVAK, *Duch demokratického kapitalismu*, Praha: Občanský institut, 1992, p. 17.

5 Ibid., p. 28.

derives from Calvinist anxious religious neurosis, while Novak believes that the core of capitalism is precisely creativity. Novak considers creativity to be the central point of Catholic, not Protestant ethics, which he attempts to defend in his book *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* (1993).⁶

However, despite their obvious contribution to society, the new elites – the contemporary rich – the capitalists are not held in great esteem. The typical contemporary perception of the rich and powerful is that of bandits and parasites of the society, rather than major contributors to it and co-creators of the common good. A true basis and partial justification of this altogether distorted view may consist in the often overlooked aspect of distinguishing between ways of obtaining property in the sense of certain legitimacy. Many entrepreneurs who have become markedly rich indeed founded their enterprise on a creative contribution in a certain sphere of human activity and thus contributed to social development. On the other hand there is a fairly broad section of business activities of non-creative character, i.e., those participating in corrupt co-operation with the state and public institutions. This aspect, rarely mentioned and distinguished, is underlined e.g. by the economist Pavel Kohout in his article *Why the economy is in doldrums*,⁷ where – based on the work of the economists James Robinson and Daron Acemoglu⁸ – he among other things distinguishes between creative and extractive elites. Creative elites became rich in virtue of their intelligence, creativity, and diligence, extractive elites become rich by suspicious privatizations, manipulated state commissions, subsidies, and holes in laws. Evidently, liberal economists such as Novak will – with respect to the creative dimension of capitalism they emphasize – not favor non-creative forms of accumulating property, in which an important part is often played by the state and corruption in its institutions, not free, competitive market environment. A strong state, large amounts of public property and public money (privatizations, public commissions, Euro-subsidies, ecological subsidies, etc.) often help the rise of “extractive elites” to the detriment of creative ones.

Regardless of the character of business activities, with the rise of state power in 20th century, especially in its second half, states often took rich economic elites as hostages of their social experiments and an important source of income. In some countries, e.g. in pre-Thatcher Britain, progressive tax rate was 83%, but the effective limit of taxation was up to the unbelievable 95%, in pre-Reagan USA the highest rate of income tax was 70%. There followed a more favorable tax era, but at present, when in times of crisis and situation of dynamic globalization the non-sustainability of the current level of public expenditure, claims and social conveniences of the rampant welfare state is becoming evident, politicians are again asking whom and how they could tax more radically and gain popularity with the electorate into the bargain. A vivid example is the proposal of a 75% “tax of the rich” by the French president François Holland. In this context one cannot but recall a quotation from the Old Testament, from the book Qohelet: “When goods increase, they increase who eat them, and what advantage has their owner but to see them with his eyes?” (Eccl 5:10).

“Rich Americans should pay higher taxes”,⁹ said Obama in his first speech after elections, in a situation when 10% of Americans with the highest income are paying an income tax of 45.1% and at the same time almost a half (47%) of Americans are paying no income tax at all. In this

6 Cf. Michael NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: The Free Press, 1993.

7 Cf. Pavel KOHOUT, Proč ekonomika stagnuje (on-line), online at <http://www.novaustava.cz/clanky/proc-ekonomika-stagnuje>, accessed 19 August 2013.

8 Cf. Daron ACEMOGLU, James ROBINSON, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*, New York: Crown Publishers, 2012.

9 Cf. Bohatí Američané by měli platit vyšší daně, prohlásil v prvním povolebním projevu Obama, online at http://www.rozhlas.cz/zpravy/amerika/_zprava/bohati-americane-by-meli-platit-vyssi-dane-prohlasil-v-prvnim-povolebnim-projevu-obama--1135177, accessed 3 July 2013.

context one must legitimately ask what are the limits of legitimate taxation and redistribution of wealth to all, especially from those whose incomes (and thus also abilities, initiative and creativity) are considered to be common property that the state and other citizens can claim at any time. Extensive expectations of the potential to solve social problems by means of dispossessing and redistributing property or by arousing “class hatred” was addressed already by the first social encyclical while criticizing socialist ideals: “To remedy these wrongs the socialists, working on the poor man’s envy of the rich, are striving to do away with private property, and contend that individual possessions should become the common property of all, to be administered by the State or by municipal bodies. (...) But their contentions are so clearly powerless to end the controversy that were they carried into effect the working man himself would be among the first to suffer. They are, moreover, emphatically unjust, for they would rob the lawful possessor, distort the functions of the State, and create utter confusion in the community”.¹⁰ It is somewhat paradoxical that the rich who had gained their property by other activity than business enterprise (artists, athletes, etc.) are not under such strong pressure from society and their wealth is not subjected to such strong moralizing questioning.

Novak’s book *Business as a Calling*

And now let us discuss Novak’s book *Business as a Calling – Work and the Examined Life* (1996), where the author attempts to partially spiritually vindicate the world of business and businessmen themselves and address the Christian dimension of a vocation in business. As a theologian Novak first reflects on the strong anti-capitalist tradition within Christianity – the constant antagonism of many currents of Christian thought as well as representatives of the hierarchy is according to him deeply related to the strong “anti-capitalist tradition”, rooted in eras when the Church was financially dependent on old pre-modern elites, aristocracy of feudal character. A further cause of resistance to the world of enterprise and business are according to Novak intellectuals, whose education was connected with the aristocratic tradition of the liberal arts and social sciences.¹¹ Since the very origin and beginning of development of capitalist economy in 19th century the intellectuals of the whole world have been parading against the free market. “Intellectuals have rejoiced ever since in defining the business class as their number one class enemy, the epitome and cause of social evil.”¹² According to Novak intellectuals have become used to identifying themselves with aristocracy, they are “noblemen of the spirit” who have contempt for the vulgar stratum of “petty bourgeois” and the new rich pursuing a “bourgeois” non-aristocratic morality and reject the low and materialistic world of business. This is reflected in the way business elites are represented in film – up to 1960s an American businessman was commonly represented as a positive figure in Hollywood films, since 1970s and 1980s mostly as a villain, ruffian and thief.¹³ A further reason for resentment against capitalism and capitalists Novak identifies is plain envy, which he considers to be one of the most destructive forces in society and which manifests itself by constant emphasis on progress towards material equality.¹⁴

Novak broadly points out the sorrowful, unappreciated and difficult lot of persons active in the world of business. There are many biases and myths concerning the business sphere and engagement in it, as well as the capitalist economic system as a whole. Persons active in the

10 *Rerum novarum*, art. 3.

11 Cf. Michael NOVAK, *Business as a Calling*, p. 5.

12 *Ibid.*, p. 55.

13 Cf. *ibid.*, pp. 7–10.

14 Cf. *ibid.*, pp. 90–92.

world of business, especially the more successful and wealthy ones, are perceived as morally suspicious, striving merely for profit. In the eyes of many, business activity is of little spiritual value, the distorted media image evokes the impression that this activity is almost inseparably tied to character traits such as covetousness, greed, vulgarity, dishonesty. While Novak does not entertain illusions concerning the reality and practice current in the world of business, he does not consider the system and persons involved in it to be necessarily immoral and evil. He strives to vindicate the morality of business enterprise and he even considers engagement in the economic sphere to be a “vocation” in the religious sense. *“A career in business is not only a morally serious vocation but a morally noble one. Those who are called to it have reason to take pride in it and to rejoice in it.”*¹⁵ He also points out that according to sociological surveys in the USA individuals active in the world of business even rank among persons with the highest level of religiosity, along with soldiers and athletes.¹⁶ That might be because in these professions the factor of success is linked with great risks and contingent factors operating beyond the sphere of the individual’s control.

According to Novak generation of wealth is not morally neutral. It is rather an a priori morally right way of fulfilling personal responsibility. Business can be conducted in both moral and immoral way, as can other spheres of activity allowing space for human freedom. The capitalist system, just as all other human activity, is affected by human sin. That, however, is not a reason to eliminate it or fundamentally re-organize and regulate it. An inclination to personal economic initiative is an expression of natural freedom and it is necessary to establish a suitable institutional dimension for it. But the cultural and moral dimension of the system of democratic capitalism is in decline and it is necessary to seek its revitalization. Character formation, which used to be the prime function of educational institutions, has receded – virtue has been replaced with moral neutrality. According to Novak virtue should become the vital interest of business, even for purely pragmatic reasons – the ethical code of a company is an investment promoting its future prosperity, even if from a short-term point of view economic activity without moral respects might be more successful. In this context Novak even attempts to define the three “cardinal virtues of business” that may supplement the classically defined virtues in the new situation of modern era. He writes that *“Business ethics means a great deal more than obeying the civil law and not violating the moral law. It means imagining and creating a new sort of world based on the principles of individual creativity, community, realism, and the other virtues of enterprise. It means respecting the right of the poor to their own personal economic initiative and their own creativity. It means fashioning a culture worthy of free women and free men – to the benefit of the poor and to the greater glory of God.”*¹⁷

Of the three cardinal virtues of business Novak identifies¹⁸ he especially underlines **creativity**, supported by habits such as courage, hard work and endurance. It is the main virtue which starts and maintains the whole system of generating wealth. While in earlier periods the primary factor of wealth was agricultural land and natural resources, at present these factors are of secondary value for developing wealth, even unessential. The main source of wealth has become intellectual capital.¹⁹ A human being as an *imago Dei* is called to dynamically finish and re-fashion the created world. Another virtue of business is the **virtue of building community**, supported by habits such as honesty, magnanimity and a sense of justice. Almost all work and creative activity is done for someone else, God gave humans the capacity to generate more

¹⁵ Ibid., p. 13.

¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 43–45.

¹⁷ Ibid., p. 133.

¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 117–133.

¹⁹ Cf. *Centesimus annus*, art. 32.

in life than they themselves consume. That is a presupposition of economic progress and mutual enrichment. The modern trade system is an expression of the mutual interconnectedness of humanity, as John Chrysostom already suggested²⁰. The third virtue of business is according to Novak the **virtue of practical realism**, supported by habits such as the ability to listen, be attentive and open-minded, the ability to consider wider contexts, be self-critical and willing to admit one's mistakes. It is a virtue closely related to the cardinal virtue of practical wisdom (*phronesis*).

Novak does not assign great value to the role of the state in creating satisfactory life conditions and work positions. On the other hand, he considers the role of business to be crucial. He says: *"Business is, bar none, the best real hope of the poor. And that is one of the noblest callings inherent in business activities: to raise up the poor."*²¹ While states, especially in the course of several last decades, actively make citizens dependent on their structures, mechanisms of redistribution and subsidy, business can become an arena of freedom and emancipation from the state in developing an independent civil society. As Novak says: *"Opportunities and jobs are more valuable to them than handouts from a government that treats them like serfs."*²² And elsewhere: *"The vocation of business is the single most strategic vocation in the work of social justice. It is the vocation most necessary for lifting the poor out of poverty. Business creates jobs where jobs did not exist before."*²³ According to Novak, in a well-organized free democratic society the state should fulfill vital, but very limited functions. In this context he says: *"In the project of self-government, business is without doubt the single largest institution of civil society. The moral health of society, therefore, depends to a great extent on the moral character of business leaders."*²⁴

Novak repeatedly applauds the Pope John Paul II., who took pains to morally vindicate the meaning and purpose of business and businessmen, quoting among others his *Address to the Entrepreneurs of Milan* delivered in Milan in 1983: *"The level of welfare enjoyed by contemporary society would be inconceivable without the dynamic personality of the entrepreneur, whose function it is to organize human work and production means, in order to produce the goods and services necessary for social prosperity and progress."*²⁵

The capitalist – a contemporary hero?

From the point of view of social justice one must note that wealthy citizens ought to participate proportionately in developing the society and systematically contribute to integral social development. There is, however, the grave question of the limits of solidarity, for which just limits must be set. According to the encyclical *Quadragesimo anno* (1931), social justice really implies a certain amount of redistribution and elimination of extreme social inequalities: *"To each, therefore, must be given his own share of goods, and the distribution of created goods, which, as every discerning person knows, is laboring today under the gravest evils due to the huge disparity between the few exceedingly rich and the unnumbered propertyless, must be effectively called back to and brought into conformity with the norms of the common good, that is, social justice."*²⁶ The newest social encyclical by Benedict XVI. *Caritas in veritate* (2009) affirms this attitude: *"The market is subject*

20 Cf. Michael NOVAK, *Business as a Calling*, p. 38–39.

21 Ibid., p. 37.

22 Ibid., p. 57.

23 Michael NOVAK, *The Universal Hunger for Liberty. Why the Clash of Civilizations Is Not Inevitable*, New York: Basic Books, 2004, p. 52.

24 Michael NOVAK, *Business as a Calling*, p. 53.

25 Michael NOVAK, *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*, Praha: ČKA, 1999, p. 225.

26 *Quadragesimo anno*, art. 58.

to the principles of so-called commutative justice, which regulates the relations of giving and receiving between parties to a transaction. But the social doctrine of the Church has unceasingly highlighted the importance of distributive justice and social justice for the market economy, not only because it belongs within a broader social and political context, but also because of the wider network of relations within which it operates.”²⁷

On the other hand, one cannot accept the identification of distributive ideals, as they are presented e.g. by John Rawls – the core of his theory of justice is the statement “*Social and economic inequalities are to be arranged so that they are to be of the greatest benefit of the least-advantaged members of society.*” This may be desirable in a situation fundamentally endangering the dignity and basic rights of a human being by poverty, but not in the context of prosperous societies, which by highly sophisticated redistributive means pursue a deformed ideal of quality of life derived from unjustified claims and social rights. Rawls’ theory of justice is a materialist reduction transposing problems of justice, human rights and democracy to the instrumental level of a comprehensive securing of prosperity and equal opportunities by institutional means.²⁸ Such conception of justice is a redistributive automaton, knowing no limits or moral correctives asking about the appropriateness of prosperity and consumption, which is completely beyond the scope of the principle of subsidiarity. Solidarity in society cannot consist in constant search for redistributive means of decreasing the differences in society, but precisely in securing the minimal humanly dignified basic conditions with respect to the principle of subsidiarity. Of course, the definition of poverty and undignified conditions of human life partially derive from the relative standards of development of the society in question, but it should never become an instrument of expansive redistribution. Solidarity as one of the essential principles of the social doctrine of the church “(...) ... a firm and persevering determination to commit oneself to the common good; that is to say to the good of all and of each individual, because we are all really responsible for all”,²⁹ is a crucial aspect of the common good of society. In the context of the developed West, where mechanisms of solidarity have exceeded reasonable limits, we must rather seek its complementary corrective – subsidiarity. Failure to respect this principle, which already the encyclical *Quadragesimo anno* views as an important principle “*which cannot be set aside or changed*”, results in “*...an injustice and at the same time a grave evil and disturbance of right order*”.³⁰ In this context, the encyclical *Centesimus annus* by John Paul II. criticizes rampant welfare states giving rise to abuse of social systems, loss of moral resources and potential to responsibility, to great increase of state expenditure and thus to disproportionate redistribution from the “rich” to the “poor”.³¹

To conclude let us recall the famous, now also filmed, novel by the controversial objectivist philosopher of Russian origin Ayn Rand *Atlas Shrugged* (1957). Let us pass over the problematic, radically individualist, solidarity contesting point of departure, which is not fully consistent with the Christian conception of ethics, and focus on the way she depicts some of her fundamental insights concerning the functioning of free capitalist society. In the novel the rich, capable entrepreneurs, managers, scientists and other creative and intelligent personalities are under such strong pressure from state regulations, limitations and bullying, that they decide to leave the society. Rand considers their creativity, initiative and other exceptional and rare abilities to be the motor of civilization, their “strike” and gradual departure results in the civilization’s breakdown and everything essential stops working, while the state itself is

27 *Caritas in veritate*, art. 35.

28 Cf. Samuel SCHEFFLER, *The Appeal of Political Liberalism*, online at <http://ebookbrowse.com/scheffler-the-appeal-of-political-liberalism-pdf-d347933808>, accessed 3 July 2013.

29 *Sollicitudo rei socialis*, art. 38.

30 *Quadragesimo anno*, art. 79.

31 Cf. *Centesimus annus*, art. 48.

unable to compensate for this deficiency and fulfill its essential functions. The image of Atlas carrying on his shoulders the burden of the whole, who under great pressure decides to shrug his shoulders, move back, is impressive and ought to incite us to apprehend the outstanding significance, indispensability of such persons, and to appreciate them morally, also from the point of view of Christian ethics.

These incentives should help us seek respect, admiration, appreciation and broader understanding of the so-called “rich”, whom we can of course imprecisely and incompletely identify with the business elites of the present. These are especially the above mentioned “creative elites”, who by their diligence, innovation, invention and luck markedly contribute to economic development. These draught horses of the economy, investors, creators of material values and workplaces, often also donors, beneficiaries and contributors, carry a singular burden of responsibility and disproportionate load, which is rarely paid back by social appreciation of their contribution to the common good and certainly not by a greater feeling of happiness. Many of us live off their creativity, initiative and taxes, and to view them as parasites of society is wholly incorrect and improper. In any differentiated evaluation of the morality of wealth and the rich these incentives should be taken into consideration.

Business as a Calling? Some Ethical and Spiritual Ramifications of Wealth and Power

Abstract This paper deals, in the context of the topic of “pastoral care of the rich”, with the problematic nature of the ambivalent attitude to the rich and powerful people of this world. Based on the potent incentives of the book *Business as a Calling. Work and the Examined Life* (1996) it tries to interpret their difficult position and vindicate the business sphere. The topic is set in the context of some impulses of Catholic Social Doctrine.

Key words Business, Calling, Pastoral Care, Wealth and Power, Taxes, Redistribution, Social Ethics, Catholic Social Doctrine

Bohatí a mocní jako subjekty sociální pastorace

Michal Opatrný

Známý kněz, který je farářem v prestižní bratislavské čtvrti, mi jednou vyprávěl své první zážitky z této farnosti. Jde o farnost, kde bydlí lidé, kteří jsou bohatí nejen na poměry dnešního Slovenska. Jde také o lidi, kteří často disponují určitou mírou moci, kterou jim propůjčuje jejich majetek nebo jejich profese. Při prvním setkání mého známého s těmito farníky mu bylo z jejich strany sděleno, že nechtějí, aby jim říkal, co mají dělat – že je to jejich farnost a oni chtějí sami realizovat to, co považují za dobré a potřebné, aby se ve farnosti dělalo. Domnívám se, že tato situace velmi dobře vystihuje, kdo jsou „bohatí a mocní“ dneška. Minimálně z pastorálního hlediska vidím takto zaznamenanou zkušenost jako jejich velmi důležitou charakteristiku.

V této studii chci proto nejprve popsat specifickou metodu pastorační práce, která se nazývá *sociální pastorace*, abych pak mohl ukázat, proč a jak je z pastoračního hlediska tato charakteristika „bohatých a mocných“ důležitá.

Sociální pastorace

Sociální pastorační nazval Hermann Steinkamp svou úpravu latinskoamerické aplikace klasické pastorální metody *Vidět-Posoudit-Jednat*.¹ Zcela jednoduše vyjádřeno, jde ve Steinkampově *sociální pastorační* o vytvoření solidarizujícího společenství, kterým může být např. farnost, skupina mládeže, svépomocná skupina nebo skupina pracovníků v pomáhající profesi.² Jádrem metody totiž tvoří Steinkampovo přesvědčení, že *pastorace nespočívá ani tak v „kázání o spáse“ jako v určitém způsobu života a přístupu k druhým lidem*. Vrcholem *sociální pastorace* se pak stává chvíle, kdy se bohatí učí od chudých, resp. zdraví od nemocných, nepostižení od osob s postižením, pomáhající od těch, kterým je pomáháno. Jinak řečeno, své plné síly dosáhne *sociální pastorace* tehdy, když se pomáhající naučí od svých klientů tomu, jak jim lze pomoci.³

Steinkamp přitom vychází z toho, že se i Ježíš Kristus se svým učením nevnucoval a se svojí nabídkou spásy se nepodbízel – jeho nabídka byla bez-mocná, a to do té míry, že ho to nakonec stálo život.⁴ Přes svou nenucenost se totiž zároveň zcela bezprostředně týkala toho, co je v lidském životě a mezilidských vztazích nezdravé. Ježíš nenabízel útěchu oním světem, jeho slova a činy se týkaly přítomnosti a životů těch, se kterými hovořil.⁵ Steinkamp se proto domnívá, že vytváření nebo udržování rozštěpení mezi službou člověku v jeho nouzi

1 Uvedené aplikace a procesy jejich přebírání a modifikování jsem podrobněji popsal ve své studii o metodách práce duchovní služby u policie. Zde je nutné připomenout, že Steinkamp přebírá myšlenky určitého středověkého proudu teologie osvobození, kterému je velmi blízká opce pro chudé, a klade důraz na praktické lidské jednání, ale zároveň nepřipouští násilí a s ním i revoluci jako metodu osvobození. Naopak zdůrazňuje duchovní rozměr a význam praktického lidského jednání tak, jak o tzv. lidské činnosti hovoří např. konstituce *Gaudium et spes* zejména ve čl. 34; srov. Michal OPATRŇÝ, „Pracovní metody duchovní služby,“ in *Východiska a perspektivy duchovní služby u policie*, ed. Michal OPATRŇÝ – Jaroslav KOZÁK – Jiří LAŇKA – Roman MÍČKA, České Budějovice: TF JU, 2012, s. 105-126.

2 Srov. Herman STEINKAMP, *Sozialpastoral*, Freiburg i. Br.: Lambertus, 1991, s. 85-145. Steinkamp se k *sociální pastorační* naposledy zásadně vyjádřil ve své knize *Diakonie statt Pastoral: Ein überfälliger Perspektivenwechsel*, Münster: Lit, 2012, 342 s., kde navazuje na svou dosavadní práci, a proto přebírá celé pasáže ze svých starších publikací. Rozhodl jsem se proto odkazovat zde na jeho starší práci, kde je *sociální pastorace* popsána podrobněji než v uvedené poslední souhrnné publikaci.

3 Srov. tamtéž, s. 121, 144nn.

4 Srov. tamtéž, s. 127-128.

5 Srov. tamtéž, s. 126.

a potřebách a hlásáním Božího slova či bohoslužbami, je fatálním omylem západního křesťanství, tedy nejen římskokatolické církve, ale i luterské a kalvínské tradice, protože učení Ježíše Krista nemůže být jen kázáno pomocí slov, ale musí být především prakticky uskutečňováno prostřednictvím jednání – třeba i beze slov.⁶ Pastorační je tak podle Steinkampa vlastně každé jednání ve prospěch druhého člověka. Křesťané se podle něj proto hluboce mýlí, a směřují tak svou pastorační práci mimo realitu, když oddělují slova od činů, protože Ježíšova slova vždy souvisela s jeho konkrétními činy nebo s konkrétními lidskými životy těch, se kterými se potkal.⁷

Jako zdůvodnění tohoto názoru Steinkamp uvádí svůj výklad podobenství o milosrdném Samařanovi (L 10,25-37). Když byl Ježíš „náboženským expertem“ – jak Steinkamp zákoníka nazývá – dotázán, co má dělat, aby získal věčný život, nepředloží mu propracovanou teologickou definici spásy, ale vypráví mu jako odpověď podobenství. Ovšem ještě před začátkem vyprávění je zákoník Ježíšem vyzván, aby si odpověděl sám podle toho, co se uvádí v Zákoně (L 10,26). Na jeho přesnou teologickou definici, co má dělat, aby byl spasen – milovat Boha a milovat bližního jako sebe sama (L 10,27), mu Ježíš odpovídá zcela jednoduše, že má prostě činit to, co právě řekl (L 10,28). Samotný příběh o Samařanovi je pak podle Steinkampa už jen názorným příkladem dokreslujícím tuto stručnou Ježíšovu odpověď. Steinkamp se domnívá, že právě v ní je skryta celá podstata příběhu o milosrdném Samařanovi: „Slova a teorie o spáse jsou bez odpovídajícího jednání naprosto bezcenné! Jenom důvěryhodná uzdravující (něm. *heilende*, pozn. aut.) praxe je ‚místem‘, kde může být zažita spása (něm. *Heil*, pozn. aut.).“⁸ A to přesně v intencích uvedeného podobenství, kde se na konci Ježíš ptá opačně než zákoník na začátku. Vyprávěné podobenství začalo zákoníkovou otázkou „Kdo je můj bližní?“ (L 10,29), ale na konci už stojí otázka jiná: „Kdo byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?“ (L 10,36) Podle Steinkampa to znamená, že pomáhající je zároveň obdarovaný – z pomáhajícího se stal bližní, kterému bylo pomoheno. Situace, kdy člověk může někomu pomoci, je tak podle něj chvíle, kdy pomáhající zažívá spásu. Podle Steinkampa proto v podobenství o milosrdném Samařanovi vůbec nejde o povinnost pomoci tomu, kdo to potřebuje. Nejde ani o dobře zakamuflovanou formulaci náboženského předpisu lásky k bližnímu. To by podle něj bylo hrubým neporozuměním příběhu, protože by tu opět šlo o to, co člověk vykonal vlastními silami a za cenu vlastního vypětí.⁹ Podle tohoto výkladu chce tedy podobenství o milosrdném Samařanovi říci především to, že každá situace, kdy lze někomu pomoci, je pro pomáhajícího zkušeností spásy, protože zažívá k druhému člověku takový vztah, jaký má k lidem Bůh. Právě proto se ale při každém pomáhání také jedná o skutečnou pastorační.

Ježíšův příslib věčného života bez utrpení a smrti, kterého se člověku po pozemském utrpení a smrti dostane, by byl podle Steinkampa naprosto nedůvěryhodný, pokud by člověk nemohl nějakým způsobem už nyní zakusit, v čem tento věčný život spočívá.¹⁰ Zkušenost spásy tedy může podle Steinkampa udělat člověk tehdy, když dokáže zdravě vyvážit své vztahy k druhým lidem i sám k sobě. To ale nikdo z lidí vlastními silami nedokáže, takže vzácné chvíle, kdy se to podaří, jsou vlastně darem od Boha, který se tak dává člověku v jeho mezilidských vztazích poznat.

V intencích Steinkampovy *sociální pastorace* tak můžeme říci, že v pastorační praxi je důležité jen takové jednání pastoračního pracovníka, které lidem kolem něj umožní získat zkušenost, v čem spása spočívá.

6 Srov. tamtéž, s. 130

7 Srov. tamtéž, s. 122.

8 Tamtéž, s. 130.

9 Srov. tamtéž, s. 131.

10 Srov. tamtéž, s. 122-126..

„Bohatí a mocní“ jako subjekt pastore

Vzhledem k doposud uvedenému je na místě se ptát, jak a zda vůbec metoda *sociální pastore*, která se díky své inspiraci v teologii osvobození jeví jako principiálně zaměřená na „chudé“ (v širokém slova smyslu), může souviset s pastorcí „bohatých a mocných“. Pokud by ovšem *sociální pastore* byla opravdu metodou principiálně zaměřenou na „chudé“, pak by taková otázka byla na místě. Problematika „chudých“ je však jen kontextem, ze kterého vzniká. Klíčový pojem teologie osvobození *strukturální zlo*, resp. sociální zlo, strukturální hřích nebo sociální hřích, totiž implikuje, že zlem, které se stalo strukturou společnosti, jsou postiženi všichni její členové, je jím postižena společnost jako celek. Proto může každý člen společnosti za určitých okolností učinit zkušenost spásy tím, že bude skrze solidaritu strukturální zlo překonávat. Stejně tak další klíčový pojem teologie osvobození, totiž *opce pro chudé*, vůbec z pastore nevylučuje bohaté, právě naopak. Opce pro chudé je rozhodnutím latinskoamerických místních církví být ve své zemi církví pro chudé. To znamená, že se má týkat také a především středostavovské a bohaté části církve. Právě ti křesťané, kteří nejsou „chudí“, mají být křesťany pro „chudé“.

Ke Steinkampově koncepci můžeme díky *fenomenologii práce* pocházející od Jozefa Tischnera také dodat, že prakticky každá profese ze své podstaty poskytuje pro zkušenost spásy poměrně velký prostor, protože plody její práce zpravidla využívá někdo jiný.¹¹ Steinkampova *sociální pastore* tak podle mne do značné míry vystupuje z prostoru pomáhajících profesí a pomáhání, protože má ve skutečnosti mnohem širší záběr a mohla by být interpretována i jako určitý druh spirituality.

V rámci své koncepce sociální pastore to Steinkamp upřesňuje za pomoci poměrně zajímavého příkladu, který se týká právě „světa práce“. Ve vyspělých zemích je podle něj možné konstatovat zdeformované pojetí práce, kdy je člověk definován podle toho, zda má zaměstnání a jak prestižní nebo výnosné toto zaměstnání je. Viditelným dopadem této specifické podoby strukturálního zla je skutečnost, jaké osobní utrpení a rodinné tragédie způsobuje v těchto „vyspělých“ zemích nezaměstnanost. Kdo nemá zaměstnání, je méněcenný. Druhou podobou uvedeného dopadu strukturálního zla je podle Steinkampa workoholismus. Za závislosti na práci v zaměstnání podle něj v důsledku stojí stejné zdeformované pojetí práce – dobrým, užitečným, láskyhodným a sebe-láskyhodným člověkem budu jen tehdy, když budu ještě o něco více pracovat, když si v práci vydobudu ještě prestižnější pozici a ještě lepší plat. Proto by na řešení svých problémů měli podle Steinkampa nezaměstnaní a workholici pracovat společně – měli by spolupracovat v rámci svépomocných skupin, protože jsou postiženi jedním a tím samým problémem. Církev, resp. farnost, by pro takovou spolupráci měli vytvářet prostor. Této problematice by se křesťané podle Steinkampa měli věnovat proto, že právě chvíle, kdy si tyto lidé, které spojuje stejný problém, dokáží ve své vzájemné solidaritě pomoci, jsou okamžikem, kdy mohou zakoušet spásu. Právě proto jde o pastore.¹²

Do uvedeného Steinkampova příkladu lze celkem snadno dosadit „bohaté a mocné“; mj. právě proto, že jsou to především oni, kdo bývají postiženi problémem workoholismu. Už jen z uvedeného příkladu proto vyplývá, že *sociální pastore* ve Steinkampově pojetí je pro pastore „bohatých a mocných“ velmi vhodnou metodou. Otázka, kterou by měla kvůli pastore „bohatých a mocných“ praktická teologie zodpovědět, tedy zní, co spojuje tyto lidi s lidmi jinými, zejména „chudými“. Opce pro chudé je totiž v sociální pastore zásadní,

11 Srov. Jozef TISCHNER, *Etika solidarity*, München: Opus bonum, 1985, s. 15-17.

12 Srov. STEINKAMP, *Sozialpastoral*, s. 89-103.

nelze od ní až na výjimky abstrahovat.¹³ Odpovědi však určitě nemůže být výzva k přesunu peněz od bohatých k chudým. Tím by se vytratila veškerá existenciálnost sociální pastorace, protože by v ní chyběl faktický vztah. Skrze odosobněné peníze by vlastně ani žádný vztah nebyl navázán. Proto by bylo možná lepší položit otázku jinak – jako jednu podvojnou otázku: Co mohou „chudí“ nabídnout „bohatým a mocným“? A co mohou „bohatí a mocní“ nabídnout chudým?

Co mohou „chudí“ nabídnout „bohatým a mocným“

Hledáme-li, co je potenciálem „chudých“, který jim umožňuje nabídnout něco ostatním, je nasnadě, že „chudí“ dokáží žít jinak než zejména a právě „bohatí a mocní“. Disponují uměním žít život tak, jak si to „bohatí a mocní“ často ani neumí představit. „Chudí“ dokáží zpravidla vyjít se zcela jiným měsíčním rozpočtem domácnosti než bohatí a mocní. Obejdou se bez výrobků a služeb, bez kterých si „bohatí a mocní“ nedokáží svůj život představit – nedokáží si představit, že by bez nich mohli vůbec nějak fungovat.¹⁴ Z pastorálního hlediska je tedy třeba se ptát, zda a jak se v tomto smyslu učení bohatých od chudých, úspěšných od neúspěšných může stát součástí pastorace?

Domnívám se, že právě v této souvislosti stojí za to, oprášit zkušenost starověkých křesťanů, kteří – jak připomněl Benedikt XVI. ve své druhé encyklice *Spe salvi* – znázorňovali Krista jako filosofa, což nemělo vyjádřit nic jiného, než že právě Ježíš Kristus je učitelem života:

„Filozof byl (...) ten, kdo uměl učit hlavnímu umění: umění opravdově být člověkem – umění žít a umřít. (...) Existuje dětský sarkofág z konce 3. století z Říma, na němž se v kontextu Lazarova vzkříšení poprvé objevuje postava Krista jako pravého filosofa, který v jedné ruce drží evangelium a v druhé hůl poutníka, tedy znak filosofa. Touto svou holí vítězí nad smrtí; evangelium přináší pravdu, kterou potulní filozofové marně hledali.“¹⁵

Radikální chudoba, ke které Ježíš při vyslání do světa vyzýval nejbližší okruh svých učedníků (Mk 6,8-11; Mt 10,5-15; L 9,2-5 a 10,2-12) a kterou zřejmě sám praktikoval, nabízí právě srovnání s tehdejšími potulnými filosofi různého názorového zaměření. Důvod k chudobě u Ježíše a jeho učedníků se však od nich zásadně liší. Chudoba Ježíše a jeho učedníků má být odkazem na nový řád Božího království. Nevyjadřovala tedy pohrdání majetkem nebo světem obecně, ale měla ukazovat, že řád Božího království, které s Ježíšem přichází, je podstatně odlišný od i tehdy vládnoucího řádu vlastnictví, zisku, bohatství a zneužívání lidí ve svém okolí.¹⁶ Ježíš tedy svým praktickým jednáním, ve kterém se podobal potulným filosofům, dával najevo, že spolu s ním přichází jiný způsob života. Díky tomu, že ho sám konsekventně praktikoval, byl pro ostatní vzorem a učitelem. Právě proto se domnívám, že pojetí Krista jako „filosofa –

13 Sám Steinkamp od opce pro chudé abstrahuje snad jen v případě aplikace sociální pastorace na přípravu na manželství, i když mu ve skutečnosti příprava na manželství možná spíše slouží jen jako příklad k vysvětlení některých aspektů sociální pastorace; srov. Hermann STEINKAMP, „Leiten heißt Beziehung stiften.“, Ja aber...“, *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 4/2003, s. 339-347.

14 Tato situace byla plasticky znázorněna ve třetím dílu seriálu České televize *Nevinné lži* (2013) s názvem *Druhý dech*, který režíroval Petr Zahrádka, scénář napsala Mirka Zlatníková. Jiří Langmajer zde ztvárnil hlavní roli krizového manažera, který léta vyhazoval lidi z práce, až byl jednou z práce vyhozen i on sám. Novou práci, která by byla podobná té předchozí a za kterou by dostával obdobně vysoký plat, se mu však najít nedaří. Přesto nejen své ženě, přátelům a známým, ale především sám sobě nalhává, že se nic nestalo a že ve svém životě nebude muset nic změnit. Nedokáže si totiž představit, že opustí svůj dosavadní způsob života. Neumí žít jinak. Až když se ocitne skutečně na ulici, nemá už vůbec nic a ujme se ho jeho bývalý účetní, kterého kdysi vyhodil, naučí se žít jinak a nakonec se i vrátí ke své rodině.

15 *Spe salvi* 6.

16 Srov. Joachim GNILKA, *Wie das Christentum entstand: Jesus von Nazaret: Botschaft und Geschichte*, sv. 1, Herder: Freiburg i. Br. – Basel – Wien, 2004, s. 175-177.

učitele života“ může být tím, na čem by měla pastorace, při které se „bohatí a mocní“ budou učit od „chudých“, stavět.

Stejně tak lze vzít za inspiraci pro tento druh pastorace i druhý způsob znázornění Krista, který byl používán ve starověku. Šlo o obraz pastýře, který je opět zmíněn ve *Spe salvi* v souvislosti s obrazem Krista jako filosofa.¹⁷ Pozdější vývoj v sakrálním i lidovém umění tento motiv redukoval prakticky na jediné téma – Kristus jako pastýř hledající či přinášející ztracenou ovci. Římský občan se však na pastýře díval ještě jiným způsobem:

„Podobně jako v případě ztvárnění filozofa, také pokud jde o pastýřovu postavu, se prvotní církev mohla inspirovat v již existujícím římském umění. Pastýř zde byl obecným znázorněním vysněného klidného a prostého života, po němž lidé v chaotickém velkoměstě toužili.“¹⁸

Proto se domnívám, že vedle pojetí Krista-Filozofa může být pro pastorační práci, kdy se „bohatí a mocní“ učí od „chudých“, přínosné i pojetí Krista jako Pastýře – vzoru prostého života, ovšem právě nikoliv ve smyslu pastýře hledajícího a přinášejícího zpět ztracenou ovci. Již zmíněný přístup Krista k majetku, kterým nepohrdal, ale skrze skromnost odmítal „řád“ vlastnictví, zisku, bohatství a zneužívání druhých, konverguje i s chápáním Krista-Pastýře ve starověkém Římě. Kristus-Filosof je tak *učitelem života* a Kristus-Pastýř *vzorem správného přístupu k majetku, druhým lidem i sobě samému*. Dietrich Bonhoeffer to stručně vyjádřil tak, že mezi sebe a majetek nebo i druhé lidi včetně nejbližších je třeba postavit Krista – získat k nim vztah po vzoru Krista.¹⁹ Ten majetkem nepohrdá, ale nenechává se jím ovládnout, druhé nezneužívá, ale respektuje je a podporuje – a právě díky tomu je jeho život klidný a prostý.

Proto je třeba se ptát, jak tyto obrazy Krista využít v pastorační práci, zejména pak v *sociální pastorační práci*, kdy se „bohatí a mocní“ mají učit od „chudých“. Chtěl bych zde naznačit jeden z možných přístupů.

Co se vztahu k druhým lidem týká, jsou křesťané povoláni především k tomu, aby vydávali svědectví o Bohu – tzn. aby před lidmi, se kterými se setkávají, vydávali svým životem svědectví, že Bůh je těmito lidmi mnohem blíže, než si sami myslí; dokonce blíže, než jsou jim právě sami křesťané.²⁰ Kristus potřebuje svědky i tehdy, pokud je chápán především jako učitel života (filosof) a vzor prostého života (pastýř). Potřebuje křesťany, kteří by před světem a zejména před „bohatými a mocnými“ dosvědčovali, že je to právě Ježíš Kristus, u koho se lze naučit prostému životu. Svědectví je přitom samotným jádrem pastorace, pokud ji chápeme tak, že nejen pastorační profese, ale i křesťané obecně jen asistují u vztahu Boha k člověku, na který člověk odpovídá opačným vztahem – svou vírou a jí odpovídající životní praxí.²¹ To, co mohou „chudí“ – tzn. skutečně chudí, neúspěšní a životem porůznu zkoušené lidi – nabídnout „bohatým a mocným“ je právě svědectví o tom, že život lze žít i prostě. Pastorační práce by proto měla pracovat na uschopnění těchto lidí k takovému svědectví. Vyžaduje to především otevřenost pastorace světu „chudých“. Stejně tak česká situace, kdy mezi křesťany najdeme jen málo „bohatých a mocných“ a o to více „chudých“, je pro to dobrou příležitostí.

17 Srov. *Spe salvi* 6.

18 Tamtéž.

19 Srov. Dietrich BONHOEFFER, *Následování: Výklad kázání na hoře*, bez uvedení nakladatele, místa a roku vydání, s. 61-63.

20 Originálně tuto problematiku rozpracoval Paul M. Zulehner za pomoci termínu *mystagogická misie*, kterým chce vyjádřit, že misie musí spočívat především v uvádění do tajemství – tzn. mystagogii, že Bůh doprovází každého člověka již od počátku jeho života; srov. Paul M. ZULEHNER, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, Ostfildern: Schwabenverlag, 2004, s. 77.

21 Srov. Michal OPATRŇÝ, „Impassibilis est Deus, sed non impassibilis: Srovnání pohledů Jana Pavla II. a Benedikta XVI. na utrpení z pastorálního hlediska“, *Theologos* 1/2011, s. 65-67.

Co mohou „bohatí a mocní“ nabídnout chudým

Zkušenost mého známého kněze s pastorační prací ve farnosti „bohatých a mocných“, kterou jsem zmínil v úvodu, je samozřejmě možné interpretovat jako projev pýchy „bohatých a mocných“. V pastorači by však neměly být pronášeny odsudky, zejména pak předběžné odsudky učiněné na základě povrchní zkušenosti a prvních dojmů. Jinak řečeno, je třeba se ptát, zda na uvedené charakteristice „bohatých a mocných“ dneška můžeme najít také něco pozitivního. V pastorači by totiž především mělo jít o hledání dobra a odkrývání jeho původu v Bohu, jak to formuluje „metodologický“ článek pastorální konstituce II. vatikánského koncilu.²²

Pokusíme-li se obecně vyjádřit náplň pastorační práce, pak v ní jde o to, podporovat jak jednotlivého člověka, tak společenství křesťanů, aby se sami stávali subjektem pastore. Člověk se tímto subjektem stává tehdy, když přebírá odpovědnost za svůj vztah k Bohu, druhým lidem, sobě samému a stvoření. Druhý vatikánský koncil to vyjadřuje těmito slovy:

„Písmo svaté totiž učí, že člověk byl stvořen ‚k Božímu obrazu‘, dostal schopnost poznávat a milovat svého Stvořitele a byl od něho ustanoven pánem nad veškerým pozemským tvorstvem, (srov. Gn 1,26; Mdr 2,23) aby mu vládl a užíval ho k Boží slávě. (...) Důstojnost člověka tedy vyžaduje, aby jednal podle vědomé a svobodné volby, to znamená hýbán a podněcován z nitra osobním přesvědčením, a ne ze slepého vnitřního popudu nebo pouze z vnějšího donucení.“²³

Původcem lidské subjektivity je tedy Bůh, který člověka volá, aby se stával jeho obrazem. Ježíš Kristus je vzorem a příkladem pro toto stávání se subjektem. Zároveň je také vzorem pro pastorační práci, která v této logice *jen a pouze* asistuje uschopňujícímu a zmocňujícímu vztahu Boha k člověku a zároveň asistuje i vztahu člověka k Bohu, který je odpovědí na Boží povolání být subjektem. Odpovědí na povolání být subjektem pastore proto nemůže být jen čistý akt víry, ale také praxe vztahů k druhým lidem, sobě a celému stvoření.

Nedokonalost a hříšnost člověka samozřejmě realizaci bytí subjektem negativně postihuje.²⁴ Proto v případě určité životní praxe nemusí být vždy hned zřejmé, zda je projevem úsilí spolupracovat s Bohem na převzetí odpovědnosti za své vztahy k Bohu, druhým, sobě samému a stvoření, nebo projevem lidského egoismu a titánismu (V. Boublík). Usiluje-li však pastore především o hledání dobra v člověku a jeho konání a v odkrývání původu tohoto dobra v Bohu, pak je nutné na praxi lidského života hledět nejprve touto optikou. Proto je třeba se ptát a zkoumat, zda životní praxe „bohatých a mocných“ je vždy jen směsicí pýchy, egoismu a titánismu, nebo je možné ji vidět i jako usilování o bytí subjektem. K člověku totiž patří, že jeho životní příběh většinou není extrémním zlem nebo dobrem, ale směsicí podléhání zlu a úsilí hledat dobro.²⁵ Proto v životní praxi „bohatých a mocných“ můžeme najít i mnoho příkladů úsilí o bytí subjektem.

Z tohoto úhlu pohledu lze říci, že jsou to právě „bohatí a mocní“, kdo dokáže přebírat odpovědnost za svůj život, když se nespolehají na druhé, na stát, atp. Jsou to právě „bohatí a mocní“, kteří přebírají odpovědnost za druhé, kterým např. dávají práci, řídí jejich práci, rozhodují o jejich dalším životě, atp. Stejně tak to jsou „bohatí a mocní“, kdo utvářejí vnější

22 Srov. *Gaudium et spes* 11.

23 Tamtéž, čl. 12 a 17.

24 Srov. tamtéž, čl. 13.

25 Srov. *Spe salvi* 45-46.

podmínky současného života, čímž přebírají odpovědnost za prostředí, ve kterém žijeme, a tedy za stvoření. Mezi „bohatými a mocnými“ nakonec můžeme najít i dobré příklady lidí, kteří umějí převzít odpovědnost za svůj vztah k Bohu. Proto se domnívám, že jsou to mimo jiné právě „bohatí a mocní“, kdo dnes do značné míry ovládají umění být subjektem. Právě v našich podmínkách si můžeme často všimnout, že „chudí“ se své subjektivity rádi vzdávají ve prospěch státu, druhých, církve atp., aby se stali objekty jejich péče. Jde o cestu v mnohém jednodušší, než kterou volí „bohatí a mocní“.

Bohatí a mocní proto mohou zcela obecně přispět právě církvi svým příkladem, co to znamená být subjektem. Zejména u „bohatých a mocných“ se může církev a především pastorační profese učit, jak „dělat pastorační“ tak, aby podporovala bytí subjektem. Právě tehdy, když pastorační práce činí lidi nepřírozeně a nezdravě závislými na pastoračních profesích a pojímá církev nikoliv jako společenství křesťanů, ale jako instituci, potlačuje jejich subjektivitu – zpronevěřuje se Božímu povolání pro člověka a lidské odpovědi na toto povolání vlastně přímo brání. Právě proto se pro mnoho lidí církev a pastorační práce stávají nepříjemnými. V souvislosti s doposud uvedeným by bylo možné uvažovat dokonce o tom, zda právě proto, že pastorační práce v praxi subjektivitu člověka spíše potlačuje, než podporuje, najdeme mezi křesťany tak málo „bohatých a mocných“.

„Bohatí a mocní“ ale mohou dát svou subjektivitu nejen církvi. *Sociální pastorační* by bylo přiměřené, aby „bohatí a mocní“ dávali svou subjektivitu především „chudým“. „Bohatí a mocní“ mohou chudým nabídnout právě své zkušenosti s bytím subjektem – přebírání odpovědnosti za druhé, sebe a vztah ke stvoření.

Závěr

Z hlediska *sociální pastorační*, resp. jejího pojetí u Steinkampa, je zřejmé, že pastorační bohatých může spočívat v jejich zapojení do opce pro chudé, která by měla být vlastní celé církvi. Toto zapojení pak spočívá v umožnění vzájemné inspirace „chudých“ a „bohatých a mocných“, kdy se „bohatí a mocní“ mohou učit od „chudých“ žít prostším způsobem života, kdy se tak chudí stávají svědky Ježíše Krista jako pravého filosofa a pravého pastýře. Zároveň se mohou také „chudí“ učit od „bohatých a mocných“, co to znamená, být v životě subjektem. To přirozeně platí především v našem kontextu, ve kterém se „chudí“ často rádi vzdávají své odpovědnosti ve prospěch někoho, od koho očekávají, že se o ně postará. Současný společenský vývoj v Evropě však vzbuzuje pochybnosti, zda je takové očekávání reálné a zda kdy skutečně reálné vůbec bylo.

Bohatí a mocní jako subjekty sociální pastorační

Abstrakt Příspěvek vychází z koncepce sociální pastorační Hermanna Steinkampa, která jednak umožňuje, vnímat bohaté a mocné jako inspiraci pro pastorační, jednak dává i návod, jak k pastorační bohatých a mocných přistupovat.

Klíčová slova pastorační, bohatství, moc, sociální pastorační, evangelizace, obraz Boha

The Rich and Powerful as Subjects of Social Pastoral Care

Michal Opatrný

A priest I know who works in a prestigious Bratislava suburb once told me of his first experiences in the parish. The people who live there are rich, not just by contemporary Slovak standards. They are also people who have a certain amount of power at their disposal, conferred on them by their property or profession. When they first met they told my acquaintance that they don't want him to tell them what to do – it is their parish and they want to accomplish what they deem good and useful for the parish life. I believe this situation encapsulates who the “rich and powerful” of today are. At least from the pastoral point of view I see this recorded experience as their very important characteristic.

In this paper I will therefore first describe a specific method of pastoral work called *social pastoral care*, which will allow me then to show why and how this characteristic of the “rich and powerful” is important from the pastoral point of view.

Social pastoral care

Hermann Steinkamp called his variation of a Latin American application of the classical pastoral method *see-judge-act* “*social pastoral care*”.¹ Quite simply said, the goal of Steinkamp's *social pastoral care* is the establishment of a solidarizing community, e.g. a parish, a youth group, a self-help group or a group of workers in assisting professions.² The core of the method is Steinkamp's conviction that *pastoral care does not consist so much in “preaching salvation” as in a certain way of life and attitude to other people. Social pastoral care culminates when the rich learn from the poor, the healthy from the ill, those without a handicap from the handicapped, those who help from those who are being helped. In other words, social pastoral care is at its strongest when the assistant learns from his clients how to assist them.*³

Steinkamp's point of departure is the fact that Jesus Christ did not impose his doctrine on anyone and he did not court popularity with his offer of salvation – his offer was powerless, so much so that it eventually cost him his life.⁴ Despite its forcelessness it at the same time quite immediately touched on that which is unhealthy in human life and relationships. Jesus

1 I have described those applications and processes of taking over and modifying them in more detail in my paper concerning the working methods of police spiritual ministry. Here it must be noted that Steinkamp takes over the ideas of a certain medium current of theology of liberation, which underlines the preferential option for the poor and practical human acting, but at the same time does not admit violence and revolution as method of liberation. On the contrary, it highlights the spiritual dimension and significance of practical human acting, in a way similar to the way the constitution *Gaudium et spes* speaks of human activity in article 34; cf. Michal OPATRŇÝ, “Pracovní metody duchovní služby,” in *Východiska a perspektivy duchovní služby u policie*, ed. Michal OPATRŇÝ – Jaroslav KOZÁK – Jiří LAŇKA – Roman MÍČKA, České Budějovice: TF JU, 2012, pp. 105-126.

2 Cf. Herman STEINKAMP, *Sozialpastoral*, Freiburg i.Br.: Lambertus, 1991, pp. 85-145. Steinkamp's last major contribution to *social pastoral care* was his book *Diakonie statt Pastoral: Ein überfälliger Perspektivenwechsel*, Münster: Lit, 2012, 342 p., which follows up on his previous work and takes over whole passages from his older publications. I have therefore decided to refer to his older work, where *social pastoral care* is described in more detail than in this last summarizing publication.

3 Cf. *ibid.*, pp. 121, 144ff.

4 Cf. *ibid.*, pp. 127-128.

did not offer consolation by afterlife, his words and deeds concerned the present, the lives of those he spoke to.⁵ Steinkamp therefore believes that creating and sustaining a discontinuance between service rendered to humans in need and preaching God's word or worship is a fatal error of Western Christianity, i.e., not only of the Roman Catholic Church but also of the Lutheran and Calvinist tradition, because the teaching of Jesus Christ cannot be just preached by means of words, it must first and foremost be practically achieved by acting – even without words.⁶ Thus according to Steinkamp pastoral care is in fact any acting to the benefit of another human. According to him Christians err deeply and direct their pastoral work outside reality by separating words from acts, because Jesus' word were always interconnected with his concrete acts or the concrete human lives of those he met.⁷

Steinkamp justifies his view with an interpretation of the parable of the merciful Samaritan (*Lk* 10:25-37). When the "expert on religion" – as Steinkamp calls the scribe – asks Jesus what he should do to attain eternal life, Jesus does not present an elaborate theological definition of salvation to him – he tells him a parable in response. Even before he begins he challenges the scribe to answer himself according to what the Law says (*Lk* 10:26). In response to his precise theological definition of what he should do to be saved – love God and love his neighbour as himself (*Lk* 10:27) – Jesus tells him quite simply that he should do what he has just said (*Lk* 10:28). According to Steinkamp the story of the Samaritan merely serves to illustrate this concise answer of Jesus which, on Steinkamp's view, conceals the essence of the story of the merciful Samaritan: "Words and theory of salvation without corresponding acting are of absolutely no value! Only trustworthy healing (*heilende* in German, author's note) practice is a "place" where salvation (*Heil* in German, author's note) can be experienced."⁸ Exactly according to the parable, at the end of which Jesus asks the opposite of what the scribe asked at the beginning. The parable began with the scribe's question "Who is my neighbour?" (*Lk* 10:29), but at the end there is a different question: "Who was neighbour to the one who was captured by brigands?" (*Lk* 10:36). According to Steinkamp this means that the one who helps is at the same time the one who is being favoured – the one who helps has become neighbour to the one who has been helped. A situation in which a human being can help someone is thus a moment in which she experiences salvation. Therefore, according to Steinkamp, the parable of the merciful Samaritan is in fact not concerned with the obligation to help the one in need. It is not even a well-masked formulation of the religious precept of love for one's neighbour. That would be a gross misunderstanding of the story, as it would again be concerned with what a human being has achieved by her own powers, by her own effort.⁹ On this interpretation the parable of the merciful Samaritan wants to say first and foremost that each situation in which one can help another human being is an experience of salvation for the one who helps, because she experiences such relationship to the other as God has to humans. That is why any such act of help is true pastoral care.

According to Steinkamp, Jesus' promise of eternal life without suffering and death which one receives after earthly suffering and death would be absolutely untrustworthy if one could not somehow experience what this eternal life consists in already now.¹⁰ One can therefore only experience salvation when one can achieve healthy balance in his relationships to other people and himself. But no human can do that by his own powers, so the precious moments when that

5 Cf. *ibid.*, p. 126.

6 Cf. *ibid.*, p. 130.

7 Cf. *ibid.*, p. 122.

8 *Ibid.*, p. 130.

9 Cf. *ibid.*, p. 131.

10 Cf. *ibid.*, pp. 122-126.

happens are in fact a gift of God, who thus makes himself known to humans in their human relationships.

According to Steinkamp's *social pastoral care* we can thus say that the only significant acting of a pastoral worker in pastoral practice is one that enables the people around her to experience salvation.

The "rich and powerful" as subjects of pastoral care

With respect to what has been said thus far one may ask how, and whether at all, the method of *social pastoral care* which, being inspired by theology of liberation, appears to be principally focused on the "poor" (in a broad sense of the word) can concern pastoral care of the "rich and powerful". If *social pastoral care* were really a method principally aimed at the "poor", such question would be due. But the issue of the "poor" is merely the context out of which the question arises. In fact, the key concept of liberation theology, which is *structural evil*, or social evil, structural sin or social sin, implies that all members of society are affected by the evil which has become its structure. That is why every member of society can under certain circumstances experience salvation in overcoming structural evil by means of solidarity. Similarly, another key concept of liberation theology, which is *preferential option for the poor*, in no way excludes the rich from pastoral care. Quite on the contrary. The preferential option for the poor is a decision of the Latin American local churches to be churches for the poor in their countries, i.e., it ought to concern first and foremost the middle-class and rich strata of the church. Precisely those Christians who are not "poor" are to become Christians for the "poor".

Thanks to the *phenomenology of work* of Jozef Tischner we can add that almost every profession of its essence provides a fairly broad space for experiencing salvation, since the fruits of its work are usually enjoyed by someone else.¹¹ Thus in my view Steinkamp's *social pastoral care* to a great extent transcends the environment of the assisting professions and assisting, since its scope is in fact much broader and it could be interpreted as a certain kind of spirituality.

Within his conception of social pastoral care Steinkamp clarifies this by means of a fairly interesting example which concerns precisely the "world of work". In developed countries there is currently prevalent a deformed attitude to work, when human beings are defined by whether they have work and how prestigious or lucrative this work is. The impact of this specific form of structural evil manifests itself in the personal suffering and family tragedies caused in these "developed" countries by unemployment. Who does not have work is of lesser value. According to Steinkamp, another form of the impact of this structural evil is workaholicism. Addiction to work is on his view a result of the same deformed attitude to work – I will only become a good, useful, loveable and self-loveable human being if I work yet a little bit more, achieve an even more prestigious position and an even better salary. Therefore, according to Steinkamp, the unemployed and workaholics should cooperate in solving their problems – they should work together in self-help groups, as they are affected by one and the same problem. Churches and parishes should provide space for such cooperation. Steinkamp urges that Christians devote attention to this, because the moments when these people affected by the same problem can help each other in solidarity are the moments when they can experience salvation. And that is why it is pastoral care.¹²

11 Cf. Jozef TISCHNER, *Ethics of solidarity*, München: Opus bonum, 1985, pp. 15-17.

12 Cf. STEINKAMP, *Sozialpastoral*, pp. 89-103.

The “rich and powerful” fit well in this example of Steinkamp’s, among other things because they are the ones most commonly affected by the problem of workaholism. This very example therefore implies that Steinkamp’s conception of *social pastoral care* is indeed a very suitable method for pastoral care of the “rich and powerful”. The question concerning pastoral care of the “rich and powerful” that practical theology should answer therefore is what connects these people with other people, especially the “poor” ones, since the preferential option for the poor is fundamental in social pastoral care, one can only abstract from it in a few exceptional cases.¹³ But the answer definitely cannot be an admonition to a transfer of money from the rich to the poor. Thereby the existential dimension of social pastoral care would be lost, since there would be no actual relationship. By means of depersonalized money no relationship would be forged. It would therefore perhaps be better to pose the question differently – as one dual question: What can the “poor” offer to the “rich and powerful”? And what can the “rich and powerful” offer to the poor?

What the “poor” can offer to the “rich and powerful”

In search for the potential of the “poor” enabling them to offer something to others it is obvious that the “poor” can live differently than especially and precisely the “rich and powerful”. They know the art of living life in a way that the “rich and powerful” frequently cannot even imagine. The “poor” can usually get by on a very different monthly budget than the rich and powerful. They can do without products and services that the “rich and powerful” cannot imagine their life without – they cannot imagine surviving without them at all.¹⁴ From the pastoral point of view we must therefore ask whether and how such learning of the rich from the poor, of the successful from the unsuccessful can become part of pastoral care.

I believe that here it is worthwhile to recall the experience of ancient Christians who – as Benedict XVI recalled in his second encyclical *Spe salvi* – represented Christ as philosopher, which was intended to express that Jesus Christ is the teacher of life:

Rather, the philosopher was someone who knew how to teach the essential art: the art of being authentically human – the art of living and dying. (...) Towards the end of the third century, on the sarcophagus of a child in Rome, we find for the first time, in the context of the resurrection of Lazarus, the figure of Christ as the true philosopher, holding the Gospel in one hand and the philosopher’s travelling staff in the other. With his staff, he conquers death; the Gospel brings the truth that itinerant philosophers had searched for in vain.¹⁵

Radical poverty to which Jesus exhorted his closest circle of disciples on sending them out to the world (*Mk* 6:8-11; *Mt* 10:5-15; *Lk* 9:2-5 and 10:2-12), and which he apparently practiced himself, suggests comparison with contemporary travelling philosophers of various convictions. But Jesus’ and his disciples’ reason for poverty is fundamentally different from theirs. The poverty

13 Steinkamp himself only abstracts from the option for the poor when he applies social pastoral care to marriage preparation counselling, although preparation for marriage perhaps rather serves to illustrate some aspects of social pastoral care; cf. Hermann STEINKAMP, “Leiten heißt Beziehung stiften. ‘Ja aber...’” *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 4/2003, pp. 339-347.

14 This situation has been vividly depicted in the third part of the Czech TV series *Innocent Lies* (2013) called *Second Breath*, directed by Petr Zahrádka, screenplay by Mirka Zlatníková. Jiří Langmajer created the main part of a crisis manager who sacked people for years until he was sacked himself. He is unable to find new work comparable in content and salary to the previous one. Despite that he tells his wife, his friends and acquaintances, and especially himself that nothing has happened and he will not have to change his life at all. He cannot imagine leaving his current way of living. He cannot live otherwise. It is only when he ends up in the street, has nothing left at all and his former accountant, whom he had sacked, assists him that he learns to live differently and eventually even returns to his family.

15 *Spe salvi* 6.

of Jesus and his disciples is intended to point to the new order of the Kingdom. It was not intended to express contempt for property or the world in general; it was to show that the order of the Kingdom arriving with Jesus is fundamentally different from the then as now reigning order of property, profit, wealth and abusing the people in one's surroundings.¹⁶ By his practical conduct, in which he resembled travelling philosophers, Jesus showed that with him a different way of life had come. Because he consequentially practiced it himself, he was model and teacher for others. That is why I believe that the conception of Christ as "philosopher – teacher of life" may be what pastoral care in which the "rich and powerful" learn from the "poor" should draw on.

This kind of pastoral care can just as well be inspired by another way of representing Christ used in Antiquity. It was the image of the shepherd, also mentioned in *Spe salvi* in connection with the image of Christ as philosopher.¹⁷ Later development of sacral and folk art practically reduced this motif to one topic – Christ as the shepherd searching for or carrying the lost sheep. But the Roman citizen saw the shepherd in yet another way:

As in the representation of the philosopher, so too through the figure of the shepherd the early Church could identify with existing models of Roman art. There the shepherd was generally an expression of the dream of a tranquil and simple life, for which the people, amid the confusion of the big cities, felt a certain longing.¹⁸

That is why I believe that, alongside the conception of Christ the Philosopher, the conception of Christ the Shepherd, model of simple life, can also contribute to pastoral care in which the "rich and powerful" learn from the "poor". But precisely not in the sense of a shepherd searching for and bringing back a lost sheep. Christ's already mentioned attitude to property, which he did not scorn, but by modesty rejected the "order" of property, profit, wealth and abusing others, converges with the conception of Christ the Shepherd in ancient Rome. Christ the Philosopher is thus the *teacher of life* and Christ the Shepherd is the *model of appropriate attitude to property, other people and oneself*. Dietrich Bonhoeffer concisely expressed it by the assertion that one must place Christ between oneself and property or even other people including the closest ones – and thereby attain an attitude to them modelled on Christ's.¹⁹ He does not scorn property but does not let himself be dominated by it, he does not abuse others but respects and supports them – and for that very reason his life is quiet and simple.

One must therefore ask how to use these images of Christ in pastoral care, especially in *social pastoral care* when the "rich and powerful" are to learn from the "poor". I would like to outline one possible approach here.

As far as relationship to other people is concerned, Christians are first and foremost called to witness to God – i.e., to testify by their life to the people they meet that God is much closer to those people than they think; closer, in fact, than the Christians themselves.²⁰ Christ needs witnesses even when he is understood primarily as teacher of life (philosopher) and model

16 Cf. Joachim GNILKA, *Wie das Christentum entstand: Jesus von Nazaret: Botschaft und Gesichte*, vol. 1, Herder: Freiburg i.Br. – Basel – Wien, 2004, pp. 175-177.

17 Cf. *Spe salvi* 6.

18 Ibid.

19 Cf. Dietrich BONHOEFFER, *Discipleship: Exposition of the Sermon on the Mount*, publisher, place and date of publishing not indicated, pp. 61-63.

20 This issue has been originally elaborated by Paul M. Zulehner using the term *mystagogic mission*, which is intended to express the fact that mission must consist especially in introducing people to the mystery (i.e., mystagogy) that God accompanies every human being from the very beginning of her life; cf. Paul M. ZULEHNER, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, Ostfildern: Schwabenverlag, 2004, p. 77.

of simple life (shepherd). He needs Christians who would testify to the world and especially to the “rich and powerful” that it is Jesus Christ from whom one can learn simple life. Christian witness is the very kernel of pastoral care, if we conceive it so that not only pastoral professions but Christians in general only assist in the relationship of God to humans, to which humans respond with the opposite relationship – their faith and corresponding life practice.²¹ What the “poor”, i.e., the really poor, unsuccessful and in various ways tried people can offer to the “rich and powerful” is precisely their witness that life can be lived in a simple way. Pastoral care should therefore work on enabling these people to such witness, which requires general openness of pastoral care to the world of the “poor”. The Czech situation in which we find only few of the “rich and powerful” among Christians and all the more of the “poor”, provides ample opportunity for this.

What the “rich and powerful” can offer to the poor

My acquaintance’s experience with pastoral work in a parish of the “rich and powerful” mentioned in the introduction can of course be interpreted as a manifestation of the pride of the “rich and powerful”. But pastoral care should not pronounce judgments, especially not prior judgments made on the basis of superficial experience and first impressions. In other words, one must ask whether there is something positive about this characteristic of the contemporary “rich and powerful”. For pastoral care should first and foremost be concerned with searching for the good and discovering its origin in God, as formulated by the “methodological” article of the pastoral constitution of Vatican Council II.²²

When seeking a general expression of the substance of pastoral work one can say that its goal is to empower both the individual Christian and the Christian community to become subjects of pastoral care themselves. One becomes subject when one assumes responsibility for one’s relationship to God, other people, oneself and the whole of creation. Vatican Council II expresses it with the following words:

For Sacred Scripture teaches that man was created “to the image of God,” is capable of knowing and loving his Creator, and was appointed by Him as master of all earthly creatures that he might subdue them and use them to God’s glory. (...) Hence man’s dignity demands that he act according to a knowing and free choice that is personally motivated and prompted from within, not under blind internal impulse nor by mere external pressure.²³

Human subjectivity therefore originates in God, who calls humans to become his image. And Jesus Christ is model and example of such becoming subject. At the same time he is also model for pastoral work, which on this conception *only and merely* assists in the enabling and empowering relationship of God to humans and at the same time assists the relationship of humans to God, which is a response to the Divine call to being subject. The response to the calling to become subject of pastoral care therefore cannot be a pure act of faith, but also a practice of relationships to other people, to oneself and to the whole of creation.

Of course, human imperfection and sinfulness negatively impacts the realization of being

21 Cf. Michal OPATRŇ, “Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis: Srovnání pohledů Jana Pavla II. a Benedikta XVI. na utrpení z pastoračního hlediska” [A comparison of John Paul II’s and Benedict XVI’s approach to suffering from the pastoral point of view], *Theologos* 1/2011, pp. 65-67.

22 Cf. *Gaudium et spes* 11.

23 Ibid., art. 12 and 17.

subject.²⁴ That is why it need not be immediately obvious whether a certain life practice manifests an effort to cooperate with God by assuming responsibility for one's relationships to God, others, oneself and creation, or whether it expresses human egoism and titanism (V. Boublík). But if the main goal of pastoral care is seeking the good in humans and their activity and discovering the origin of this good in God, then one must look at the practice of human life through this lens first. It is therefore necessary to ask and investigate whether the life practice of the "rich and powerful" is always merely a mixture of pride, egoism and titanism, or whether it can also be viewed as an effort to be subject. For it is intrinsic to humans that their life stories are rarely extremely evil or extremely good, but mostly a mixture of succumbing to evil and effort to seek the good.²⁵ Thus in the life practice of the "rich and powerful" we can also find many cases of striving to be subject.

From this point of view one can say that it is often the "rich and powerful" who can assume responsibility for their own life, not relying on others, the state, etc. It is precisely the "rich and powerful" who assume responsibility for others, whom they employ, direct their work, decide about their future life, etc. Similarly, it is the "rich and powerful" who form the external conditions of contemporary life, thereby assuming responsibility for the environment we live in and thus for creation. Finally, among the "rich and powerful" we can also find good examples of persons who have been able to assume responsibility for their relationship to God. I therefore believe that it is among others precisely the "rich and powerful" who have to a great extent mastered the art of being subject. In our circumstances we can often note that the "poor" like to give up their subjectivity in favour of the state, others, the church etc., in order to become objects of their care. They take a path which is in many respects simpler than the one taken by the "rich and powerful".

The "rich and powerful" can therefore quite generally contribute to the church by giving an example of what it means to be subject. Especially in the case of the "rich and powerful" the church and especially the pastoral profession can learn how to "do pastoral care" in such a fashion that it supports being subject. When pastoral work makes people unnaturally and unhealthily dependent on the pastoral professions and conceives the church not as a fellowship of Christians but as an institution, it suppresses their subjectivity – it is unfaithful to God's vocation for humans and it actually directly prevents human response to this vocation. That is why the church and pastoral work have become unacceptable for many. In this context one can even ask whether it might be precisely because pastoral work in practice tends to suppress human subjectivity rather than support it that we find so few "rich and powerful" among Christians.

But it is not only to the church that the "rich and powerful" can offer their subjectivity. In *social pastoral care* it would be appropriate for the "rich and powerful" to offer their subjectivity first of all to the "poor". This is precisely what the "rich and powerful" can offer the poor – their experience with being subject, assuming responsibility for others, oneself and one's relationship to creation.

Conclusion

From the point of view of Steinkamp's conception of *social pastoral care* it is obvious that

²⁴ Cf. *ibid.*, art. 13.

²⁵ Cf. *Spe salvi* 45-46.

pastoral care of the rich can consist in involving them in the preferential option for the poor which should be proper to the whole church. This involvement consists in enabling mutual inspiration of the “poor” and the “rich and powerful”, where the “rich and powerful” can learn to live a simpler life from the “poor”, whereby the poor witness to Jesus Christ as the true philosopher and true shepherd. At the same time the “poor” can learn from the “rich and powerful” what being subject in life means. This of course holds especially in our context, where the “poor” often like to give up their responsibility in favour of someone they expect to take care of them. However, the current social development in Europe raises the question whether such expectations are realistic and whether they in fact ever have been realistic at all.

The Rich and Powerful as Subjects of Social Pastoral Care

Abstract The paper derives from Hermann Steinkamp's conception of social pastoral care, which allows for perceiving the rich and powerful as inspiration for pastoral care and provides guidelines for pastoral approach to them.

Key words Pastoral care. Wealth. Power. Social pastoral care. Evangelization. Image of God

Zneužití tématu bohatství komunistickým režimem na příkladu časopisu Charita

Rudolf Svoboda

Na jaře roku 2013 se na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích konalo symposium s názvem *Pastorace bohatých – Východiska, impulzy, problémy a možnosti řešení reflektované z hlediska biblického, historického, etického, psychologického a pastorálně teologického*.¹ Toto setkání zcela jasně ukázalo, že témata bohatství, resp. bohatých a pastorace bohatých jsou pro současnou církev zejména v západním civilizačním okruhu velmi aktuální. Protože se jedná o témata v odborných diskusích zatím relativně málo frekventovaná, rozhodli se účastníci symposia předložit své poznatky širší veřejnosti v odborných studiích. Tato studie je jednou z nich.

Následující text je rozdělen do dvou částí. První část chce ve stručnosti a obecněji poukázat na některá metodologická omezení, se kterými se badatelé v rámci zkoumání témat bohatství, bohatých nebo pastorace bohatých z církevně-historického hlediska mohou setkat. Je to do značné míry dozvukem výše zmíněného symposia a zaměřuje se na ona východiska, impulzy, problémy a možnosti řešení. Otevírá tak prostor pro druhou část a obsahuje v sobě mimo jiné i implicitní vysvětlení názvu této studie. Ve své druhé části se studie zabývá velmi konkrétní problematikou zneužití tématu bohatství v komunistické propagandě, jejíž platformou se stal na počátku padesátých let časopis Charita.

Metodologické úvahy aneb jak uchopit složité církevně-historické téma v kontextu teologické diskuse

Uvažujeme-li o vztahu teologie a historie, dá se v současné době říci, že teologové obecně přijímají výsledky historického bádání a do značné míry z něho vycházejí. Historie, jejímž oborem je i církevní historie, má kromě jiného za úkol dodávat teologům věrohodné podklady a souvislosti pro jejich uvažování (samozřejmě tento vztah platí do jisté míry i obráceně).² S ohledem na čtenáře tohoto časopisu, jehož profil není povýtce církevně-historický, a také v důsledku diskusí na výše zmíněném symposiu vedených zejména s teology různých odborností, bych rád osvětlil, proč je téma *bohatých či bohatství v dějinách*, či dokonce *pastorace bohatých v dějinách*, problematičtější pojmut přehledovým způsobem ve smyslu „od-do“, a nabídl uchopení méně diskutabilní – o němž ostatně vypovídá již samotný název této studie.³ Z obecnějšího pohledu je možné říci, že chce-li badatel více proniknout do témat vinoucích

1 Toto symposium se konalo na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích 18. dubna 2013.

2 O místě církevních dějin v rámci historie a teologie, o jejich úkolech a metodách jsem již hovořil obecněji i konkrétněji v několika studiích. Viz Rudolf SVOBODA, *Osvícenství, teologie a církevní historie*, in: Cornova, Revue České společnosti pro výzkum 18. století a Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, roč. 1, č. 1/2011, s. 11-26; Rudolf SVOBODA, *Boublíkova teologie dějin spásy. Myšlenky česko-římského teologa jako inspirace pro církevní historii*, in: Kateřina BRICHČÍNOVÁ, Karel SKALICKÝ, František ŠTĚCH, Tomáš VEBER (eds.), *Teologie v utváření s pluralitou náboženství. Přínos Vladimíra Boublíka v přístupech a hodnoceních jeho žáků*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 69-76; Rudolf SVOBODA, *Theology and the Church History: Selected Questions towards their Mutual Relationship*, in: *Obnova činnosti košického kňazského seminára po roku 1989. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie Košice 6. októbra 2009*, Prešov: Teologická fakulta KU v Ružomberoku - Vydavateľstvo Michala Vaška, 2009, s. 58-60

3 Právě na výše zmíněném symposiu jsem totiž byl konfrontován s očekáváním, že přednesu stručné a jasné stanovisko o tom, „jak to v dějinách bylo“.

se napříč dějinami křesťanství, nemůže mít za to, že když si vybere pohledy na tu kterou problematiku nejprve z biblických textů, pak z významných děl autorů raného křesťanství, z děl velkých učenců středověku, z výroků koncilů či papežů až do současnosti, bude tím dostatečně postižená historická část teologické problematiky. Chronologicky řadit jednotlivé nalezené „výroky“ či „údaje“ bez hlubšího historického kontextu dává smysl např. v Denzingerovi, pokud sledujeme výroky učitelského úřadu církve.⁴ Avšak pokud bychom chtěli takto pojednat o některém z historických témat – kterým například *pastorace bohatých v dějinách církve* zcela jistě je (čímž neříkám, že to není i téma teologické) – dostali bychom zúžený pohled na problematiku, který by k hlubšímu poznání tématu přinesl velmi málo. Jinak řečeno takové přehledové studii by chybělo vědomí toho, jak hluboké odlišnosti existují v obdobích, staletích, místech, naukách a generacích lidí. Odlišnosti někdy tak hluboké, nesrovnatelné a vzájemně nesnadno propojitelné, že pokoušel-li by se někdo jednotlivé pohledy různých epoch či lidí spojit do jasné a přehledné linie, mohlo by dojít (a dochází) k pověstnému „míchání jablek s hruškami“. Ačkoli by se mohlo zdát, že společný jmenovatel daný teologickým tématem zcela dostačuje, existuje zásadní riziko vytváření takových dějin, které nikdy nebyly. Tím neříkám, že by se dějiny měly stát pouze doménou historiků, kteří znají veškeré souvislosti – což vlastně ani není možné –, ale upozorňuji na fakt, že historie má jako každá vědecká disciplína svá pravidla, postupy a metody, které je třeba dodržovat a respektovat.

Další neopominutelnou záležitostí je fakt, že historik musí ve svých zkoumáních vycházet nejen z primární a sekundární literatury, ale především z pramenů, které pečlivě a kriticky interpretuje – mimo jiné díky širokým znalostem té které doby, popřípadě autora, kontextu vzniku díla, atp. Podobně kriticky interpretovat je nutné i primární a sekundární literaturu. Dělat např. závěry z toho, co naleznu v sekundární literatuře, popřípadě „skládat“ právě z toho, co je uvedeno v sekundární literatuře, jakési přehledné tematické linie – a dokonce z nich i něco vyvozovat (sic!) – opět téměř zaručeně povede ke zkreslení zpracovávaného tématu.⁵

Kritik by nyní mohl namítnout, že přece dostatečně erudovaný člověk by s vědomím zmíněných odlišností přehledové téma táhnoucí se dějinami církve mohl zpracovat opravdu poctivě a do hloubky. Možná mohl, ale ukazuje se, že se to zatím podařilo spíše zcela výjimečně.⁶ Chtěl bych v této věci odkázat na diskuse, jež jsou v obci českých církevních historiků a teologů vedeny

4 Mám na mysli compendium Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Lateinisch – Deutsch. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1991.

5 Uvedu nyní jeden příklad nedávného ne zcela šťastného postupu z českého prostředí. Praktický teolog Jakub Doležel, působící na Cyrilometodějské teologické fakultě, nedávno obhájil disertační práci *Teoretické ukotvení církevní sociální práce na pozadí obecných a českých charitativních dějin až po encykliku Deus caritas est*, jejíž část dokonce nedávno vyšla tiskem. Viz Jakub DOLEŽEL, *Teoretické ukotvení církevní sociální práce na pozadí obecných a českých charitativních dějin až po encykliku Deus caritas est*, disertační práce, Cyrilometodějská teologická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc, 2011, vedoucí práce Heinrich Pompey; dále viz Jakub DOLEŽEL, *Církevní sociální práce na pozadí encykliky Deus caritas est*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2012, 152 s.

Ve druhé kapitole své disertační práce Doležel sepsal přehled historické tradice charitativní praxe církve s důrazem na domácí tradici. Viz kap. 2 s názvem *Historická tradice charitativní praxe církve v naší zemi* na s. 54–203. Podkapitoly mají název *Církevní sociální práce jako téma historického bádání*, *Stručný nárys obecných dějin církevní sociální práce* a *Klíčové momenty církevní sociální práce v naší zemi*. Ačkoli jeho téma není shodné s tématy *bohatství a bohatých v dějinách církve*, jsou si obsahově poměrně blízko – z Doleželova textu lze bez potíží vybrat jakési hlavní body toho, jak se církev ve své tradici a v dílech svých významných osobností dívala na bohaté a bohatství v běhu času, tj. od období starověku prakticky po současnost. Nejde mi o kritiku tohoto autora, zvláště když těžiště jeho práce přece jen bylo někde jinde, ale právě na jeho snaze o dějinný přehled – který je vytvořený pouze na základě primární a především sekundární literatury – je možné ilustrovat, že nehistorik by se měl mít na pozoru před tím, aby se nepouštěl do neznámých vod.

Avšak Doležel nezůstal pouze u zmíněného dějinného přehledu, protože se v dílčích souhrnech v rámci podkapitol 2.1, 2.2 a 2.3 i v celkovém shrnutí celé druhé kapitoly (s. 199–203) pokouší o nalézání jakýchkoli „modelů charitativní práce“. Viz Jakub DOLEŽEL, *Teoretické ukotvení církevní sociální práce*.

Dovoluji si tvrdit, že bez řádně provedeného historického výzkumu nemají Doleželovy vývoody valnou hodnotu.

Avšak abych právě Doleželovi nekrivdil, musím zmínit, že v jiné své publikaci si je svých omezení při bádání vědom, jak například ukázal ve studii Jakub DOLEŽEL, *Církevní sociální práce jako téma historického bádání*, in: *Spravedlnost a služba IV*, ed. Dita PALAŠČÁKOVÁ, Olomouc: CARITAS-VOŠ sociální Olomouc, 2010, s. 63–76, ve které zprostředkoval vědecké obci pohled na církevní charitativní práci v knize Willibalda Ladenbauera. Viz Willibald LADENBAUER, *Das sociale Wirken der katholischen Kirche in der Diöcese Budweis*, Wien, 1899.

6 Ve 20. století například reprezentantu francouzské školy Annales Fernandu Braudelovi pomoci koncepce „longue durée“.

již několik let a navazují na podobné debaty v zahraničí. Jako výstupy těchto diskusí jsou veřejnosti dostupné především publikace *Ekumenické církevní dějepiscectví* (2003)⁷ a *Eseje o povaze církevních dějin* (2012).⁸ Do obou přispěli kromě dalších odborníků např. historici Jiří Hanuš a František X. Halas nebo teologové Pavel Ambros a Jaroslav Vokoun. Celkově se dá říci, že obě knihy ukazují zcela jednoznačně, že pokoušet se dělat obecné přehledy v církevních dějinách nemá smysl. Jinak řečeno: zcela komplexní a vyčerpávající církevní dějiny prostě „udělat“ není možné, protože dříve či později narazí autor na takové komplikace, které nedokáže sám překonat. Ty jsou dány nejen samotnou již výše zmíněnou složitostí poznání jednotlivých epoch, ale třeba i tím, že existují různé historické školy nebo pojetí dějin dané např. (ne)příslušností autora k té které konfesi. Analogicky všechna tato tvrzení platí i pro nyní řešené problematiky *bohatství, bohatých* nebo ještě užší problematiku *pastorace bohatých*.

Domnívám se, že kdybychom s našimi tématy oslovili např. deset církevních historiků, každý přijde s jiným zpracováním. To bude dáno nejen odlišným vnímáním některých období dějin církve i konkrétních církevně-historických či dějinně-teologických témat díky jejich možné (již zmíněné) různosti konfesního zaměření nebo jiného ideového zakotvení, ale také tím, že žádný z nich nemůže být specialistou na celé dva tisíce let dějin křesťanství. Samozřejmě, že by v nich měl mít každý církevní historik více než jen dobrý přehled, stejně tak v obecných dějinách, v dějinách teologie, v kulturních dějinách atd., ale obvykle se úžeji zaměřuje jen na jejich část – podobně jako lékař zná dobře lidské tělo a v základu i všechny medicínské obory, avšak k atestaci si vybírá konkrétní specializaci, ve které se pak po celou svou profesní kariéru zdokonaluje. Zcela jistě by se také ukázalo, že zpracování různých epoch bude velmi odlišné co do hloubky: někde již díky vysokému zájmu o danou dobu a dřívějším historickým a teologickým výzkumům bude na co navazovat, jinde bude badatel začínat prakticky od nuly. Každopádně se domnívám, že diskuse mezi církevními historiky, kteří by se našimi tématy zabývali, by měla předcházet další mezioborové diskusi nebo jít – pokud to bude třeba – souběžně s ní.

Jsou situace, kdy má smysl široké dějinné přehledy dělat i u tak speciálních témat jako jsou *bohatství a bohatí v dějinách církve* nebo *pastorace bohatých v dějinách*, např. ve výuce studentů zaměřených na křesťansky motivovanou sociální a charitativní práci nebo pro frekventanty kurzu praktické teologie. Na obecném přehledu je také možné zdařile naznačovat množství slepých uliček v badatelské práci – což vůbec není špatný způsob pro první seznámení se s tématem nebo pro příspěvek na sympoziu, kde jsou přítomní kolegové z jiných teologických nebo teologii příbuzných oborů či jiní posluchači, které by tematicky příliš úzce zaměřený příspěvek mohl nemile překvapit. Jinak řečeno: přestože pro hlubší pojednání celé problematiky tento způsob není vhodný, získat obecný vhled (nebo jej předat) bývá v některých situacích zapotřebí. Také proto chci čtenáře upozornit, že základní všeobecné informace ke zmíněným tématům je možné najít nejen v již zmiňované Doleželově práci,⁹ ale také v dílech převážně zahraničních autorů, jako např. Herberta Haslingera, Gottfrieda Hammanna nebo Markuse Lehnera.¹⁰ Z toho je zřejmé, že hledal-li by čtenář informace o *bohatství, bohatých* či

7 Jiří HANUŠ (ed.), *Ekumenické církevní dějepiscectví, Dějiny, analýzy, perspektivy*, Brno: CDK, 2003. Za přečtení stojí především úvodní studie Berndta Jasperta, na kterou posléze další autoři přímo či nepřímo reaguji.

8 Jiří HANUŠ (ed.), *Eseje o povaze církevních dějin*, Brno: CDK, 2012. Tato publikace je do jisté míry i zhodnocením toho, kam se diskuse posunula od vydání *Ekumenického církevního dějepiscectví*, tj. cca za deset let.

9 Právě Doležel předkládá aktuální bibliografii domácích a zahraničních autorů, kteří mají k našemu tématu velmi blízko. Viz Jakub DOLEŽEL, *Teoretické ukotvení církevní sociální práce*.

10 Herbert HASLINGER, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 2009; Gottfried HAMMANN, *Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von Antike bis zur Reformationszeit*, Göttingen, 2003; Markus LEHNER, *Caritas: Die Soziale Arbeit der Kirche*, Freiburg: Lambertus, 1997.

Dále je také zajímavé pro základní orientaci nahlédnout do děl těchto autorů: Herbert KRIMM (ed.), *Quellen zur Geschichte der Diakonie*. 3 Bd., Stuttgart, 1960-67 nebo Rosario MESSINA, *Dějiny charitativní činnosti*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

pastoraci bohatých v kontextu dějin církve, je tato problematika zpracována především v dílech autorů věnujících se dějinám pastore a také křesťanské sociální a charitativní práci. Témata jsou zpracovávána především tam, kde je pozornost věnována chudobě a chudým – jedná se o témata neoddelitelná a navzájem úzce propojená.

Z výše uvedených úvah je možné učinit závěr: Je lépe, když autor zpracuje – třebaže dílčím způsobem a z omezeného pohledu své odbornosti – méně rozsáhlé téma, které přesněji vymezí časově, geograficky atd., než aby se pokoušel vytvářet obecný přehled, který ze své podstaty nikdy nebude ani zcela obecný ani vyčerpávající. Věnovat se dílčí problematice má samozřejmě také svá pravidla a úskalí. Badatel si musí být vědom limitů daných vlastní osobou i samotným tématem, které hodlá zpracovat – a otevřeně na ně čtenáře upozornit. Takto zpracované téma pak může být vážněji míněným příspěvkem pro další diskuse. V tomto smyslu by měla být chápána i tato studie.

Zneužití tématu bohatství v časopise Charita

Katolická církev jako ideologický nepřítel KSČ

O tématu postupného přebírání moci komunisty v poválečném Československu toho již bylo napsáno relativně mnoho. Přesto se zatím nejedná o téma ani zdaleka vyčerpané co do obsahu i co do nutnosti neustálého připomínání – a to zejména příslušníkům nejmladší generace, kteří vnímají tuto dobu jako velmi vzdálenou a jen s obtížemi si dokáží představit, v jak složité situaci se ocitli ti, kteří svým náboženským nebo politickým směřováním stáli v cestě nastupující totalitě. Je nutné stále opakovat fakt, že komunisté se k moci dostávali postupně – od vyhraných voleb v roce 1946 přes únorový převrat 1948 až k následnému upevňování pozic v kdysi demokratickém státě, které bylo spojeno s čím dál tvrdší perzekucí protivníků.

Je známo, že KSČ považovala za jednoho ze svých úhlavních ideologických nepřátel katolickou církev, která byla zejména co do počtu nejvýznamnějším představitelem křesťanských společenství v tehdejší Československu. Není proto divu, že se zvláště po únoru 1948 katolická církev ocitla pod stále sílícím tlakem, jehož součástí byly přímé i nepřímé útoky státní moci. Jednalo se o součást zmíněného procesu upevňování pozic a dalšího přebírání moci. Velkou roli v něm hrál i boj o ovládnutí institucí patřících pod správu katolické církve. Právě jejich prostřednictvím chtěla státní moc získat na svou stranu některé katolíky. Jako ideální platforma se pro tento úmysl zdály být vybrané „katolické“ noviny, časopisy či jiné tiskoviny, které komunisti získali pod svoji kontrolu (když předtím vydávání těch skutečně katolických zakázali). Dílčí fakta o tom představili ve svých studiích například Karel Kaplan,¹¹ Václav Vaško,¹² editoři Jan Paulas s Jaroslavem Šebkem¹³ nebo Martin Weis.¹⁴

Časopis Charita v letech 1946-1951

Jedním takovým povoleným časopisem byla i *Charita*. Protože proměnám tohoto časopisu se již podrobně věnuje jiná současná studie,¹⁵ dovolím si představit již jen stručné shrnutí: *Charita* začala vycházet od roku 1946 nejprve jako dvoutýdeník s podtitulem *časopis pro sociální*

Uznávaná přehledová práce o bohatých v církvi nebo o pastore bohatých zatím není k dispozici.

11 Karel KAPLAN, *Stát a církev v Československu v letech 1948 – 1953*, Brno: Nakladatelství Doplněk, 1993.

12 Václav VAŠKO, *Neumlčená, Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce*, sv. 1, Praha: Zvon, 1990.

13 Jan PAULAS – Jaroslav ŠEBEK (ed.), *Katolické noviny 1949-1989, Katolický týdeník*, Praha: Katolický týdeník, 2009.

14 Martin WEIS, „Katolická církev ve světle Věstníku katolického duchovenstva,“ *Studia theologica* 13, č. 1 [43] (2011), s. 80-98.

15 Rudolf SVOBODA – Jan HENDRYCH, „Časopis Charita a jeho proměny v letech 1946-1951“, *Studia theologica* 15, č. 4 (2013), s. 35-46.

a zdravotní práci. Vydávána byla katolickou Charitou.¹⁶ V prvních dvou letech své existence se ideově i obsahově jednalo o katolický časopis, který svým čtenářům představoval sociální a charitativní aktivity katolické církve v poválečném Československu i v zahraničí. Ve vedení se nacházeli katolické církvi loajální duchovní.¹⁷ Když si po únorovém převratu dali komunisté za cíl pomocí sympatizantů z řad duchovních prorůst do církevních struktur a použít je ke svým účelům,¹⁸ došlo v tomto duchu již velmi brzy také k zásahům do vedení katolické Charity. V dubnu 1948 byla zavedena tzv. Národní správa v Ústředí svazu katolické Charity. Tato správa byla tvořena kněžskými spolupracovníky nového režimu: Josefem Františkem Fialou, Josefem Kloučkem a Josefem Plojharem. Na pokyn vedení KSČ toto nové vedení začalo vyvíjet snahy o dosazení vlastních lidí do jednotlivých institucí Charity. Následné ostré protesty biskupů proti omezování církevních práv na vykonávání charitní činnosti měly pouze omezený účinek.¹⁹ KSČ se sice nepodařilo dostat své lidi do čela všech církevních charitativních institucí v Československu, ale v samotném vedení Charity zůstali lidé novému režimu oddaní – Eduarda Oliva, Jan Mára a Josef František Fiala.²⁰

Změny ve vedení katolické Charity měly vliv také na stejnojmenný časopis, který byl – jak bylo výše řečeno – právě touto institucí vydáván. Přestože po obsahové stránce ještě v průběhu roku 1948 zůstal politicky neutrální, resp. držel se převážně témat, která odpovídala zaměření časopisu, tato svoboda netrvala dlouho: na počátku ledna 1949 bylo zastaveno vydávání veškerých římskokatolických časopisů kromě lokálního polského *W obranu prawdy* a úředních věstníků pro jednotlivé diecéze – *Acta curiae*, dále *Katolického týdeníku* a časopisu *Charita*.²¹ Ten měl vycházet nadále v třicetitisícovém nákladu jako týdeník²² a měl se věnovat sociální péči i náboženskému a církevnímu životu. Redakci měl vést Josef František Fiala.²³ Jinak řečeno se měl časopis *Charita* stát v rukou KSČ účinnou zbraní v již zmíněném boji o veřejné mínění katolíků.²⁴

Od této chvíle se na stránkách časopisu začalo objevovat velké množství proletářské a tzv. mírové problematiky, ve které byla zdůrazňována zejména role Sovětského svazu jako osvoboditele a garanta míru. Pisatelé článků si také dávali záležet na tom, aby ukazovali podobnost komunistických ideálů s Ježíšovým učením. Jak v průběhu roku 1949 docházelo ke změnám v církevní politice státu,²⁵ proměňoval se i obsah časopisu, který byl stále intenzivněji

16 Přesněji řečeno bylo vydavatelem Ústředí svazů katolické Charity v Praze. Viz tiráž historicky prvního čísla časopisu: *Charita, časopis pro sociální a zdravotní práci* (dále jen *Charita*) 1, č. 1 (1946). Srov. také VAŠKO, *Neumlčená*, sv. 1, Praha: Zvon, 1990, s. 189. Způsoby používání názvů *katolická Charita* nebo *Ústředí svazů katolické Charity* lze najít např. ve výše zmíněných studiích Václava Vaška, Karla Kaplana nebo Martina Weise. Protože se jedná již o způsob zavedený, v této studii se ho také přidřím.

17 Srov. SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, s. 36–37.

18 Kromě výše i níže zmiňovaných knih Václava Vaška a Karla Kaplana může čtenář využít pro prozkoumání této problematiky např. také studii slovenského historika z bratislavské univerzity Róberta Letze. Viz Róbert LETZ, „Postavenie Katolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1948–1989,“ in *Kříž pod rudou hvězdou*, ed. Martin WEIS, Rudolf SVOBODA, České Budějovice: Jih, 2009, s. 42–77, zde zejména s. 51–61.

19 Srov. Václav VAŠKO, *Neumlčená, Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce*, sv. 2, Praha: Zvon, 1990, s. 46–47; SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, s. 37–38.

20 Všichni tři se stali členy prorežimní státní „Katolické akce“, která byla založena v červnu 1949. O státní „Katolické akci“, jejích plánech i o reakci biskupů podrobně vypráví VAŠKO, *Neumlčená*, sv. 2, Praha: Zvon, 1990, s. 67–78. Krátké životopisy těchto tří mužů viz SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, s. 38–40.

21 O jak obrovský a zásadní zásah se jednalo, ilustruje skutečnost, že na počátku roku 1948 vycházelo na území Československé republiky 133 církevních a náboženských časopisů. Jejich činnost byla postupně omezována. Zmíněný zákaz byl pomyslnou tečkou za tímto procesem. Srov. Vojtěch NOVOTNÝ, *Teologie ve stínu. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*, Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, 2007, s. 97–98.

22 Rozhodnutí vydávat *Charitu* jako týdeník se nikdy nerealizovalo, v následujících letech vycházela jako měsíčník.

23 Viz Příloha 3 „Úprava církevního tisku na rok 1949“ v knize KAPLAN, *Stát a církev*, s. 288–289; NOVOTNÝ, *Teologie ve stínu*, s. 99.

O šíři českého a slovenského katolického tisku před rokem 1948 pojednává podrobněji Václav Vaško. Viz VAŠKO, *Neumlčená*, sv. 1, s. 188–192.

24 Tento zápas ukazuje Zápis ze schůze širšího představenstva ÚV KSČ z 25. dubna 1949. Srov. KAPLAN, *Stát a církev*, s. 351; SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, s. 38–41.

25 K důsledkům těchto změn patřila např. internace pražského arcibiskupa Josefa Berana v červnu 1949 – krátce nato se ocitli v internaci prakticky všichni diecézní biskupové, dále vydání tzv. církevních zákonů na podzim téhož roku, kterými byla církev podřízena přísně

využíván ke komunistické propagandě. Na přelomu let 1949 a 1950 došlo k posledním změnám ve vedení redakce, do jejíhož čela nastoupili kovaní komunisté – a obsah časopisu se proměnil ještě více. Zatímco do této doby v časopise přece jen převládaly církevně-charitativní otázky, pouze některé články byly spíše budovatelské než sociálně-křesťanské a komunistická propaganda existovala „mezi řádky“, nyní se časopis stal jednoznačně „hláskou troubou“ komunismu.²⁶ Tomu samozřejmě odpovídala církevně-politická realita v komunistickém Československu v těchto letech, která jsou právem považována za nejtvrďší.²⁷

V roce 1951 – tj. posledním roce svého vycházení – stál časopis zcela ve službě režimu: hlavními tématy se místo pomoci druhým stál mír ohrožovaný kapitalisty ze západu, články jsou plné obdivu k Sovětskému svazu, Stalinovi, KSČ a Gottwaldovi. Rozhodnutí o ukončení vydávání tohoto periodika je třeba chápat v kontextu zásahů státu proti katolické církvi v předešlých třech letech.²⁸ Samotná katolická Charita, která časopis vydávala, se jako instituce stala víceméně pouhou „odborovou organizací“ pro loajální představitele katolické církve. Zajišťovala např. rekreace duchovních, provozovala výroby a prodejny devocionálií. Pod hlavičkou katolické Charity se nalézala také místa internace nepohodlných duchovních.²⁹

Téma bohatství na stránkách časopisu a jeho zneužití

V předúnorových vydáních časopisu *Charita*, resp. do převzetí státní kontroly nad katolickou Charitou v dubnu 1948, se sice nikde o *bohatství* nebo *bohatých* explicitně nehovoří, avšak je patrné, že cílem redakce bylo ukázat posluchačům, co všechno se dělá pro potřebné, popřípadě jakým způsobem se ostatní zapojují do pomoci v těžkých poválečných časech – zcela jistě se záměrem inspirovat ty, kteří by mohli pomoci. Časopis vyzývá všechny lidi dobré vůle ke společné práci, resp. charitativní činnost chápe jako společný úkol všech – zejména věřících. Ani náznakem nestaví bohaté a chudé proti sobě. Naopak jsou prakticky v každém vydaném čísle zdůrazňovány příklady dobré praxe těch, kteří pomohli, a také těch, kteří jsou za tuto pomoc vděční. Dalo by se říci, že jako „bohatý“ není chápán pouze ten, kdo má peníze, ale i ten, kdo věnuje svoje schopnosti a svůj čas dobrému dílu. Zcela jistě lze v tomto smyslu chápat časopis i jako specifickou (plat)formu *pastorace bohatých*, tj. těch, kteří pomáhají lidem, kteří v životě neměli tolik štěstí.

Podobné to bylo i v druhé polovině roku 1948 a v roce 1949: téma *bohatství* se prakticky nevyskytuje, časopis se zabýval tématy a měnil se způsobem, který jsem zmínil výše – tj. *Charita* přestávala sloužit svému původnímu účelu a stávala se hláskou troubou komunistické propagandy.

Teprve v roce 1950, tj. po radikálních změnách v redakci, se *bohatství* stalo na stránkách *Charity* jedním z velmi frekventovaných témat. V deseti číslech, které v tomto roce vyšly, se objevovalo vždy v úzkém spojení s náboženskou problematikou. Obecně se dá říci, že bohatství je ostře

kontrole státu. Současně se už chystalo masivní pronásledování, na konto brutality Státní bezpečnosti jsou připisováni první mrtví z řad duchovních. Vznikl také Státní úřad pro věci církevní a posty církevních tajemníků, kteří měli monitorovat všechny náboženské aktivity. O jejich vzniku hovoří Martin Weis ve studii: Martin WEIS, „Okres na Jihu. Sonda do práce okresních církevních tajemníků ve světle archivních dokumentů jihočeského regionu,“ *Studia theologica* 13, č. 3 [45] (2011), s. 89-91.

26 Velmi podobně v této době psaly také Katolické noviny. Viz. PAULAS – ŠEBEK, *Katolické noviny 1949-1989*, s. 10-39; SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, s. 31-42.

27 Právě v této době byly zahájeny monstrprocesy s vysokými církevními hodnostáři, byla výrazně omezena činnost všech mužských a ženských řeholí, kláštery byly zabráný a členové řeholí internováni. Uvězněno bylo velké množství kněží. Viz např. VAŠKO, *Neumlčená*, sv. 2, s. 109nn. Podobně se touto problematikou zabývá KAPLAN, *Stát a církev*, s. 111nn; SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, s. 42-43.

28 Vojtěch Novotný, který podrobně představil postup likvidace katolického tisku od roku 1948, došel v podobném kontextu k názoru, že cílem komunistů bylo nejprve vybraná periodika zneužít a následně zlikvidovat. Viz NOVOTNÝ, *Teologie ve stínu*, s. 101, v širším kontextu 97-101.

29 Viz Martin WEIS, „Nebezpečný svatý Jan Nepomuk Neumann,“ *Studia theologica* 12, č. 2 [40] (2010), s. 20-34, zde zejména pozn. 10; Edita MENDELOVÁ, „Perzekuce ženských řeholí v r. 1950,“ in *Stát a církev v roce 1950*, ed. Jiří HANUŠ, Jan STŘÍBRNÝ, Brno: CDK, 2000, s. 84-85; Jindřich Zdeněk CHAROUZ, „Internáční tábor Želiv,“ in: *Stát a církev v roce 1950*, ed. Jiří HANUŠ, Jan STŘÍBRNÝ, Brno: CDK, 2000, s. 68-83, zde zejména s. 73-78; VAŠKO, *Neumlčená*, sv. 2, s. 190-191; SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, s. 43-45.

kritizováno a stejně tak jeho nositelé – bohatí, kteří jsou ztotožňováni s kapitalismem, buržoazií, šlechtou a církevní hierarchií, jinak řečeno s nepřáteli komunismu.

Pisatelé článků, kteří jsou někdy anonymní nebo se podepisovali iniciálami, představují čtenářům téma *bohatství* jako teologický problém – argumentují nejčastěji biblickými texty, z nichž vyvozují jednoznačné morální odsudky. Postup argumentace je u všech článků velmi podobný: správné křesťanství je takové, ve kterém je na prvním místě chudý člověk – stejně jako u komunismu. Mezi řádky se tudíž dá číst, že pravý křesťan je komunista. Následně je odsouzena praxe bohatých, kteří jsou viděni jako špatní křesťané a zároveň jako nepřátelé komunismu.

Při argumentaci proti bohatství a bohatým jsou často využívány velké postavy křesťanství. V tomto směru je třeba zmínit zejména článek Josefa Vlastimila „Běda vám, bohatí“.³⁰ Autor v něm vykresluje obraz chudoby, hladu a nezaměstnanosti mnoha lidí ve světě západních velkoměst, kde si bohatí hledí jen svého majetku a chudí zaměstnanci se krčí v chatrčích bez pomoci. Tvrdí, že v těchto městech mnoho chudých umírá v bídě, zatímco jejich bohatší spoluobčané pořádají velkolepé hostiny ve velkých hotelech – zatímco americká armáda vraždí ženy a děti v Koreji. Poté předkládá řadu tvrzení pro to, aby ukázal, co si myslel o bohatství samotný Ježíš a zároveň dokazoval, že byl první socialista: jednoznačně řekl bohatému mládenci, že pokud chce být dokonalý, musí prodat svůj majetek a rozdat jej chudým; dále pravil, že těžko vejdou do Božího království ti, kdo hromadí peníze – a stejně tak ti, kteří spoléhají na svůj majetek. O chudobě kázal také v Kázání na hoře. Neustále prý naznačoval, že velký majetek je překážkou spasení: „*Tak musíme rozuměti jeho slovům, jimiž hřmí do duší boháčů: „Běda Vám, bohatí!“* (Lukáš 6,24). *Jako by chtěl říci: „Běda vám, kteří s lehkým srdcem se díváte na své dělníky, jež mají sotva na kus suchého chleba, snižujete jejich výdělky a sami hoďujete!“*“³¹ Autor zmiňuje, že Ježíš neodsuzoval poctivě nabytý majetek a dokonce se s některými zámožnými lidmi i stýkal, tj. neodsuzoval bohaté proto, že jsou bohatí, ale proto, že nepomáhali chudým. Právě lásku k bližnímu Kristus prohlásil za hlavní základnu svého království. Lásky k bližnímu má být motorem sociálního citění a působení podle evangelia. Jedině ta povede bohaté, aby spravedlivě odměňovali práci svého bližního. Jako další tvrzení je čtenáři předkládáno, že církev v minulosti přikázání Krista nectila a na lásku k bližním zapomínala – přestože přikázání lásky k druhému platí dodnes. Následuje „aktualizace“, která je již čistou propagandou: „*V děrách a boudách tlačí se na Západě nebo v koloniích nezaměstnaní ubožáci bez lékaře v hadrech, za kousek suchého chleba s přídavkem nadávek a opovržení, a bez ochrany a soucitu vrstev, kterým by drahocenné lidské životy měly býti více, než žoky naplněné dolary. Kořistníci mají však odvahu skrýti se za Kristovo evangelium jako za zástěnou. Jak dobře jest nám v naší republice! Není nezaměstnaných, ani hladových, není postav v hadrech. ... A komu máme za to děkovat? Jedině Bohu a našemu pracujícím lidu. Je to jeho zásluha a zásluha naší vlády, která se o pracující lid moudře stará. Radostně pracovat, radostně sklízet a radostně žít, jsou hesla naší doby. Zářným vzorem budiž nám všem Sovětský svaz.*“³² Podobně vypovídající je i závěr: „*Uvažovali jsme společně, co soudil Kristus o majetku. Poznali jsme, že Kristova nauka neodporuje v ničem dnešnímu sociálnímu zřízení. Naopak, podporuje ho.*“³³

Jiný autor, Pavel Martin, zase ukazuje Ježíše jako dělníka, stejně tak i apoštoly. Cituje Jakubovu epištolu, kde horlí proti bohatým hlavně jako proti těm, kteří zadržují dělníkům jejich zaslouženou mzdu.³⁴

30 Srov. Josef VLASTIMIL, „Běda vám, bohatí,“ *Charita* 5, č. 8 (1950), s. 5-6.

31 Tamtéž, s. 5.

32 Tamtéž, s. 5-6.

33 Tamtéž, s. 6.

34 Srov. Pavel MARTIN, „Práce je požehnáním,“ *Charita* 5, č. 4 (1950), s. 18.

Jinde zase při příležitosti adventu hovoří Josef Ambrož o poslání Ježíše Krista vysvobodit lidstvo z duševní a mravní bída: „Nádherné paláce, sochy, obrazy, knihy velkých básníků – to vše tvořilo toliko velkolepou kulisu pro drama vykořisťování člověka člověkem ... imponující postavy slavných básníků a filosofů tehdejší doby jsou toliko propagační nástroje politického a hospodářského útisku.“³⁵ Ježíš hlásal rovnost a svornost všech lidí a národů a bojoval za chudé, takže je naším vzorem.³⁶

V posledním vydání časopisu z roku 1950 se nachází jakoby tečka za celoročním přetřásáním tématu „Co si myslel o bohatství Ježíš“ článek „Svatá noc, tichá noc...“ s krásným obrázkem jesliček. Po barvitě slovním vyobrazení Ježíšova narození napsal anonymní autor toto: „Kdo byli ti, které Bůh vyznamenal a dal jim spatřiti Vykupitele? Chudí pastýři to byli! Opatrující tučná stáda bohatců, neměli za svou lopotu mnohdy ani tolik, aby své rodiny dostatečně nasýtili... Nám, nám narodil se... Pro budoucí křesťanský svět, tedy i nám a pro nás se narodil bojovník za prostá lidská práva a za spravedlivý řád. ON to byl, který jasně řekl: „Dříve projde velbloud uchem jehly, než jediný bohatec branou ráje...“³⁷

Jako bojovník proti bohatým je představován i Jan Křtitel.³⁸ Josef Vlastimil zase na jiném místě využívá postavu sv. Vojtěcha, který je ukázán jako někdo, kdo poznal „...chabost životních zásad stavěných na bohatství a moci z bohatství a titulů plynoucí.“³⁹ Přestože to byl biskup a šlechtic, stal se prý vzorným synem českého lidu: dovedl se žít prací svých rukou, nedal se zlákat nádhrou ani přízni dvora a zastával se lidu. Do úst mu autor dokonce vkládá výzvu: „Nevěřte licoměrným slibům kapitalistické společnosti, ale pojďte za mnou, za Vojtěchem, mojí cestou pravdy, cestou, která vedla k slovanskému východu.“⁴⁰

O bohatství se psalo také při zdůrazňování tzv. mírových aktivit. Horlení za mír bylo dáváno do souvislosti s těmi, kteří chtějí válku: nenasytnými a chamtivými kapitalisty.⁴¹ Ukrutnost bohatých je ukazována např. na „strašlivých“ poměrech v amerických porodnicích – ve srovnání s československými: americké porodnice z matek a jejich rodin jen vysávají peníze, nepostarají se o ženu v nouzi, protože na obyčejném člověku jim nezáleží, tj. postarají se jen o boháče. Naopak v Československu je vše zadarmo, cílem je zdraví matky a dítěte.⁴² Jinde je možné najít tvrzení, že bohatým – kapitalistům a buržoazii – nikdy nezáleželo na zdraví lidu, protože postarat se o potřebné by bylo drahé. Opět je dáván do popředí stát, který se o své chudé postará.⁴³

Tématika bohatství je zmiňována také v souvislosti s úvahami o duchovních: v článku „Křesťané a práce“ se objevují odpudivé obrazy líných kněží v kancelářích a řeholníků v kláštorech pořádajících hody a holdujících jen svým „objemným tělům“, kteří si v bohatství a bez práce žijí na úkor ostatních. Anonymní autor textu vyzývá duchovní, aby šli „na vinici Páně“, šli pracovat pro Boží království – klášterní život proto jednoznačně odmítá.⁴⁴ Když už jsou jinde např. chváleni Milosrdní bratři v Praze za to, že se po léta obětavě starali o nemocné a umírající, „...když na ně bohatci zapomínali a jimi opovrhovali“, stejně je jejich způsob péče viděn jako relikv

35 Josef AMBROŽ, „Advent a jeho poslání“, *Charita* 5, č. 9 (1950), s. 4-5.

36 Srov. tamtéž.

37 „Svatá noc, tichá noc...“, *Charita* 5, č. 10 (1950), s. 4-5.

38 Srov. M. Hc. „Osobnost svatého Jana Křtitele“, *Charita* 5, č. 6 (1950), s. 12.

39 Josef VLASTIMIL, „Cesta svatého Vojtěcha“, *Charita* 5, č. 4 (1950), s. 6-7.

40 Tamtéž, s. 7.

41 Srov. „Mír zárukou šťastné budoucnosti“, *Charita* 5, č. 5 (1950), s. 19. Článek byl napsán podle projevu J. Plojhara.

42 Srov. Anežka CHMELÍKOVÁ, U nich a u nás, *Charita* 5, č. 7 (1950), s. 15.

43 Srov. Karel MENŠÍK, „Lid má právo na zdraví“, *Charita* 5, č. 3 (1950), s. 16; Pavel MARTIN, „Nový pohled na nemocnici Milosrdných bratrů v Praze“, tamtéž, s. 19.

44 Srov. XY, „Křesťané a práce“, *Charita* 5, č. 6 (1950), s. 6.

minulosti, protože současný stát se stará mnohem lépe o kohokoli, kdo to potřebuje.⁴⁵ Alexandr Horák v článku „Římskokatoličtí kněží v boji za mír“ zdůrazňuje nejen nevyhnutelnost spolupráce duchovních s vládou na cestě k socialismu, ale hovoří o Božím záměru, který měl při Stvoření, a to „bonum commune“, obecné dobro. Na základě toho autor kritizuje ty, kteří si žijí na úkor ostatních a získávají majetek náhodou, lstí, lakomstvím, dědictvím nebo prvorozenstvím. Kritizuje také hierarchické uspořádání církve, které neodměňovalo chudé duchovní (řazené mezi dělníky!) podle jejich práce, narozdíl od současného stavu, kdy duchovní podle jejich zásluh odměňuje stát.⁴⁶ Eduard Oliva zase v článku „Potřebujeme kněze“ dává do přímé souvislosti život v bohatství a nízká kněžská povolání.⁴⁷

Zbývá ještě dodat, že v posledním roce svého vycházení se časopis tematicky posunul spíše ke zdůrazňování míru, k obdivu Sovětského svazu a k proklamování věrnosti KSČ. Náboženská problematika již měla marginální postavení, převládala zejména témata zdravotní a politická.⁴⁸ Kritika bohatství se již na stránkách časopisu prakticky neobjevovala.⁴⁹ Je to vcelku logické: skončila fáze, ve které se komunisté snažili získat na svou stranu některé věřící tím, že se pokoušeli ukazovat slučitelnost křesťanství s komunismem. Boj vedený proti církvi se již měl prakticky za vyhraný a bylo možné postupně přecházet k další fázi plánované likvidace.

Několik slov závěrem

Význam časopisu *Charita* je možné spatřovat v tom, že je konkrétním příkladem a svědectvím postupné likvidace církevních aktivit komunistickým režimem po únorovém převratu. Dílčím způsobem ukazuje postupné prorůstání komunistických sympatizantů do církevních struktur a jejich následné využití pro své účely. Platforma časopisu pomáhala po určitý čas komunistické propagandě. Jeho zánik byl logickým vyústěním ideologického boje mezi katolickou církví, respektive křesťanstvím, a KSČ, respektive komunismem.

Otázka zneužití tématu *bohatství* v časopise *Charita* je vlastně jedním velkým paradoxem, protože toto téma se řešilo v časopise, který měl od svého vzniku primárně za cíl věnovat se potřebným. Kněží ve službách komunistického režimu zde používali křesťanskou tematiku k tomu (někdy snad i ne zcela vědomě), aby pomohli vítězství KSČ nad katolickou církví – v tomto duchu byla zneužívána i témata *bohatství* a *bohatých*.

Smutné je to, že i ona propaganda byla z pohledu těch kolaborujících kněží, kteří časopis vedli a dalších, kteří byli autory článků, svého druhu „pastorací“, ačkoli doslova postavenou na hlavu. V jejich podání se ovšem jedná o pastorační tak zpolitizovanou, ideologicky zmanipulovanou, zjednodušující a černobíle pojatou, že nebýt tak závažného dějinného kontextu, mohly by být některé „výkřiky“ oněch kněží brány jako docela humorné. V jejich rukou se zásadní téma pomoci potřebným stalo v roce 1950 kritikou bohatých, a ti byli ztotožněni ponejvíce s ideologickými nepřáteli: s kapitalismem, buržoazií, církevní hierarchií, s USA. Především významné postavy křesťanských dějin – zejména samotný Ježíš – byly zneužity v boji Východu proti Západu, komunismu proti kapitalismu, chudých proti bohatým. Nástrojem

45 Srov. Pavel MARTIN, „Nový pohled na nemocnici Milosrdných bratří v Praze“, *Charita* 5, č. 3 (1950), s. 19-20, cit. s. 19.

46 Srov. Alexandr HORÁK, „Římskokatoličtí kněží v boji za mír“, *Charita* 5, č. 8 (1950), s. 9; v podobném duchu je také článek František TRIPSKÝ, „Rok církevních zákonů“, *Charita* 5, č. 10 (1950), s. 15.

47 Srov. Eduard OLIVA, „Potřebujeme kněze“, *Charita* 5, č. 8 (1950), s. 11-12.

48 Srov. SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, s. 43-45.

49 Náznaky je ještě možné spatřit v článku Eduard OLIVA, „Katolický kněz v čele hnutí obránců míru“, *Charita* 6, č. 1 (1951), s. 13-14, kde autor hovoří o nespravedlivém míru, který se snaží kapitalisté vnutit okolnímu světu; míru, který je postaven na tisících mrtvých a otrocích trpících pod tíhou kolonialismu.

politického boje se stala biblická argumentace, samozřejmě zcela vytržená z kontextu. Toto vše pisatelé textů konali s cílem přesvědčit čtenáře, že komunismus a křesťanství jdou ruku v ruce a zároveň ukázat, že bohatý Západ je protikřesťanský, tudíž protikomunistický a amorální.

Zneužití tématu bohatství komunistickým režimem na příkladu časopisu *Charita*

Abstrakt Studie nejprve ve své metodologické části přispívá k aktuální teologické diskusi k tématům bohatých, bohatství a pastorek bohatých. Ukazuje základní metodologická omezení, se kterými se badatelé v rámci zkoumání těchto témat mohou setkat. Zejména poukazuje na problematičnost přehledových pojetí v kontextu současných odborných diskusí v církevně-historické vědecké obci. Následně se studie zabývá problematikou zneužití tématu bohatství v komunistické propagandě, jejíž platformou se stal na počátku padesátých let časopis *Charita*, který vycházel v letech 1946-1951. Příspěvek ukazuje odvrácenou tvář uvažování o bohatých a bohatství: tj. zneužití tohoto tématu k politické propagandě. KSČ totiž vnímala katolickou církev jako svého ideologického nepřítele. Brzy po převzetí moci v Československu v únoru 1948 zakázala většinu katolických novin a časopisů. Ty, co byly nadále vydávány – mezi ně patřil právě časopis *Charita* – se dostaly pod kontrolu lidí spolupracujících s komunisty. Časopis byl zejména od roku 1949 využíván ke komunistické propagandě, protože v zájmu klidného přebírání a upevňování moci chtěli komunisté získat zejména obyčejné věřící na svoji stranu. Za pomoci kněží, kteří byli dosazeni do redakce, využívala biblickou argumentaci a významné postavy křesťanských dějin – včetně Ježíše – v ideologickém boji Východu proti Západu, komunismu proti kapitalismu – a také chudých proti bohatým. Právě tematika bohatství se v roce 1950 stala velmi ostrou zbraní ideologického boje.

Klíčová slova *Charita*, bohatství, komunismus, církev, propaganda

Abuse of the Topic of Wealth by the Communist Regime: The Case of the Journal *Charity*

Rudolf Svoboda

In spring 2013 a symposium called *Pastoral care of the rich – points of departure, incentives, problems and possible solutions reflected from the point of view of biblical studies, history, ethics, psychology and pastoral theology* took place at the Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice.¹ This encounter made manifest that the topics of *wealth, the rich and pastoral care of the rich* are of utmost importance for contemporary church, especially in the sphere of Western civilisation. Since these topics have so far received little attention in specialized discussions, the participants of the symposium have decided to place their results at the disposal of the wider public in scholarly papers. This paper is one of them.

The text is divided in two parts. The first part briefly and generally introduces some methodological limitations which researchers addressing the topics of *wealth, the rich and pastoral care of the rich* from the point of view of church history may encounter. It follows up on the above mentioned symposium and focuses on those *points of departure, incentives, problems and possible solutions*. It thus opens up space for the second part and contains among others an implicit explanation of the title of this paper. The second part of the paper deals with the very concrete issue of abuse of the topic of *wealth* in communist propaganda, of which in early 1950s the journal *Charity* became a vehicle.

Methodological reflections, or else How to present a complex church-historical topic in the context of theological discussion

When considering the relationship of theology and history, one can at present say that theologians in general accept the results of historical research and draw on it extensively. One of the tasks of history, which includes the field of church history, is to supply theologians with reliable resources and contexts for consideration (of course the relationship is to a certain extent reciprocal).² With respect to the readers of this journal, which is not exclusively church-historical in profile, and also as a result of the discussions at the above mentioned symposium conducted especially with theologians of various specializations, I would like to clarify why it is problematic to present an overview of the topic of *the rich or wealth in history* or even *pastoral care of the rich in history* in the sense of “from-till” and offer a less debatable form of presentation – as indicated by the title of this paper.³

1 This symposium took place at the Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice, on April 18, 2013.

2 I have discussed the place of church history within the framework of history and theology, its tasks and methods, generally as well as specifically, in several papers. See Rudolf SVOBODA, “Osvícenství, teologie a církevní historie”, in: Cornova, *Revue České společnosti pro výzkum 18. století a Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze*, vol. 1, no. 1/2011, pp. 11-26; Rudolf SVOBODA, “Boublíkova teologie dějin spásy. Myšlenky česko-římského teologa jako inspirace pro církevní historii”, in: Kateřina BRICHČÍNOVÁ, Karel SKALICKÝ, František ŠTĚCH, Tomáš VEBER (eds.), *Teologie v utkání s pluralitou náboženství. Přínos Vladimíra Boublíka v přístupech a hodnoceních jeho žáků*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, pp. 69-76; Rudolf SVOBODA, “Theology and the Church History: Selected Questions towards their Mutual Relationship”, in: *Obnova činnosti košického kňazského seminára po roku 1989. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie Košice 6. októbra 2009*, Prešov: Teologická fakulta KU v Ružomberoku - Vydavateľstvo Michala Vaška, 2009, pp. 58-60

3 At the above mentioned symposium I was confronted with the expectation that I will present a concise outline of “how it was in history”.

From a more general point of view one can say that if a researcher wants to tap the topics permeating the history of Christianity more deeply, she should not believe that by selecting views of the issue first from biblical texts, then from outstanding works of early Christian authors, from works of great mediaeval scholars, and from the enunciations of Councils and Popes up to the present the historical part of a theological issue will have been sufficiently covered. Placing the individual “enunciations” or “data” in chronological order without deeper historical context makes sense e.g. in Denzinger’s compilation, if we are following the pronouncements of the Magisterium.⁴ But if we wanted to deal in such fashion with a historical topic – which e.g. *pastoral care of the rich in church history* certainly is (whereby I am not saying that it is not a theological topic as well) – we would obtain a rather narrow view, contributing little to deeper investigation of the topic. In other words such an overview would fail to convey an awareness of how profound differences there are between periods, centuries, places, doctrines and human generations. Differences sometimes so deep, incommensurate and hardly inter-connectable that if one tried to link the individual views of various eras or persons in a clear, well-arranged line, one may (as often happens) mix the proverbial “apples and oranges”. Therefore though it may seem that the common denominator determined by the theological topic is perfectly sufficient, there is the fundamental risk of fabricating a history that never has been. Thereby I am not saying that history should be reserved to historians aware of all contexts and relationships (which is in fact impossible), merely reminding of the fact that history, as every other scholarly discipline, has certain rules, procedures and methods that must be observed and respected.

Another point that must not be overlooked is the fact that a historian’s research must be based not only on primary and secondary literature, but especially on historical sources, which she rigorously and critically expounds – among others thanks to broad knowledge of the time, author, context of origin, etc. It is also necessary to expound the primary and secondary literature in a similarly critical fashion. Drawing conclusions from what one finds in secondary literature, or “composing” some comprehensive thematic lines from what is to be found in secondary literature – and even deducing (sic!) something from them – again almost certainly leads to distortions of the topic.⁵

4 I mean the compendium Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Lateinisch – Deutsch. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1991.

5 I will now mention the example of a recent Czech, rather infelicitous procedure. The pastoral theologian Jakub Doležel of the Sts Cyril and Methodius Faculty of Theology has recently defended his doctoral thesis *Theoretical Foundations of Church Social Work on the Background of Universal and Czech History of Charitable Work up to the Encyclical Deus caritas est*, a part of which has even been published. See Jakub DOLEŽEL, *Teoretické ukotvení církevní sociální práce na pozadí obecných a českých charitních dějin až po encykliku Deus caritas est*, doctoral thesis, Cyrilometodějská teologická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc, 2011, supervisor Heinrich Pompey; further see Jakub DOLEŽEL, *Církevní sociální práce na pozadí encykliky Deus caritas est*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2012.

In the second chapter of his doctoral thesis Doležel compiled an overview of the historical tradition of charitable practice of the church with emphasis on the Czech tradition. See ch. 2 called *The Historical Tradition of Charitable Practice of the Church in Our Country*, pp. 54-203. The subchapters are called *Church social work as the topic of historical research, A brief outline of the universal history of church social work and Key moments of church social work in our country*. Although the topic is not identical with the topic of *wealth and the rich in church history*, it is fairly close in content – one can easily find in Doležel’s text the main points of how the church in its tradition and in works of its outstanding personalities viewed the rich and wealth in the course of time, i.e., since antiquity almost up to the present. It is not my intention to criticise the author, especially since the focus of his work was elsewhere, but his effort at a historical overview – contrived only on the basis of primary and especially secondary literature – illustrates that a non-historian should be careful not to set sail to unknown waters.

But Doležel did not confine himself to the historical overview, since in the partial summaries in subchapters 2.1, 2.2 and 2.3, as well as in the overall summary of chapter 2 (pp. 199-203) he attempts to identify “models of charitable work”. See Jakub DOLEŽEL, *Teoretické ukotvení církevní sociální práce*.

I permit myself to claim that without correctly conducted historical investigation Doležel’s conclusions have little value.

But in order not to do injustice to Doležel I must say that in another of his publications he manifests awareness of the limitations of his research, as he has shown e.g. in Jakub DOLEŽEL, “Církevní sociální práce jako téma historického bádání”, in: *Spravedlnost a služba IV*, ed. Dita PALAŠČÁKOVÁ, Olomouc: CARITAS-VOŠ sociální Olomouc, 2010, pp. 63-76, where he introduced the view of charitable work in Willibald Ladenbauer’s *Das soziale Wirken der katholischen Kirche in der Diözese Budweis* (Wien, 1899) to the academic public.

One might object that a person of sufficient erudition aware of the above mentioned differences may be capable of elaborating an overview of a topic extending through church history honourably and in depth. Perhaps so, but in fact this has so far been achieved in only a few rare cases.⁶ In this context I would like to refer to discussions which have been going on within the community of Czech church historians and theologians for already some years and follow up on similar debates abroad. The outcomes of these discussions are available to the public in the books *Ecumenical Church Historiography* (2003)⁷ and *Essays on the Nature of Church History* (2012).⁸ Both contain contributions by the historians Jiří Hanuš and František X. Halas, the theologians Pavel Ambros and Jaroslav Vokoun, among others. Overall one can say that the two books unambiguously show that attempting to contrive general overviews in church history is pointless. In other words: it is impossible to “make” a fully complex and exhaustive church history, because earlier or later the author will meet with difficulties that she will not be able to overcome herself. These result not only from the very complexity of knowing the individual epochs, but also from the fact that there are different historical schools or conceptions of history determined e.g. by the author’s confessional (non-)affiliation. Analogically all these claims hold for the present problem of *wealth, the rich* or the narrower issue of *pastoral care of the rich*.

I believe that if ten church historians were to address the present topics, each of them would come up with a different elaboration. That would be due not only to different perceptions of some periods of church history as well as specific church-historical or history-theological topics resulting (as already mentioned) from the possible differences in confessional orientation or other ideological grounding, but also to the fact that none of them can be an expert in all the two thousand years of Christian history. Of course, every church historian should be more than well-versed in it, as well as in general history, history of theology, history of culture, etc., but most are focused more narrowly on a specific part – just as a doctor knows well the whole human body and the foundations of all medical specializations, but for her degree she selects a particular specialization in which she then pursues perfection throughout her professional career. It would certainly turn out that the various epochs were covered in different depth: in some the researcher would be able to draw on previous results thanks to extensive interest in the period and prior historical and theological research, in others she will have to start practically from the scratch. In any case I believe that discussion of church historians dealing with the present topics should precede further interdisciplinary discussion or – if necessary – run parallel to it.

There are situations in which it is worthwhile to do broad historical overviews even for such special topics as *wealth and the rich in church history* or *pastoral care of the rich in history*, e.g. when instructing students of Christian social and charitable work or those attending a course of practical theology. A general overview may also allow one to successfully indicate the number of cul-de-sacs in research work – which is not a bad way to facilitate first acquaintance with the topic or to design one’s contribution at a symposium where there are colleagues from other theological or related fields or other listeners for whom a too narrowly focused contribution might not be welcome. In other words: although such method of addressing the issue is unsuitable for in-depth treatment, in some situations it is necessary to acquire (or impart) general insight. I would therefore like to remind the readers that they may find basic general information on the topics

6 In the 20th century e.g. by a representative of the French school Annales Fernand Braudelovis by means of the conception “longue durée”.

7 Jiří HANUŠ (ed.), *Ekumenické církevní dějepisectví, Dějiny, analýzy, perspektivy*, Brno: CDK, 2003. Worth reading is especially the introductory study by Berndt Jaspert to which the other authors then directly or indirectly respond.

8 Jiří HANUŠ (ed.), *Eseje o povaze církevních dějin*, Brno: CDK, 2012. The book to a certain extent evaluates the results of the discussion since the publishing of *Ekumenické církevní dějepisectví*, i.e., in about 10 years.

not only in the already mentioned Doležel's work,⁹ but also in the works of primarily foreign authors, e.g. Herbert Haslinger, Gottfried Hammann and Markus Lehner.¹⁰ It is therefore obvious that if the reader were to look for information on *wealth, the rich* or *pastoral care of the rich* in the context of church history, she should consult works of authors dealing with history of pastoral care, as well as Christian social and charitable work. The topics are treated especially in connection with discussion of poverty and the poor – the topics are inseparable and closely interconnected.

The above considerations allow us to draw a conclusion: It is better if the author addresses – though in a partial manner and from the limited point of view of her specialization – a less extensive topic, which she more precisely defines in terms of time, location, etc., then if she strives to contrive a general overview, which for fundamental reasons can never be fully general or exhaustive. Of course, addressing a partial issue also has its rules and pitfalls. The researcher must be aware of the limits determined by her own person as well as the very topic she intends to address – and openly acknowledge them to the reader. Such treatment of the topic may then become a serious contribution to further discussion. This is how the present study should be perceived.

Abuse of the topic of wealth in the journal *Charity*

The Catholic Church as an ideological enemy of the Communist Party

The gradual taking over of power by communists in post-war Czechoslovakia has already been covered quite extensively. Nonetheless, the topic has by far not been exhausted, whether as to content or as to the necessity of constant reminder – especially to members of the youngest generation who perceive the period as very distant and can hardly imagine the difficult situation of those whose religious or political orientation challenged the rising totalitarian regime. The fact that the communists took power gradually – beginning with the successful elections in 1946, through the February coup in 1948, to the subsequent strengthening of positions in the previously democratic state accompanied by ever more severe persecution of opponents – must incessantly be repeated.

It is well known that the Communist Party considered the Catholic Church, in number the most important representative of Christian communities in Czechoslovakia at the time, to be one of its main ideological enemies. It is therefore no wonder that especially after February 1948 the Catholic Church came under ever greater pressure, part of which were also direct and indirect attacks by state power, as part of the above mentioned process of strengthening positions and further taking over of power. A major role was played by the fight to gain control of institutions operated by the Catholic Church. By means of these the state power sought to win over some Catholics. An ideal vehicle of this intention appeared to be selected “Catholic” newspapers, journals and other press items, which the communists gained control of – having first banned publication of the truly Catholic ones. Partial facts related to this have

⁹ Doležel provides an up-to-date bibliography of Czech and foreign authors close to the topic. See Jakub DOLEŽEL, *Teoretické ukotvení církevní sociální práce*.

¹⁰ Herbert HASLINGER, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 2009; Gottfried HAMMANN, *Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von Antike bis zur Reformationszeit*, Göttingen, 2003; Markus LEHNER, *Caritas: Die Soziale Arbeit der Kirche*, Freiburg: Lambertus, 1997.

For basic orientation the following works are also of interest: Herbert KRIMM (ed.), *Quellen zur Geschichte der Diakonie*. 3 Bd., Stuttgart, 1960-67; Rosario MESSINA, *Dějiny charitativní činnosti*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

An acclaimed overview of the rich in the church or pastoral care of the rich is not yet available.

been presented in studies by Karel Kaplan,¹¹ Václav Vaško,¹² editors Jan Paulas and Jaroslav Šebek,¹³ and Martin Weis.¹⁴

The journal Charity in 1946 – 1951

One such authorized journal was *Charity*. Since the transformations of the journal are described in detail by another contemporary study,¹⁵ I will only present a brief summary: *Charity* was published since 1946, at first as a biweekly subtitled *journal for social and health work*. It was published by the Catholic Charity.¹⁶ In the first two years of its existence it was a Catholic journal in ideology and content, acquainting its readers with the social and charitable activities of the Catholic Church in post-war Czechoslovakia and abroad. It was directed by clergy loyal to the Catholic Church.¹⁷ When after the February coup the communists aimed to penetrate church structures with the help of sympathisers from among the clergy and use them to their ends,¹⁸ there very soon occurred interventions in the leadership of Catholic Charity. In April 1948 the so-called National Administration in the Central Committee of the Confederation of Catholic Charity was introduced. This administration consisted of clergy collaborating with the new regime: Josef František Fiala, Josef Klouček and Josef Plojhar. Following the instructions of the Communist Party this new leadership sought to appoint their own people to the institutions operated by Charity. The subsequent sharp protests of bishops against the restriction of church rights to engage in charitable activity had only limited effect:¹⁹ the Communist Party did not manage to get its people to the head of all church charitable institutions in Czechoslovakia, but in the leadership of Charity itself there remained people loyal to the new regime – Eduard Oliva, Jan Mára and Josef František Fiala.²⁰

Changes in the leadership of the Catholic Charity affected the journal of the same name, published – as said above – by this institution. Although in 1948 it retained political neutrality as far as content was concerned, i.e., it discussed topics corresponding to its profile, the freedom did not last long: at the beginning of January 1949 publishing all Roman Catholic journals was terminated except the local Polish *W obranu prawdy* and official bulletins of the individual dioceses – *Acta curiae*, the *Catholic Weekly* and the journal *Charity*.²¹ It was to be published in thirty thousand copies as a weekly²² devoted to social care as well as religious and church

11 Karel KAPLAN, *Stát a církev v Československu v letech 1948 – 1953*, Brno: Nakladatelství Doplněk, 1993.

12 Václav VAŠKO, *Neumlčená, Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce*, sv. 1, Praha: Zvon, 1990.

13 Jan PAULAS – Jaroslav ŠEBEK (ed.), *Katolické noviny 1949-1989, Katolický týdeník*, Praha: Katolický týdeník, 2009.

14 Martin WEIS, "Katolická církev ve světle Věstníku katolického duchovenstva", *Studia theologica* 13, no. 1 [43] (2011): 80-98.

15 Rudolf SVOBODA – Jan HENDRYCH, "Časopis Charita a jeho proměny v letech 1946-1951", *Studia theologica* 15, no. 4 (2013): 35-46.

16 More precisely it was published by the Central Committee of Confederations of Catholic Charity in Prague. See the masthead of the historically first issue of the journal: *Charita, časopis pro sociální a zdravotní práci* (further *Charita*) 1, no. 1 (1946). Cf. also VAŠKO, *Neumlčená*, vol. 1, Praha: Zvon, 1990, p. 189. Manners of using the name *Catholic Charity* or *Central Committee of Confederation of Catholic Charity* may be found e.g. in the above mentioned studies by Václav Vašek, Karel Kaplan and Martin Weis. Since the manner is already established, I will adhere to it in this paper.

17 Cf. SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, p. 36-37.

18 In order to investigate this topic the reader may – apart from the above and below mentioned books by Václav Vašek and Karel Kaplan – also make use of the study by the Slovak historian Róbert Letz of the University of Bratislava. See Róbert LETZ, "Postavenie Katolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1948-1989", in *Kříž pod rudou hvězdou*, ed. Martin WEIS, Rudolf SVOBODA, České Budějovice: Jih, 2009, pp. 42-77, esp. 51-61.

19 Cf. Václav VAŠKO, *Neumlčená, Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce*, vol. 2, Praha: Zvon, 1990, pp. 46-47; SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, pp. 37-38.

20 All three became members of the pro-regime state "Catholic Action", founded in June 1949. The state "Catholic Action", its plans as well as reaction of bishops is described in detail in VAŠKO, *Neumlčená*, vol. 2, Praha: Zvon, 1990, pp. 67-78. For short biographies of these three men see SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, pp. 38-40.

21 How massive and fundamental the impact was is illustrated by the fact that in early 1948 133 church and religious periodicals were being published in Czechoslovakia. Their activity was gradually constrained. The above mentioned ban concluded the process. Cf. Vojtěch NOVOTNÝ, *Teologie ve stínu. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*, Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, 2007, pp. 97-98.

22 The decision to publish *Charity* as a weekly was never carried through, in the following years it was published as a monthly.

life. The editor-in-chief was to be Josef František Fiala.²³ In other words the journal *Charity* was to become a powerful weapon of the Communist Party in the above mentioned fight for the loyalty of the Catholic public.²⁴

Since then the pages of the journal came to be covered with proletarian and so-called peace issues, highlighting the role of the Soviet Union as liberator and warrant of peace. The writers took pains to show the similarity between communist ideals and the teaching of Jesus. As changes in state church policy occurred in 1949,²⁵ the contents of the journal changed, it was being more intensively used for communist propaganda. At the turn of 1949 and 1950 last changes in the editorial board took place, it came under the leadership of determined communists – and the contents of the journal changed even more. While up to that time church and charitable topics were predominant in the journal, only some articles were more communist than social-Christian in content and communist propaganda was to be found “between lines”, now the journal became an unambiguous vehicle of communism.²⁶ This reflected the church-political reality in communist Czechoslovakia in those years, rightly considered the toughest.²⁷

In 1951 – i.e., in the last year of publication – the journal stood fully in service of the regime: the main topic was no longer assisting others but peace, endangered by Western capitalists, the articles are full of admiration for the Soviet Union, Stalin, the Communist Party and Gottwald. The decision to terminate its publication must be viewed in the context of state interventions against the Catholic Church in the previous three years.²⁸ The Catholic Charity which published the journal as an institution became more or less a mere “union organization” for loyal representatives of the Catholic Church. It provided for holidays of clergy and engaged in production and sale of devotional articles. Places of internment of bothersome clergy also existed under the label of Catholic Charity.²⁹

The topic of wealth in the journal and its abuse

In the pre-February issues of the journal *Charity*, and up until the state took control of Catholic Charity in April 1948, there is no explicit talk of *wealth* or *the rich*, but it is evident that the editors’ aim was to show readers what is being done for the needy and in what ways others are taking part in assisting them in the difficult post-war times – most certainly with an intention

23 See Appendix 3 “Adjustment of church publications for 1949” in KAPLAN, *Stát a církev*, pp. 288-289; NOVOTNÝ, *Teologie ve stínu*, p. 99. The breadth of Czech and Slovak Catholic publications before 1948 is described in detail by Václav Vaško. See VAŠKO, *Neumlčená*, vol. 1, pp. 188-192.

24 The struggle is revealed by the Minutes of the meeting of the wider directorate of the Central Committee of the Communist Party of Czechoslovakia on April 25 1949. Cf. KAPLAN, *Stát a církev*, p. 351; SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, pp. 38-41.

25 One of the results of these changes was the internment of the Prague archbishop Josef Beran in June 1949 – shortly afterwards almost all diocesan bishops were in internment, then the so-called church laws were passed in autumn of the same year, by which the church came under strict control of the state. At the same time massive persecution was being prepared, the brutality of State Security was eliciting first deaths among the clergy. The State Office for Church Matters was created, as well as positions of church secretaries who were to monitor all religious activity. Their origination is described by Martin Weis in the paper Martin WEIS, “Okres na Jihu. Sonda do práce okresních církevních tajemníků ve světle archivních dokumentů jihočeského regionu”, *Studia theologica* 13, no. 3 [45] (2011): 89-91.

26 The Catholic Newspaper wrote in a very similar fashion at the time. See PAULAS – ŠEBEK, *Katolické noviny 1949-1989*, pp. 10-39; SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, pp. 31-42.

27 At this very time the prosecutions of high church dignitaries were begun, the activity of all male and female religious orders was severely limited, cloisters and monasteries were confiscated and members interned. A large number of priests were also imprisoned. See e.g. VAŠKO, *Neumlčená*, vol. 2, pp. 109ff. The issue is discussed in detail in KAPLAN, *Stát a církev*, pp. 111ff; SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, pp. 42-43.

28 Vojtěch Novotný who has presented the procedure of the dissolution of Catholic press since 1948 in detail concludes in similar context that the communists’ goal was first to abuse selected periodicals and then dissolve them. See NOVOTNÝ, *Teologie ve stínu*, p. 101, in broader context pp. 97-101.

29 See Martin WEIS, “Nebezpečný svatý Jan Nepomuk Neumann”, *Studia theologica* 12, no. 2 [40] (2010): 20-34, esp. note 10; Edita MENDELOVÁ, “Perzekuce ženských řeholí v r. 1950”, in *Stát a církev v roce 1950*, ed. Jiří HANUŠ, Jan STRÍBRNÝ, Brno: CDK, 2000, pp. 84-85; Jindřich Zdeněk CHAROUZ, “Internční tábor Želiv”, in: *Stát a církev v roce 1950*, ed. Jiří HANUŠ, Jan STRÍBRNÝ, Brno: CDK, 2000, pp. 68-83, esp. pp. 73-78; VAŠKO, *Neumlčená*, vol. 2, pp. 190-191; SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, pp. 43-45.

to inspire those who could help. The journal calls on all people of good will to join in the effort, it views charitable work as the common task of all – especially the faithful. It in no way juxtaposes the rich and the poor. Quite on the contrary, almost all issues highlight the exemplary practice of those who have helped as well as those who are grateful for the help. One could say that “rich” is not only one who has money, but also one who devotes his abilities and time to a good cause. In this sense the journal can definitely be viewed as specific means of *pastoral care of the rich*, i.e., those who help people who have not been as lucky in life.

It was similar in the second half of 1948 and in 1949: the topic of *wealth* is virtually not present, the journal engaged in the topics and changed in the fashion described above – i.e., *Charity* was not serving its original purpose anymore and was becoming a vehicle of communist propaganda.

Only in 1950, i.e., after radical changes in the editorial board, did *wealth* become one of the most frequent topics in *Charity*. In the ten issues published in that year it always occurs in close connection with religious issues. In general one can say that wealth is sharply criticized, as well as its owners – the rich, who are identified with capitalism, bourgeoisie, aristocracy and church hierarchy, in other words with the enemies of communism.

The writers of articles, sometimes anonymous or signed with initials, present the topic of *wealth* to the readers as a theological problem – they most commonly support their arguments with biblical texts, from which they derive unambiguous moral condemnations. The reasoning proceeds in all articles in a very similar fashion: Christianity proper is one in which the poor man comes first – just as in communism. Between the lines one can therefore read that a true Christian is a communist. Then the practice of the rich, who are viewed as bad Christians and at the same time enemies of communism, is condemned.

When arguing against wealth and the rich great Christian personages are often used. Here the article by Josef Vlastimil “Woe to you who are rich” must be cited.³⁰ There the author paints a picture of the poverty, hunger and unemployment of many people in the world of Western cities, where the rich only take interest in their property and the poor employees cringe in shanties without help. He claims that in these cities many poor are dying in poverty, while their richer co-patriots are holding magnificent banquets in grand hotels – while the American army is murdering women and children in Korea. Then he presents a number of claims to show what Jesus himself thought of property and at the same time prove that Jesus was the first socialist: he unambiguously told the rich young man that if he wants to be perfect he must sell his property and give it to the poor; he further said that those who accumulate property will hardly enter God’s Kingdom – as well as those who rely on their property. He preached poverty in the Sermon on the Mount. He allegedly constantly indicated that much property hinders salvation: “That is how we must understand his words, roaring in the souls of the rich: “Woe to you who are rich!” (Luke 6:24). As if he were saying, “Woe to you who light-heartedly watch your workers who have hardly a piece of bread to eat, you reduce their incomes and feast yourselves!”³¹ The author mentions that Jesus did not condemn property honestly acquired, he even kept company with some well-to-do people – i.e., he did not condemn the rich because they were rich – but because they did not help the poor. Christ proclaimed love of one’s neighbour to be the main foundation of his Kingdom. Love of one’s neighbour is therefore to be the motor of social sensitivity and acting according to the Gospel. Only that will bring the rich to justly

30 Cf. Josef VLASTIMIL, “Běda vám, bohatí”, *Charita* 5, no. 8 (1950): 5-6.

31 Ibid., p. 5.

reward the work of their neighbours. Then comes the claim that the church in the past did not honour Christ's precepts and forgot about loving one's neighbour – although the precept of loving the other is still valid. Then comes an "update", which is already pure propaganda: *"In holes and huts there are crammed in the West or in the colonies unemployed wretches with no health care in rags, for a piece of bread accompanied by invectives and contempt, without protection and compassion of those to whom human lives should be of more value than sacks filled with dollars. But the exploiters dare to hide behind the Gospel of Christ as behind a screen. How good is life in our republic! There are no unemployed, no hungry, no ragged figures. ... And who are we to thank? Only God and our workers. It is their achievement and the achievement of our government, who takes wise care of them. Work joyfully, reap joyfully, live joyfully, those are the slogans of our times. Let the Soviet Union be illustrious exemplar to us all."*³² The conclusion is similarly telling: *"Together we have considered what Christ deemed of property. We have learnt that Christ's teaching in no way opposes the present social order. Quite on the contrary, it supports it."*³³

Another author, Pavel Martin, presents Jesus and the Apostles as workers. He quotes the Epistle of James exhorting against the rich – especially against those who withhold the deserved pay of workers.³⁴

Elsewhere on the occasion of Advent Josef Ambrož speaks of the mission of Jesus Christ to liberate humanity from spiritual and moral poverty: *"Magnificent palaces, statues, paintings, books by great poets – all that was merely a grandiose set decoration for the drama of exploitation of man by man ... the imposing figures of the famous poets and philosophers of the times were merely propagandistic instruments of political and economic oppression."*³⁵ Jesus preached the equality and unanimity of all persons and peoples and fought for the poor, and therefore is exemplar for us.³⁶

In the last issue of 1950 the discussion of "What Jesus thought of wealth", which had been going on throughout the year, culminates in the article "Holy night, silent night..." with a beautiful illustration of the manger. Having colourfully depicted Jesus' birth the anonymous author wrote: *"Who were those distinguished by God and allowed to see the Saviour? They were poor shepherds! Looking after the fat herds of the rich, they often did not even have enough to feed their families for their labour... Born for us, for us... For the future Christian world, and therefore also for us, a champion of simple human rights and just order was born. It was HE who so clearly said 'Sooner a camel will pass through a needle ear, than a single rich man through heaven's gate...'"*³⁷

John the Baptist was also presented as a campaigner against the rich.³⁸ Elsewhere Josef Vlastimil uses the figure of St Adalbert, shown as someone who has learnt the *"...weakness of life principles founded on wealth and power derived from wealth and titles."*³⁹ Although he was bishop and nobleman, he allegedly became an exemplar son of the Czech people: he could make a living by working with his own hands, he did not let himself be beguiled by the magnificence and favour of the court and stood up for the people. The author even has him say *"Do not believe the hypocritical promises of capitalist society, but follow me, Adalbert, my way of truth leading towards Slavonic East."*⁴⁰

³² Ibid., pp. 5-6.

³³ Ibid., p. 6.

³⁴ Cf. Pavel MARTIN, "Práce je požehnáním", *Charita* 5, no. 4 (1950): 18.

³⁵ Josef AMBROŽ, "Advent a jeho poslání", *Charita* 5, no. 9 (1950): 4-5.

³⁶ Ibid.

³⁷ "Svatá noc, tichá noc...", *Charita* 5, no. 10 (1950): 4-5.

³⁸ M. Hc. "Osobnost svatého Jana Křtitele", *Charita* 5, no. 6 (1950): 12.

³⁹ Josef VLASTIMIL, "Cesta svatého Vojtěcha", *Charita* 5, no. 4 (1950): 6-7.

⁴⁰ Ibid., p. 7.

Wealth was also discussed in the context of emphasizing so-called peace activities. Exhortation to peace was placed in connection with those who want war: the greedy, insatiable capitalists.⁴¹ The cruelty of the rich is shown e.g. on the example of the “terrible” conditions in American maternal hospitals, as compared to Czechoslovak ones: American hospitals just pump mothers and their families for money, they will not take care of a woman in need because they have no interest in an ordinary human, i.e., they only take care of the rich. In Czechoslovakia, on the other hand, everything is free, the aim is the health of the mother and the child.⁴² Elsewhere one can find the claim that the rich – the capitalists and the bourgeois – were never interested in the health of the people, since taking care of the needy would be expensive. At the forefront there is again the state which takes care of its poor.⁴³

The topic of wealth is also mentioned in connection with the clergy: the article “Christians and work” paints repulsive pictures of lazy priests in offices and friars in cloisters engaging in repasts and revelling in their “voluminous bodies”, who in wealth and without work live at the expense of others. The anonymous author of the text admonishes the clergy to go “to the Lord’s vineyard”, to work for the Kingdom of God – he therefore unconditionally rejects monastic life.⁴⁴ When elsewhere Brothers of Charity in Prague are praised for selflessly taking care of the sick and dying for years “...when the rich forgot about them and scorned them”, their way of caring is nonetheless viewed as a relict of the past, because the contemporary state takes much better care of whoever needs it.⁴⁵

In his article “Roman Catholic priests fighting for peace” Alexandr Horák underlines not only the necessity for the clergy to cooperate with the government on the path to socialism, but speaks of the Divine purpose at Creation, which is “bonum commune”, the common good. On the basis of that the author criticizes those who live at the expense of others and acquire property by chance, stratagem, avarice, inheritance, or primogeniture. He also criticizes the hierarchical order of the church which did not reward poor clergy (classified as workers!) according to their work, unlike the current state of affairs when clergy are rewarded by the state according to their merits.⁴⁶ In the article “We need priests” Eduard Oliva directly links life in riches and low priestly vocations.⁴⁷

It remains to be said that in the last year of publication the journal moved thematically towards emphasizing peace, admiration for the Soviet Union and proclamation of loyalty to the Communist Party. Religious issues played a marginal part, the focus was especially on health and political topics.⁴⁸ Criticism of wealth virtually disappeared from the journal pages.⁴⁹ It is quite logical: the phase when communists were trying to secure the loyalty of some Christian faithful by attempting to show them that communism is compatible with Christianity was over. The fight against the church was deemed to be practically won and it was possible to gradually proceed to the next phase of planned dissolution.

41 Cf. “Mír zárukou šťastné budoucnosti”, *Charita* 5, no. 5 (1950): 19. The article was written according to a speech by J. Plojhar.

42 Cf. Anežka CHMELÍKOVÁ, “U nich a u nás”, *Charita* 5, no. 7 (1950): 15.

43 Cf. Karel MENŠÍK, “Lid má právo na zdraví”, *Charita* 5, no. 3 (1950): 16; Pavel MARTIN, “Nový pohled na nemocnici Milosrdných bratří v Praze”, *ibid.*, p. 19.

44 Cf. XY, “Křesťané a práce”, *Charita* 5, no. 6 (1950): 6.

45 Cf. Pavel MARTIN, “Nový pohled na nemocnici Milosrdných bratří v Praze”, *Charita* 5, no. 3 (1950): 19-20, at 19.

46 Cf. Alexandr HORÁK, “Římskokatoličtí kněží v boji za mír”, *Charita* 5, no. 8 (1950): 9; in similar spirit runs the article František TRIPSKÝ, “Rok církevních zákonů”, *Charita* 5, no. 10 (1950): 15.

47 Cf. Eduard OLIVA, “Potřebujeme kněze”, *Charita* 5, no. 8 (1950): 11-12.

48 Cf. SVOBODA – HENDRYCH, *Časopis Charita*, pp. 43-45.

49 Hints are also to be found in Eduard OLIVA, “Katolický kněz v čele hnutí obránců míru”, *Charita* 6, no. 1 (1951): 13-14, where the author speaks of unjust peace which the capitalists are trying to impose on the surrounding world, a peace founded on thousands of dead and on slaves suffering under the yoke of colonialism.

A few concluding words

The journal *Charity* is significant as specific example and witness of the gradual dissolution of church activities by the communist regime after the February coup. It shows in a partial way how church structures were gradually permeated by communist sympathizers and subsequently used for communist purposes. For some time the journal served as a vehicle for communist propaganda. Its dissolution was the logical outcome of the ideological fight between the Catholic Church and Christianity as such and the Communist Party.

In fact, the question of abusing the topic of *wealth* in the journal *Charity* is a great paradox, since the topic was being addressed in a journal whose primary aim was to care for the needy. Priests serving the communist regime were using Christian topics to help the Communist Party defeat the Catholic Church (sometimes perhaps even without being fully aware of it) – and in this way the topics of *wealth* and *the rich* were abused as well.

It is sad that from the point of view of the collaborating priests on the editorial board of the journal as well as those writing the articles the propaganda was “pastoral care” of a kind, though horribly perverted. Their way of accomplishing pastoral care is so politicized, ideologically manipulated, simplifying, and conceived in black and white that if the historical context were not so grave, some of those priests’ “exclamations” might be taken as fairly humorous. In their hands the fundamental topic of helping the poor became in 1950 a criticism of the rich who were mostly identified with ideological enemies: capitalism, the bourgeoisie, church hierarchy, the USA. Outstanding personages of Christian history, especially Jesus himself, were abused in the fight of the East against the West, communism against capitalism, the poor against the rich. Biblical reasoning, quite torn out of context of course, became an instrument of political struggle. The authors of the texts did all that with the intention of persuading the readers that communism and Christianity go hand in hand and at the same time show that the rich West is anti-Christian, therefore anti-communist and amoral.

Abuse of the Topic of Wealth by the Communist Regime: The Case of the Journal *Charity*

Abstract In its methodological part, the study first contributes to the current debate on the theological topics of the rich, wealth and pastoral care of the rich. It shows the basic methodological limitations a researcher may encounter while exploring these topics. In particular, it points out the problematic nature of the concept of historical overview in the context of current specialist discussions in the church-historical scholarly community. Subsequently, the study deals with the issue of abusing the topic of wealth by communist propaganda, of which the journal *Charity* (published from 1946 to 1951) became a vehicle in the early fifties. The paper shows the dark side of thinking about the rich and wealth: i.e., the abuse of this topic for political propaganda. The Communist Party viewed the Catholic Church as its ideological enemy. Soon after taking control of Czechoslovakia in February 1948 it banned most Catholic newspapers and magazines. Those which were still being published – the journal *Charity* among them – came under the control of people collaborating with the communists. Since 1949 the journal was used mainly for communist propaganda because in the interest of peaceful takeover and consolidation of power the communists wanted to get especially ordinary believers on their side. With the help of priests appointed to the governing body they used Biblical arguments and important figures in Christian history – including Jesus – to depict an ideological struggle of the East against the West, communism against capitalism – and also the poor against the rich. The topic of wealth became a powerful weapon of the ideological struggle in 1950.

Key words Charity, wealth, communism, Church, propaganda

recenze

Douglas R. HOFSTADTER

**Gödel, Escher, Bach. Existenciální
gordická balada. Metaforická
fuga o mysli a strojích v duchu
Lewise Carrolla**

Praha: Argo-Dokořán, 2012, 830 s.

ISBN 978-80-7363-265-6

102–104

Heinz-Peter RÖHR

**Nedostatečný pocit vlastní hodnoty.
Sebedestruktivní vnitřní programy
a jejich překonávání**

Praha: Portál, edice Spektrum, 2013,

174 str., ISBN 978-80-262-0354-4

105

Bohumila BAŠTECKÁ a kol.

Psychosociální krizová spolupráce

Praha: Grada Publishing, a. s., 2013,

317 s., ISBN 978-80-247-4195-6.

106–108

Douglas R. HOFSTADTER, Gödel, Escher, Bach. Existenciální gordická balada. Metaforická fuga o mysli a strojích v duchu Lewise Carrolla, Praha: Argo-

Dokořán, 2012, 830 s. ISBN 978-80-7363-265-6, přel. P. Holčák, K. Horák, O. Huřták, Z. Kárník, L. Pick, J. Podolský, J. Rákosník a M. Žolka; (angl. originál vyšel poprvé 1979, překlad vychází z vydání 1999).

KOUZELNÁ KNIHA O FUNGOVÁNÍ LIDSKÉ MYSLI – Je to kniha, která byla před lety jedním z bestsellerů odborné literatury a vyšla nedávno v českém překladu. Autorem je významný a mnohostranně zaměřený americký spisovatel a především vědec, původně fyzik, zabývající se však také kromě jiného problémy vědomí a inteligence. V r. 1980 obdržel za knihu, která je předmětem této recenze, Pulitzerovu cenu. Ve třech po sobě následujících číslech čas. Vesmír (2012, 2013) precizně recenzoval tuto knihu I. M. Havel, na jehož recenzi se zde několikrát odvolám.

Havel (Vesmír: „Kniha kouzel“, 2013, č. 1) uvádí, že předmětná kniha má několik vrstev: v první okouzlují čtenáře autorův „odlehčený, vtipný až humorný styl, překypující jazykovými a grafickými hříčkami a triky“; v druhé vrstvě to jsou „neocenitelné metafora a inspirace, bez jakých by věda degenerovala“, ve třetí vrstvě oceňuje autor sám, slovy Havla, že „se mu podařilo hlouběji porozumět lidskému vědomí a inteligenci“. Havel však soudí, že „by byl opatrnější ihned mluvit o hlubším porozumění“, a tento výrok, jak sám dále uvádí, znamená, že tu jde o „kouzla“, tj. o uměle vytvářené kategorie jevů, a jako příklad uvádí Hofstadterovy termíny jako „autoreprodukce“, „vstup do metasystému“ aj.; soudí, že to jsou „různé typy hříček s písmeny, slovy, jazykem“ aj. Lze říci, že funkcí těchto „kouzel“ je „vysvětlovat“ nevysvětlitelné obvykle mlhavě vymezenými, v nejlepším případě jen hypotetickými konstrukty, nebo ještě jinak řečeno, „vysvětlovat“ popisem pomocí uměle vytvářených konceptů. Nelze-li např. v řeči empirické neurovědy či psychologie vysvětlit genezi a fungování vědomí a jeho vztah k činnosti mozku, použije se termínů supervenience, emergence, izomorfismus a je to pokládáno za vědecké či filosofické vysvětlení. V pokračování své recenze pak Havel (Vesmír: „Jsme podivné smyčky?“, 2013, č. 2) analyzuje hlavní téma Hofstadterovy knihy kouzel, tj. „hlubší otázky mozku a mysli“, které jsou v této knize „předestřeny a (rádoby) vyřešeny“, přičemž lze tento pokus označit výstižně jako „zvláštní a nerozpletné zauzlení... přísně vědeckého... zasvěceně filosofického... čistě spekulativního“ přístupu k problému činnosti mozku a mysli, resp. vědomí a jejich vztahu, který je předmětem takových spekulací již více než sto padesát let. V tomto bodě bych chtěl Havlovu brilantní recenzi Hofstadterovy knihy doplnit několika poznámkami ke kap. 12 *Mozek a myšlení* (str. 358-385) a k následující kap. 13 *Mysl a myšlenky* (str. 389-420).

Autor předmětné knihy konstatuje, že „s příchodem počítačů“ a s rozšířením poznání o možnosti počítačového modelování myšlení byl dán podnět k novým pokusům o uchopení podstaty myšlení, avšak, konstatuje Hofstadter, „takový přístup ještě příliš nevysvětluje, jak mozek zachází s pojmy, ale už poskytne určité představy o biologických mechanismech, na kterých zpracovávání myšlenek spočívá“. To je ovšem velmi sporné tvrzení, které je navíc základnou dalších autorových úvah, neboť tu jde o problematiku překrývání dvou rovin pohledu: pojem myšlení má psychologický obsah a jako takový je to objekt fenomenální, ten však má být chápán v termínech neurověd vztahujících se ke světu transfenomenálnímu: jazyk neurovědy nemůže vystihovat obsahy a stavy mysli a tedy i myšlení. Pokud tak činím, lze to označit jako nepřipustný redukcionismus, jehož známou analogií je redukce mysli, resp. mentálních jevů na jejich vnější projevy, tj. na chování. I kdybychom více porozuměli fungování mozku, sotva by se podařilo vysvětlit proces

myšlení neurofyziologickými mechanismy: tomografické obrazce, biochemie transmitterů ani vzruchy probíhající v neuronových sítích nejsou s to vypovídat nic o vzniku a průběhu myšlení. Hofstadter tu hovoří dokonce o „zpracovávání myšlenek“, ale již „würzburgská psychologická škola“ (O. Külpe, K. Bühler a další) na přelomu 19. a 20. stol. experimentální introspekci prokázala, že akty myšlení nelze redukovat na mentální operace s pojmy a představami, že jsou nesené specifickými kognitivními obsahy, pro něž se hledal příslušný název (jedním z nich byl termín „Bewusstheit“). Nevíme tedy spolehlivě, co je podstatou myšlení, ale chceme identifikovat jeho biologickou podstatu, resp. popisovat myšlení v neurovědních konceptech. Hofstadter ostatně, hovoří o nových podnětech z pokusů o počítačové modelování myšlení, připomíná, že *„takový přístup ještě příliš neosvětlil, jak mozek zachází s pojmy, ale už poskytl určité představy o biologických mechanismech, na kterých zpracovávání myšlenek spočívá“*. Připomeneme-li však výše uvedený nálezní Würzburgské školy, že myšlenky nelze redukovat na operace s pojmy a obrazy (představy, resp. i vjemy), nemůžeme o zpracovávání myšlenek v biologické rovině pohledu říci vůbec nic, a to jak z hlediska explanačního, tak i deskriptivního. Lze hovořit jen o biologických, resp. neurovědních korelátech operacionálně definovaného myšlení, které však fenomén myšlení nevyčerpává. Jedním z „kouzel“ naturalistického scientismu v oblasti zjednodušeně pojatých psychologických jevů je vedle jejich povrchního vymezení i hauzírování s neurovědními hypotézami. Biologie, jejímž předmětem ovšem myšlení není, resp. neurověda, může jen identifikovat fyzické koreláty duševních procesů, nikoli jejich psychologickou podstatu, o což se někdy pokouší, vedle zaměňování popisu a vysvětlování, také „vysvětlováním“ s pomocí výše uvedených „kouzel“.

Hofstadter k danému tématu dále uvádí: *„Myšlení musí záviset na reprezentaci skutečnosti v uspořádání mozku“*, avšak „reprezentace skutečnosti v mozku“ a v „mysli“ není totéž. V mozku je skutečnost reprezentována neuroanatomicky a neurofyziologicky, v mysli pak psychickými obsahy, které nejsou na struktury stavby a činnosti mozku převoditelné. Jak se tedy dostat bez použití psychologických konceptů, jejichž autonomní obsah není děním v mozku uchopitelný, k „reprezentaci skutečnosti v mozku“? Bereme-li v potaz tuto „skutečnost v mozku“, musí nutně zahrnovat více než jen kognitivní procesy, když se např. v sebepojetí a sebehodnocení jako složek sebejá („Self“, „Selbst“) uplatňuje také sebecítění, tj. emoce, jev, který se ve vědecké abstrakci zcela nepřekrývá s kognitivními procesy. V souvislosti s tím si Hofstadter klade dále otázku: *„Do jaké míry je rozumné používat formální systémy jako modely toho, jak by mozek mohl zacházet s myšlenkami?“* Je to však otázka trochu nadbytečná, neboť s ohledem na to, co bylo právě shora řečeno, platí, že neurovědy zabývající se stavbou a činností nervové soustavy, a tedy i mozku na molekulární úrovni, se nemohou vyjadřovat k tomu, jak mozek zachází s myšlenkami, nýbrž jen k tomu, co s povrchně chápaným myšlením ve stavbě a činnosti mozku koreluje. Jak psychologicky smysluplný je neurovědní popis duševního děje, svědčí např. pasáže z neurovědních popisů emocí, myšlení atd. Pro psychologii nemají žádnou výpovědní hodnotu.

Hofstadter sám uznává, že můžeme získat *„Mylnou představu, že izomorfismus mezi symboly a reálnými objekty, je nějaké pevné, vzájemně jednoznačné zobrazení“* a *„jakmile se začínáme přibližovat k hranici, kde by ze ‚signálu‘ mohl vzniknout ‚symbol‘, stopa se ztrácí“*. Nicméně sám v této souvislosti hovoří o myšlení reprezentovaném moduly, které je *„zprostředkovávají“*. To je ale jen o něco konkrétnější výrok o tom, že myšlení zprostředkovává mozek, neboť moduly jsou určité útvary ve struktuře mozku. Ještě složitější je užití kvazivědeckých „kouzel“ ve výkladu vědomí: *„k pochopení fenoménu vědomí musíme ujit ještě velký kus cesty“*, ale je to jen, jak dále autor naznačuje, cesta od jednoho popisu k jinému. V činnosti mozku se nějak utvářejí soubory symbolů; Hofstadter se však dále ptá, zda jsou to symboly software nebo hardware. Tím naznačuje rozpaky nad pojetím vztahu psychického dění a hmotné činnosti mozku

jako materie, která má být jeho podkladem. A právě v tomto bodě se dostáváme k jednomu typickému „kouzlu“ současného scientismu aplikovaného na fenomén evoluce, jde o závazné, již institucionalizované, evolucionistické pojetí života, kultury a fungování lidské psychiky, k evolucionismu, totiž k ignorování kauzální kontinuity ve výkladu evolucionisticky pojatého utváření a vývoje lidské psychiky: Podle evolucionismu život vznikl náhodným setkáním jakýchsi chemických elementů, které vytvořily prabuňku, přičemž další vývoj nemá daný cíl. Avšak současně se tvrdí, že živé organismy, včetně člověka, jsou vybaveny „behaviorálními strategiemi“, jejichž cílem je přežití jedince a druhu, resp. replikace jeho genomu. Kde se však vzal onen účelný behaviorální program, který je nástrojem přežití (každý program má nutně smysl, je účelný a musí mít tedy svého stvořitele)? Kde se vzala ona tendence k přežití a k vývoji vůbec u entity vzniklé náhodou? Scientisté to „vysvětlují“ „kouzlem“ zvaným „seberegulující se systém“, ale to je pouhý popis činnosti organismu jako biologického útvaru i osobnostního sebejá jako útvaru psychologického. Così náhodně vzniklého má imanentní tendenci k vývoji (asi jako u dialektického materialismu má hmota imanentní vlastnost pohybu) a samo se programuje k přežití nejen sebe sama, ale i daného živočišného druhu (tedy k rozmnožování). To souvisí s těmi zdánlivě naivními „proč“, jejichž zodpovězení jsou ignorována nebo nahrazována „kouzly“. Hofstadter tyto otázky neklade, nicméně se dotýká příbuzného problému, když řeší odpověď na otázku, jak lze „vytáhnout inteligenci z hardwaru“, tj. umělou inteligenci z počítače. Zároveň se ptá, zda to platí i pro mozek jako fyzický útvar, když „intelligence je software“ a mozek je biologický, tj. materiální orgán. Jak vznikají v neuronových sítích sémantické sítě? Je to v podstatě v současné filosofii myslí znovu a znovu se vynořující prastaré téma vztahu duše a těla („Leib-Seele-Problem“), resp. vztahu duševního dění k činnosti mozku. Odpověď na to poskytl již Tomáš Akvinský, důsledně operující s přesně vymezenými pojmy: fyzické může odrážet jen fyzické, hmotné vlastnosti fyzických objektů a časoprostorové vztahy mezi nimi (např. následnost v čase, vzdálenosti, tvary atd.), může odrážet jen fyzický systém smyslových orgánů; abstraktní je výsledkem činnosti vyšší formy psychického dění, lidského ducha. Po vysoce sofistických úvahách, kterým nechybí fantazie ani vtip, dochází Hofstadter k hypotetickému závěru, že „podsystém sebe sama...může hrát roli duše...protože neustále komunikuje s ostatními podsystémy a symboly v mozku...to znamená, že musí mít symboly pro duševní činnost – jinými slovy symboly pro symboly a symboly pro působení symbolů“. Stejně spekulativními úvahami dochází k popisu vědomí. Ačkoli se Hofstadter snaží být kritický, je jeho pojetí mysli a myšlení, resp. duševního života vůbec, poplatné v současné době převažující teorii identity: duševní děje a činnost mozku jsou dva fenomenálně odlišné, ale ontologicky identické jevy, vyjadřované jen různými jazyky, jazykem psychologie a jazykem neurověd, což je v podstatě materialistický monismus a metodologický redukcionismus. Hofstadterovo předmětné dílo může vyvolat příjemné dojmy z formy, kterou je podáváno, ale také rozpaky z toho, jak volně zachází s významy klíčových pojmů a jak lehce operuje s „kouzly“ scientistických interpretací.

prof. Milan Nakonečný
(TF JU, M.Nakonecny@seznam.cz)

Heinz-Peter RÖHR, Nedostatečný pocit vlastní hodnoty. Sebedestruktivní vnitřní programy a jejich překonávání,

Praha: Portál, edice Spektrum, 2013, 174 str., ISBN 978-80-262-0354-4., přel. P. Babka.

Je to další kniha významného německého klinického psychologa, z jehož tvorby vydalo nakladatelství Portál již čtyři knihy. Tato populárně psaná kniha je cenným přínosem zájemcům o psychologickou tematiku dynamiky osobnosti, neboť zájemcům o tuto rozvíjející se oblast psychologie umožňuje nahlédnout do spleti dynamických souvislostí vnitřního života člověka v kontextu s jeho osobní historií - jak se člověk vyrovnává s určitým druhem zkušeností, které se mu mohou stát osudovými, a jak toto vyrovnávání se je někdy zákonitým projevem paradoxního vnitřního zápasu nespokojenosti s životem s touhou po šťastném životě. Vystihuje to přesně název autorova úvodu k této jeho knize: *Jak sami sobě stojíme v cestě ke štěstí.*

Tématickou osou celé knihy jsou dva koncepty: nedostatečný pocit vlastní hodnoty a s tím související „tajné programy“, tj. „naprogramování“ na určité postoje a způsoby chování, které bývají zdrojem různých potíží. „Nedostatečný pocit vlastní hodnoty vyvolává v člověku dojem, že je nešťastný. Ale nejen to, může člověka zavést do úplných propastí. Výsledkem jsou úzkostné poruchy, deprese, chorobné závislosti a psychosomatická onemocnění. Většina duševních onemocnění ostatně pochází z narušeného pocitu vlastní hodnoty... Lidé s narušeným pocitem vlastní hodnoty jsou obvykle naprogramováni tak, že překáží sami sobě, svému vlastnímu štěstí a spokojenosti, ačkoli o tom nevědí.“ V tomto citátu je obsahové jádro celé knihy a její autor pak čtenáři na základě podrobného rozboru řady zajímavých příkladů vysvětluje kauzální souvislosti mezi nedostatečným pocitem vlastní hodnoty a sebedestruktivními „tajnými programy“, které v nás pracují, aniž si to uvědomujeme, a jejichž geneze je často již ve zkušenostech v raném dětství, zejména ve vztazích dítěte s rodiči a v poměru k vlastnímu tělu, které však mohou vznikat i v dospělosti, kdy může dojít k selhání kladného sebecítění a k rozvoji nedostatečného pocitu vlastní hodnoty a ke „spuštění dynamiky“ nežádoucího chování. „Základem pro negativní programy jsou obecně nedostatek lásky, odmítnutí, krivda, zanedbávání, tělesné a emocionální násilí“. Základem takového negativního programu může být pocit „jsem nedostatečný“, „jsem nežádoucí“ apod. Tyto nevědomé, ale působivé programy jsou „emocionální cestou...pevně zakotveny v osobnosti“, kterou ovládají: „V každém z nás běží nějaké více či méně škodlivé programy“, proti kterým je třeba postavit „nové programy pro lepší život“, jako např. „jsem hoden lásky“. Mohou však vzniknout „antiprogramy-falešné spásy“, jako je např. „maskování a předvádění rolí“. Za „ústřední životní otázky“ autor pokládá: „Jsem vítaný?“, „Jsem dostatečný?“ a „Zakusil jsem dostatek?“. V „dnešní společnosti soustředěné na výkon“ vznikají programy vyvolávající „chtivost a neuměřenost“. Sebeprogramování je tedy ovlivňováno také poměrem jedince ke společnosti, k „duchu doby“. Podstatnou částí knihy je pak pojednání o těchto negativních a proti nim postavených pozitivních vnitřních programech.

U různých autorů mají „tajné programy“ různá označení, u C.G. Junga je to „stín“, v transakční analýze „scénář“, jinde „negativní sebeprezentace“, upozorňuje Röhr. Pojetí prezentovaná v této knize, jak sám její autor uvádí, obsahují „prvky psychoanalýzy, behaviorální terapie, transakční analýzy a existenciální analýzy“. Avšak, jak podotýká autor dále „v úvahu bral také spirituální koncepce, zkušenosti z praktického života i filozofické prvky“. Čtenář se tedy může těšit na objevování pozoruhodných souvislostí a bohatý obsah.

prof. Milan Nakonečný
(TF JU, M.Nakonecny@seznam.cz)

Bohumila BAŠTECKÁ a kol., Psychosociální krizová spolupráce, Praha: Grada Publishing, a. s., 2013, 317 s.,

ISBN 978-80-247-4195-6.

Publikace „Psychosociální krizová spolupráce“ zpracovaná autorským kolektivem pod vedením Bohumily Baštecké volně navazuje na publikaci „Terénní krizová práce. Psychosociální intervenční týmy (Praha: Grada Publishing, a. s., 2005, 299s., ISBN 80-247-0708-X)“. Kontinuita a provázanost obou knih je zřejmá z témat, která jsou zpracována. Obecně lze říci, že přibližně polovina textu „Psychosociální krizová spolupráce“ rozpracovává vybraná témata předchozí knihy do větších podrobností a sleduje jejich vzájemnou interakci. Jedná se například o vnímání neštěstí a traumatizujících událostí, otázky kulturních a etnických rozdílů. Zatímco první publikace autorského kolektivu pod vedením Bohumily Baštecké reagovala na vznikající činnost v oblastech první psychické a sociální pomoci, etablování a fungování prvních psychosociálních intervenčních týmů a refletovala je, lze nalézt v nově předložené publikaci hlubší rozbor jednotlivých témat.

V podtextu je patrná linie „Standardů psychosociální krizové pomoci a spolupráce zaměřené na průběh a výsledek (2010)“. Z textu lze vnímat etický přístup, zkoumání lidského jednání z hlediska spolupráce a pomoci při mimořádných událostech a neštěstích. Psychosociální krizová pomoc a spolupráce, nebo jak uvádí sama autorka v úvodní části na str. 11, „pomoc lidem, rodinám, skupinám, organizacím a obcím při a po (hromadných) neštěstích“ je nově vznikající mezioborová disciplína. Právě na multidisciplinaritu je v textu kladen značný důraz. Publikace je tvořena šesti základními kapitolami, které jsou dále členěny na dílčí podkapitoly.

Kapitola první s názvem „Neštěstí, pomoc a spolupráce jako odvěká lidská zkušenost“ využívá poznatků vědních disciplín ve vztahu k předmětnému tématu. Jsou zde akcentována témata spirituality, vlastního přesahu člověka, a to z pohledu antropologie, náboženství a filosofie ve vztahu k vnímání neštěstí. Prostor je rovněž věnován neštěstí ve vztahu k jedinci či kolektivu. Dále je řešen vztah komunit, skupin a vztahy společenství při neštěstích. Objevuje se základní myšlenka podpory „zvenčí“ (spolupráce) jedince a společenství při zvládání neštěstí (vzájemná pomoc přirozeného společenství).

Druhá kapitola se zabývá neštěstím z pohledu různých terminologických přístupů a odlišností, z hlediska času, změn, hrozeb a rizik. Jsou zde vedle sebe postavena pojmosloví sociální oblasti, např. tíseň, nouze, tíživá životní situace, neodkladnost atp., a pojmosloví bezpečnostní oblasti, např. hrozba, zranitelnost, hodnota, riziko, krizové řízení atp. Zde je příkladně ukázán prvek mezioborovosti. Z hlediska hodnot je spojujícím prvkem hodnota lidské důstojnosti. Hodnotu lidské důstojnosti však explicitně v bezpečnostní oblasti v české legislativě nelze nalézt. V kapitole jsou shrnuty základní prvky připravenosti jednotlivých resortů na mimořádné události v kontextu vnitřní bezpečnosti státu. Jedná se především o resort Ministerstva vnitra ČR, Ministerstva práce a sociálních věcí ČR, dále o vzájemnou spolupráci v rámci integrovaného záchranného systému a krizového řízení.

Vlastní vymezení psychosociální krizové pomoci je obsaženo ve třetí kapitole. Text této kapitoly, jak udává sama autorka na str. 163, je rozšířeným textem „Standardů psychosociální krizové pomoci a spolupráce zaměřené na průběh a výsledek (2010)“. „Psychosociální krizová pomoc neboli psychosociální pomoc lidem, rodinám, obcím a organizacím zasaženým (hromadnými)

neštěstími či mimořádnou událostí má svoje vymezení, povahu, cíle a podoby, je určována hodnotami a sdílána lidmi v různých rolích a profesích a v charakteristických souřadnicích.“

Čtvrtá kapitola s názvem „Oblasti, kterým dnes věnujeme zvláštní pozornost“ se zabývá čtyřmi dílčími aktuálními tématy. Prvním podtématem jsou strategie a techniky zaměřené na komunitu, které jsou nezbytné pro porozumění fungování ve společenství před, při i po mimořádné události. Vzhledem k prudkému vývoji a změnám ve společnosti (funkce rodiny, jedinců, etnik aj.) je nezbytné reflektovat dříve užívané mechanismy. Dalším podtématem této kapitoly jsou média a jejich úloha v souvislosti s neštěstími. Mimořádné události jsou pro sdělovací prostředky značně zajímavým tématem. Je to velice citlivá oblast počínaje zasaženými osobami mimořádnou událostí, přes novináře až k přijímajícímu publiku. Třetím podtématem je aktuální problematika migrantů a kulturních kompetencí. Je zde popsána migrace, integrace migrantů a uprchlictví v České republice v kontextu Evropské unie. V návaznosti na stav migrantů je koncipována část psychosociálních specifík integrace migrantů do hostitelské společnosti. V textu je kladen důraz na tři prvky - legislativní a politický kontext života migranta, psychosociální faktory a kvalifikace samotného profesionála, které jsou nezbytné k pochopení a kulturní kompetenci při pomoci migrantům. Je důležité umět pozitivně zacházet s rozdíly a nabízet účinnou pomoc. Posledním podtématem je účelnost a účinnost pomoci, měření a hodnocení. Oproti předchozím částem je text spíše popisem metodologického zkoumání, které není zcela v souvislostech a stylu již předloženého textu.

Příklad konkrétní mimořádné události ukazuje pátá kapitola na situaci železničního neštěstí u Studénky v srpnu 2008. Průběh a dopad železničního neštěstí je zde popsán představiteli různých skupin zasažených osob, a nabízí tak vlastní zamyšlení (a povzbuzení) nad možnostmi jednotlivce, jak v takové situaci pomáhat.

Závěrečná kapitola je zaměřena na psychosociální krizovou spolupráci jako profesi. Text shrnuje opory a výhledy psychosociální krizové pomoci a spolupráce jako mezioborové profese. Obsahuje závěrečné shrnutí problematiky s důrazem na společenství a člověka ve vztazích a sebepřesahu v souvislostech neštěstí. V návaznosti na to je uvedena myšlenka systémové a systematické reflexe v podobě výzkumů (s. 278). Zdůrazněna je věcná stránka tématu psychosociální spolupráce s poznámkou k politickým souvislostem pomáhání tak, aby nedocházelo pouze ke krátkodobé populistické politické pomoci. Vedle pomoci akutní a krátkodobé je tuto formu nezbytné doplnit o dlouhodobou spolupráci.

Recenzovaná publikace autorského kolektivu pod vedením Bohumily Baštecké zdařilým způsobem reflektuje téma psychosociální krizové spolupráce na základě nejnovějších poznatků a dostupných literárních pramenů. Z formální stránky se jedná o přehlednou a logicky strukturovanou knihu, která je náležitě vybavena citačním aparátem, konkrétními příklady i fotografiemi. Nesourodě působí dílčí seznamy literatury v kapitolách 1 a 4, neboť souhrnný přehled literatury je uveden v samostatné kapitole. Z obsahového hlediska je patrný důraz na podporu a vlastní zdroje jedince a místního společenství při vyrovnávání se s mimořádnou událostí. Nejedná se tedy o pasivní odkázání se na pomoc, ale jde především o aktivní spolupráci se zasaženým jedincem či společenstvím. V publikaci jsou na kazuistikách, které vhodně doplňují odborný text, doloženy konkrétní prožitky a postupy zasažených osob. Zpracování nejnovějších poznatků tak umožňuje reflektovat „Standardy psychosociální krizové pomoci a spolupráce zaměřené na průběh a výsledek (2010)“.

Souhrnem lze text charakterizovat jako tzv. princip komunitní psychosociální spolupráce při mimořádných událostech (a krizových stavech). Pojetí B. Baštecké a autorského kolektivu

zdůrazňuje myšlenku svépomoci, občanské pomoci a spolupráce jako partnerského vztahu při pomáhání. Kniha je odborným textem pro pracovníky zabývající se sociální prací a bezpečnostním systémem z hlediska psychosociální spolupráce, ale je především povzbuzením pro každého občana k aktivnímu smysluplnému zapojení se do psychosociální pomoci. Důležitým aspektem publikace je rovněž filosofická a spirituální dimenze vnímání dané problematiky. Toto pojetí tak přispívá k holistickému pojetí zpracované publikace s odlišením „dělat věci správně“ (do things right) a „dělat správnou věc“ (do the right thing).

Štěpán Kavan

(TF JU, stepan.kavan@email.cz)

kontakty

na autory odborných studií a článků v tomto čísle

Viktor Ber, Th.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra teologických věd
Kněžská 8
37001 České Budějovice

ThLic. Adam Mackerle, Th.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra teologických věd
Kněžská 8
37001 České Budějovice

PhDr. Roman Míčka, Th.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie
a charitativní práce
Kněžská 8
37001 České Budějovice

doc. Michal Opatrný, Dr. theol.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra etiky, psychologie
a charitativní práce
Kněžská 8
37001 České Budějovice

doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra teologických věd
Kněžská 8
37001 České Budějovice

Caritas et veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

vydavatel:

Teologická fakulta

Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích

číslo a ročník **2/2013**

předplatné: zdarma, volně přístupné

objednávky pro zasílání mailem: stastl00@tf.jcu.cz

design a layout: www.srneczekdesign.cz

ISSN 1805-0948

kontaktní adresa:

Caritas et veritas

TF JU

Kněžská 8

370 01 **České Budějovice**

Tel. +420 387 773 501

Fax +420 386 354 994

e-mail: stastl00@tf.jcu.cz

www.caritasetveritas.cz

redakční rada

doc. ThDr. Jindřich Halama, ETF UK, Praha

Mons. ThLic. Tomáš Holub, Th.D., Generální sekretář ČBK

doc. Pavel Hošek, Th.D., ETF UK, Praha

doc. Michal Kaplánek, Th.D., TF JU, České Budějovice

ThLic. Mgr. Jaroslav Lorman, Th.D., KTF UK, Praha

Mgr. Michael Martinek, Th.D., Jabok, Praha

PhDr. Roman Míčka, Th.D., TF JU, České Budějovice

PhDr. Mirka Nečasová, Ph.D., FSS MU, Brno

doc. Michal Opatrný, Dr. theol, TF JU, České Budějovice

doc. Dr. Rudolf Smahel, Th.D., CMTF UP, Olomouc

prof. PhDr. Vladimír Smékal, CSc., FSS MU, Brno

Mgr. Tomáš Veber, Th.D., TF JU, České Budějovice

redakce

šéfredaktor

doc. Michal Opatrný, Dr. theol.

Katedra etiky, psychologie a charitativní práce TF JU

mopatrny@tf.jcu.cz

+420 389 033 526

č. dv. 4.50

editor

PhDr. Roman Míčka, Th.D.

Katedra etiky, psychologie a charitativní práce TF JU

roman.tf@seznam.cz

+420 389 033 533

č. dv. 4.46

korektorka

Bc. Alena Mackerlová

alena.mackerlova@gmail.com

redaktorka

Mgr. Kateřina Brichcínová

Katedra teologických věd TF JU

katka.brichcin@seznam.cz

+420 389 033 528

č. dv. 205

překladaatelka a korektorka anglické verze

Mgr. Světlá Hanke-Jarošová

Katedra teologických věd TF JU

svetla_jarosova@post.cz

+420 389 099 544

č. dv. 206a

Caritas
e veritas