

II. Teologia biblijna i patrystyczna

Ks. Tadeusz Brzegowy

OBRAZ BOGA W KSIĘDZE KOHELETA

WSTĘP

„Słowa mędrca są jak ościenie” - to zdanie z epilogu *Księgi Koheleta* (12,11) oddaje osobistą reakcję starożytnego wydawcy na zaprezentowane dzieło. Powiedzenia Koheleta są jak ościenie i nawet więcej niż ościenie. Mącą one spokój ducha, dręczą umysł, niepokoją serce; burzą wygodę, wstrząsają ortodoksją, sprawiają kłopot nawet mędrcom. *Księga Koheleta* jest jednym z najbardziej dyskutowanych pism biblijnych.¹ W literaturze egzegetycznej aż po ostatnie dni można spotkać całkiem przeciwne opinie i zdania niemal w każdej kwestii krytyczno-literackiej i interpretacyjnej. Samego autora księgi nazywano racjonalistą, agnostykiem, fatalistą, pesymistą, sceptykiem, epikurejczykiem, egzystencjalistą, ateistą, ale też głęboko wierzącym człowiekiem, optymistą, bogobojnym Izraelitą, przywiązany do autentycznej moralności żydowskiej. Różnice poglądów zaznaczają się już wokół literackiej formy pisma, procesu jego kompozycji, pierwotnego języka, adresatów, jedności autora oraz celu, jaki chciał on osiągnąć u swych czytelników.²

Przedmiotem niniejszego artykułu jest nauka Koheleta o Bogu. Nie jest to temat pierwszorzędny mądrościowego wywodu Koheleta, ale jest oczywiste, że w roztrzą-

¹ „Ecclesiasten inter difficillimos esse totius Sacrae Scripturae libros vix quisquam negabit qui ei intellegendo et explicando unquam serio operam dederit” (A. B e a, *Liber Ecclesiastae qui ab Hebraeis appellatur Qohelet*, Roma: PIB 1950, s. V).

² Kwestie dotyczące autora, czasu i miejsca powstania, rodzaju literackiego, struktury, zależności zob. w: M. F i l i p i a k, *Księga Koheleta. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz - ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu 8/2), Poznań - Warszawa: Pallottinum 1980, s. 21-60; W. J. H a r r i n g t o n, *Klucz do Biblii*, Warszawa: Pax 1982, s. 245-247; S. P o t o c k i, *Księgi mądrościowe ST*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań: Pallottinum 1990, s. 445-452; J. S. S y n o w i e c, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990, s. 139-142.

saniu problemu ludzkiego życia i jego sensu odniesienie do Boga jest dla umysłu wierzącego czymś zupełnie naturalnym i nieodzownym. I rzeczywiście Kohelet odwołuje się do Boga często, ale w tych wypowiedziach jest taki niebiblijny, nawet nieizraelski, niestaro testamentalny. Dlatego konieczną będzie rzeczą nakreślić po krótko przynajmniej ramy czasowe, scharakteryzować środowisko kulturowe i filozoficzne, w którym autor się uformował i w którym przedstawił swoją naukę.

I. RAMY CZASOWE I OSOBA KOHELETA

1. Datowanie pisma Koheleta nie jest łatwe, gdyż brak w nim wyraźnych odniesień historycznych. Wypowiedzi o oblężeniu miasta (9,13-16) czy o królu (8,2-8) nie dają się pewnie związać z historią i mogą być przypowieściami bez takiego odniesienia. Szata językowa, nastrój i świat idei pisma Koheleta pokazują, że jego powstania nie można sobie wyobrazić w czasach przedwygnaniowych. Język hebrajski Koheleta wydaje się późniejszy od języka najmłodszych ksiąg hebrajskiego kanonu, w tym napisanej ok. 180 r. prz. Chr. *Księgi Syracyclesa*.³ Dla ustalenia daty powstania *Księgi Koheleta* istotne znaczenie ma odkrycie w 1952 r. czterech małych fragmentów księgi w czwartej grocie w Kumran. Napisane na białej, elastycznej skórze pięknym pismem esseńczyków, dają się datować na połowę II w. prz. Chr.⁴ Odkrycie to z jednej strony wyklucza pogląd tych, którzy datowali powstanie księgi na II wiek prz. Chr., np. Graetz, Renan, König, a z drugiej strony potwierdza słuszność tezy o hebrajskim (nie aramejskim) oryginale pisma. Na tej podstawie da się wywnioskować, że w połowie II w. wspólnota z Kumran już posługiwała się *Księgą Koheleta*. Jest bardzo prawdopodobne, że po wydaniu w 140 r. prz. Chr. dekretu o wiecznym kapłaństwie Szymona i jego potomków (1 Mch 14,41) zwolennicy kapłaństwa sadokickiego uciekli z obawy przed prześladowaniem na pustynię, zabierając ze sobą pisma Syrachy i Koheleta.⁵ Niepewność i pesymizm Koheleta mógłby odzwierciedlać ciemne dni poprzedzające powstanie machabejskie i odnowę duchową narodu, podczas gdy optymizm Syracyclesa mógłby nawiązywać do przywilejów, jakimi cieszyli się Żydzi na początku panowania Seleucydów.⁶

³ Tekst hebrajski *Księgi Syracyclesa* znamy stosunkowo od niedawna, po jego odkryciu w genizie starej synagogi kairskiej w 1895 r.

⁴ Zob. J. M u i l l e n b u r g, *A Qoheleth Scroll from Qumran*, Bulletin of American School of Oriental Research 135 (1954) s. 20-28 (fotografie na s. 22).

⁵ Zob. pochwałę Szymona II, syna Oniasza (220-195 prz. Chr.), przedostatniego z linii sadokickiej arcykapłana (Syr 50,1nn).

⁶ Por. C h. W h i t l e y, *Koheleth, his Language and Thought* (Beihefte zur ZAW 148), Berlin - New York 1979, s. 145.

Z drugiej strony odwołanie się w Koh 5,3-5 do tekstu Pwt 23,22-24 (o wywiązywaniu się z poczynionych ślubów) zakłada istnienie *Pięcioksięgu*, a więc wskazuje na datę ok. 400 r. jako najwcześniejszą.⁷

Za tak wczesną datą opowiedział się J. Kugel.⁸ Analizując słownictwo „kupieckie” Koheleta, zauważył, że różni się ono od analogicznego słownictwa w mądrościowych pismach *Przystów*, *Syracha* czy Ps 119. Słabe zakotwiczenie Koheleta w tradycji biblijnej wyróżnia go wśród pisarzy hebrajskich III, a nawet IV w., chętnie nawiązujących do wcześniejszych pism. Brak elementu historycznego i patriotycznego judejskiego zdaje się wykluczać początek i koniec okresu perskiego. Dlatego powstanie dzieła Koheleta najlepiej harmonizuje - zdaniem Kugela - z w. V albo z pierwszą połową w. IV prz. Chr.

2. Trzeba więc zdecydowanie się rozstać z tradycyjną opinią o Salomonowym autorstwie *Księgi Koheleta*, a identyfikację Koheleta z Salomonem należy uznać za czystą fikcję literacką. W dobie modnej pseudonimii autor przybrał postać najstawniejszego mędrca i króla w historii Izraela, jakim był Salomon. Autor Koheleta ukrył siebie pod patronatem człowieka, który odznaczał się otwartością na świat, chciał przyjąć mądrość od Boga i przypuszczalnie powiedział: „Jest chwałą Boga rzeczy zakrywać, ale chwałą królów - rzecz zgłębiać” (Prz 25,2).⁹

Kohelet zatem był mędrcelem, jak to zostało stwierdzone w epilogu: „A ponadto, że Kohelet był mędrcelem, wpajał także wiedzę ludowi. I słuchał i badał i ułożył wiele przystów. Starał się Kohelet znaleźć piękne słowa i rzetelnie napisać słowa prawdy” (Koh 12,9-10). Został więc zaszerogowany do kręgu ludzi zwanych *chakamim*, którzy współtworzyli ruch zapoczątkowany wokół osoby króla Salomona. Zajmowali się oni zbieraniem i pogłębianiem duchowego dziedzictwa, jak to jest poświadczone dla epoki króla Ezechiasza (Prz 25,1). Na starożytnym Wschodzie, szczególnie w Mezopotamii i Egipcie, mądrość była pielęgnowana na dworach królewskich. Ale znamienne jest to, że owa mądrość nie zamknęła się w najwyższych sferach społecznych, lecz wyszła poza dwór i z czasem zaczęła oddziaływać na całe życie miejskie. Kohelet był nauczycielem mądrości. Z faktu jednak, że Kohelet krytycznie odnosi się do tradycyjnej szkoły mądrości, należy wnosić, że nie był zawodowym pedagogiem młodzieżowym, lecz raczej jakimś filozofem, otoczonym przez grupę

⁷ Tak uważa K. G a l l i n g, *Der Prediger* (Handbuch zum AT 1,18), Tübingen: Mohr²1969, s. 75. Argument ten jednak trzeba brać *cum grano salis*, gdyż słowa Koheleta nie muszą być cytatem z *Deuteronomium*. Jest dzisiaj rzeczą dobrze znaną, że pewne treści „deuteronomiczne” możemy spotkać w dziełach powstałych przed *Deuteronomium*, gdyż to ostatnie jest finalnym produktem długotrwałego ruchu teologicznego, który możemy nazwać „szkołą deuteronomiczną”. Por. R. R e n d t o r f f, *The Old Testament. An Introduction*, Philadelphia 1986, s. 156.

⁸ J. K u g e l, *Qohelet and Money*, Catholic Biblical Quarterly 51 (1989) s. 32-49.

⁹ Por. D. L y s, *L'Ecclésiaste ou que vault la vie? Traduction, introduction générale, commentaire de 1/1 à 4/3*, Paris 1977, s. 52.

zapalonych dorosłych słuchaczy.¹⁰ Kohelet układał, wzorem innych mędrców, sentencje, przysłowia (*m^eszalim*). Sam też zajmował się działalnością pisarską.

Czy można o jego osobie powiedzieć coś dokładniejszego?

O. Loretz¹¹ odnosi się z dużą rezerwą do wszelkich prób rekonstrukcji osobowości Koheleta. Twierdzi on, że wypowiedzi w 1. os. (*Ich Aussagen*) nie mają charakteru autobiograficznego, lecz są jedynie środkiem stylistycznym, tak ulubionym w literaturze mądrościowej. Dlatego na podstawie tych wypowiedzi nie możemy nic wnosić o kondycji, uczuciach, myślach i przeżyciach człowieka Koheleta.

Pomimo tej słusznej uwagi o pouczającym, a nie autobiograficznym charakterze wypowiedzi Koheleta, mamy prawo przypuszczać, że osobowość autora zdołała się mimo wszystko jakoś odcisnąć na jego dziele.

R. Gordis, który uznawał *Księgę Koheleta* za jedno z najbardziej osobistych pism biblijnych, dokonał dość szczegółowej rekonstrukcji osobowości autora.¹² Kohelet wywodził się z wyższej klasy społecznej i otrzymał dobre wykształcenie, choć nie takie jak autor *Księgi Hioba*, który uchodzi za najbardziej wykształconego człowieka przed Platonem. Ze względu na wykształcenie łączy jego działalność z Jerozolimą. Natomiast J. Kugel sądzi, że Kohelet nie tylko należał do arystokracji jerozolimskiej, ale być może piastował urząd namiestnika (*pecha*), panując „nad Izraelem [=Judą] w Jerozolimie” (1,12). Jednak ton jego wypowiedzi zdaje się temu zaprzeczać. Jego stosunek do króla, dworu, władzy jest przeważnie chłodny, obojętny, nieufny (4,13.16; 5,7n; 8,2nn; 10,4nn.20). Częściej i więcej mówi on o tym, jak się z królem obchodzić (by się mu nie narazić), aniżeli jak rządzić.¹³

Gordis uważa dalej, że Kohelet był kawalerem albo przynajmniej żonatym, lecz bezdzietnym mężczyzną. Nie miał żony, z którą mógłby się podzielić swymi odczuciami; jego dom nigdy nie rozbrzmiewał śmiechem dzieci. Bardzo był przejęty faktem, że jego majątek, dorobek jego lat, odziedziczy ktoś obcy. Nawet gdy mówił o rodzinie, nie okazywał żadnych uczuć pod adresem najbliższych. Obserwował, jak wszechobecne i niezniszczalne były zło i korupcja w jego otoczeniu. Ta przepożęzna niesprawiedliwość doprowadziła go do zdecydowanej denuncjacji życia. Wizja świata w agonii przystoniła jego radość i beztróskę. Kohelet stał się cynikiem nie dlatego, że był nieczuły na ludzkie cierpienie, lecz przeciwnie, ponieważ był nadzwyczaj wrażliwy na ludzkie okrucieństwo i głupotę. Miłość życia była bogata przez obietnicę szczęśliwości, ale dążenie do sprawiedliwości i mądrości przyniosło mu tylko smutek i rozczarowanie. Jednak jego miłość życia nie została zabita. Skoro nie można osiągnąć sprawiedliwości i mądrości, stawiał on jako cel ludzkiego trudu radość i szczęście. Kohelet, pisząc w późnym wieku swego życia, dokonuje jego

¹⁰ A. L a u h a, *Kohelet* (Biblischer Kommentar AT 19), Neukirchen-Vluyn 1978, s. 3.

¹¹ O. L o r e t z, *Zur Darbietungsform der „Ich-Erzählung“ im Buche Qohelet*, Catholic Biblical Quarterly 25 (1963) s. 46-59.

¹² R. G o r d i s, *Koheleth. The Man and his World*, New York³1962.

¹³ S. P o t o c k i, jw. s. 454, uważa jednak, że Kohelet był królem.

podsumowania. Niczego nie żałował. Życie było dlań łaskawe. Nie zaznał degradacji i niepewności ubóstwa. Zrobił karierę jako nauczyciel, teraz miał w Jerozolimie wygodny dom i niezakłócony spokój. Tu odwiedzali go dawni uczniowie. Patrząc na nich, Kohelet myśli o tym, o czym oni zapomnieli, że mianowicie ludzkie rachunki i schematy, dziecinne zabiegi i zazdrości, namiętne walki i ataki serca, wszystko to jest marnością i że radość w życiu jest jedynym Bożym przykazaniem.¹⁴

Pewne poglądy Koheleta, takie jak wyrzeczenie się apokaliptyki i spekulacji o życiu po śmierci, głoszenie radości życia zbliżają go do nurtu saduceuszy. J. Steinmann określił nawet pismo Koheleta jako „brewiarz saduceusów”.¹⁵ Narzucają się też pewne podobieństwa z Nikodemem z Ewangelii św. Jana, w którym można widzieć saduceusza, faryzeusza i uczonego w Prawie w jednej osobie, co wprawdzie rzadko, ale zdarzało się w judaizmie.¹⁶ Mimo tych pewnych podobieństw nie można jednak żadną miarą uważać Koheleta za założyciela ruchu saducejskiego. Nie da się też ustalić socjalnych czy politycznych wpływów, jakie jego nauka wywarła na życie społeczności żydowskiej. Można go natomiast zaliczyć do duchowych poprzedników tej generacji, która po 175 r. prz. Chr. podjęła próbę hellenizacji w Jerozolimie.¹⁷

3. Pismo Koheleta jawi się jako mocno wyizolowane na tle literatury starotestamentalnej. Ta odrębność dotyczy w pierwszym rzędzie strony językowej. Nie inaczej jest także w sferze ideowej. Kohelet nie nawiązał (poza fikcją Salomonowo-królewską) do izraelskiej historii, do przymierza, do Prawa. Zresztą jedyna wzmianka o „Izraelu” znajduje się w ramach tej personifikacji królewskiej w 1,12. Nie da się z całą pewnością pokazać ani jednego cytatu z jakiegoś pisma biblijnego i nie ma takich nawiązań do Koheleta przez innych autorów. Natomiast zarówno język Koheleta jak i świat idei wykazują wiele styczności ze środowiskami pozaizraelskimi.

Porównania z literaturą późnych filozofów greckich dały pewnym egzegetom tytuł do uznania zależności Koheleta od myśli greckiej. Odkrycie przez archeologię starożytnych literatur Egiptu i Bliskiego Wschodu dostarczyło szerszej panoramy dla studiów porównawczych nad *Koheletem*. Przegląd literackich pomników starożytnego Bliskiego Wschodu pozwala umieścić Koheleta w wielkim nurcie myślicieli i poetów, którzy podnosili głos przeciw twierdzeniom tradycyjnej mądrości,

¹⁴ R. Gordis, jw. s. 81-85.

¹⁵ J. Steinmann, *Ainsi parlait Qohélet*, Paris 1955, s. 125.

¹⁶ Por. J.E. Brunns, *Reflections on Coheleth and John*, Catholic Biblical Quarterly 25 (1963) s. 414-416; M.J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, s. 302.

¹⁷ R. Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (Beihefte zur ZAW 130), Berlin - New York 1973, s. 177.

co bynajmniej nie dowodzi literackiej zależności od tamtych autorów.¹⁸ Kohelet żył w takim środowisku, w którym ścierały się bardzo blisko różne kultury i filozofie. Od Aleksandra Wielkiego Judea była pod wpływem kultury greckiej, ale rządy Ptolemeuszów oznaczały też silne związki z Egiptem. Zresztą egipska literatura mądrościowa miała w Izraelu dobre tradycje już od czasów Salomona.

Aramejskie wpływy na język *Koheleta* są zupełnie zrozumiałe z racji historycznych. Skoro Kohelet tworzył ok. 250 r. prz. Chr., to Izraelici mieli już za sobą ok. sześć lub siedem wieków kontaktów z językiem aramejskim (zob. 1 Sm 14,47). W okresie powygnaniowym Judejczycy zaczęli mówić po aramejsku na co dzień i języki hebrajski i aramejski oddziaływały wzajemnie na siebie pod różnymi względami. To oddziaływanie wpływało na ich harmonizację nie tylko leksykalną, ale i gramatyczną czy stylistyczną. Obok zapożyczeń wyrazów powstawały liczne kalki, czyli zwroty zbudowane z rodzimych elementów, ale na wzór obcych wyrazów czy złożeń. Nie można wykluczyć, że Kohelet mówił na co dzień po aramejsku, że był to jego pierwszy język i decydując się pisać po hebrajsku, myślał jednak po aramejsku.¹⁹ To ujednoczenie dokonywało się głównie w języku mówionym, a w pisanim o ile odzwierciedlał on język mówiony. Wydaje się, jak twierdzi M.O. Wise²⁰, że *Kohelet* stanowi w tym względzie wyraźny wyjątek na tle bogatej literatury biblijnej, stworzonej w okresie powygnaniowym; gdy inni pisarze trzymali się języka klasycznego, to Kohelet wybrał jako sposób pisania język mówiony społeczności jerozolimskiej III wieku prz. Chr., dokładniej, język uczonych dyskusji wśród inteligencji jerozolimskiej. Decyzja taka oznaczała ikonoklazm, ale zawartość księgi pokazuje, że Kohelet był zdolny do pójścia przeciw prądowi i w dziedzinie językowej.

Z kolei M. Dahood²¹ dowodził, że język *Koheleta* zawiera niezliczone wprost naleciałości języka fenickiego, znanego nam głównie z literatury ugaryckiej. Autor uważa, za W.F. Albrightem,²² że w czasach od VI do II w. prz. Chr. w Palestynie miał miejsce prawdziwy renesans tej literatury. Pismo *Koheleta* byłoby dziełem jakiegoś Żyda żyjącego na północnym wybrzeżu Palestyny, a więc w Fenicji. D. Lys²³ zajął w tej materii stanowisko bardziej stonowane, przyjmując, że Kohelet mógł być jerozolimczykiem, który osiedlił się tutaj po przybyciu albo z Fenicji albo

¹⁸ Zob. obszerniejsze omówienie tych literackich paraleli przez H. L u s s e a u, *Les autres hagiographes*, w: *Introduction critique à l'Ancien Testament*, red. H. Cazelles, Paris 1973, s. 631-635; A. B a r u c q, *Qohéleth*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. 9, Paris 1977, kol. 623-633; J. F r a n k o w s k i, *Problem Księgi Koheleta*, Znak 395 (1988) s. 63-70.

¹⁹ S. M a r g o l i o u t h, *The Prologue of Ecclesiastes*, *The Expositor* 8 (1911) s. 463-470; K. G a l l i n g, *Der Prediger*, s. 75.

²⁰ M.O. W i s e, *A Calque from Aramaic in Qoheleth 6:12; 7:12; and 8:13*, *Journal of Biblical Literature* 109 (1990) s. 250 n.

²¹ M.J. D a h o o d, *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth*, *Biblica* 33 (1952) s. 30-52; 191-221.

²² W.F. A l b r i g h t, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa: Pax 1967, s. 258.

²³ D. L y s, *L'Ecclésiaste*, s. 60 n.

z Aleksandrii. Jako dziecko swej epoki, był związany z kulturą hellenistyczną, obejmującą jednak również różnorodne elementy kultury wschodniej.

W III w. prz. Chr., kiedy prawdopodobnie przyszło żyć i działać Koheletowi, Palestyna była pod dominującym wpływem hellenizmu. R. Braun²⁴ dokonał szczegółowych porównań motywów, stylu, kompozycji pojedynczych sentencji z utworami greckich pesymistów, które w czasach Koheleta były bardzo aktualne, i doszedł do wniosku, że Kohelet był obeznany z myślą Homera, Teognisa, Eurypidesa, Menandra. Bogata paleta figur stylistycznych, jak anafory, paronomazje, synonimy, wyróżniająca *Koheleta* na tle ST, da się wyjaśnić tylko retoryczną formacją autora, jaka była w praktyce wczesnego hellenizmu. Wiele typowych dla Koheleta powiedzeń daje się wyprowadzić od greckich retorów i filozofów, o których w czasach Koheleta nauczano w szkołach świata helleńskiego: *'amal* - gr. *mochthon* (trud); *tachat haszszemesz* - gr. *hyph'helio* (pod słońcem); *tob lifene ha'elohim* - gr. *theophilia* i imię osobowe *Theophilos* (dobre przed Bogiem); *'aša tob* - gr. *eu pratein* (czynić dobrze); *tob 'aszer jafe* - gr. *kalos kagathos* (dobre co piękne); niekonwencjonalne użycie czasownika *tor* w sensie „poznawania” (gr. *therein*) i nawet tak typowe dla Koheleta słowo, jak *hebel* zdaje się być podjęciem filozoficznego terminu cyników *typhos* (wiatr, podmuch, para, złudzenie, nonsens, nicłość). Ustawiczne pytanie Koheleta o sens życia ludzkiego, relatywna wartość mądrości, która w praktycznym zastosowaniu wykazuje wiele błędów, niemożliwość dogłębnego poznania terażniejszości i całkowita niemożność poznania przyszłości, pojęcie czasu jako czegoś ograniczającego życie ludzkie, krytyczne podejście do bogactwa, docenienie zadowolenia z pracy, zasada złotego środka, krytyka socjalna i w szczególności krytyka systemu władzy, wszystkie te wątki są obecne w późnej filozofii greckiej. Kohelet mówi o człowieku, nie jak ST o Izraelu i narodach pogańskich w kategoriach wybrania, zbawienia, bezbożności, ale mówi po prostu o człowieku jako indywiduum. On myśli jako człowiek i nawet jako kosmopolita. Dlatego jemu łatwiej jest nawiązać do „jakiejś powszechnej duchowej religijności” niż do teologicznych tradycji żydowskich.

Hebrajski mędrzec żył w epoce, gdy tamci starożytni humaniści istnieli już tylko poprzez swoje dzieła. Gdzie więc się z nimi spotkał? Czy w bibliotekach? Biblioteki istniały, jak to pokazały odkrycia biblioteki Assurbanipala w Korsabad, zbiory w Mari i Ugarit. W Palestynie tworzył bibliotekę Nehemiasz (2 Mch 2,13), choć w nieco innym kształcie niż tamte. Czy Kohelet szperał w takich bibliotekach? Według epilogu 12,9 Kohelet przyswoił sobie tradycyjną mądrość powygnaniowego judaizmu. Jako zawodowy pedagog i uczony Kohelet zapewne studiował tradycyjną mądrość i prawdopodobnie grecką filozofię, popularną w owych czasach i wykładaną we wczesnohellenistycznej szkole, ale w sposób bardzo osobisty. Podejmując

²⁴ R. Braun, jw. s. 149.

tradycyjne tematy i środki literackie, opracowywał każdą rzecz w sposób nowy, oryginalny, niepowtarzalny. Nie da się u niego znaleźć ani jednej sekcji, która zostałaby wzięta od jakiegoś starożytnego autora.

Miejscem przekazywania wiedzy w judaizmie IV i III w. prz. Chr. była szkoła mądrości w Jerozolimie czy w innym ośrodku, która wskutek nastawienia na kształcenie personelu Świątyni była zdominowana przez religijno-narodowe tradycje izraelskie.²⁵ Ale musiała się ona też ustosunkować do nurtów mądrościowych otaczającego świata, w tym do hellenizmu. Jest prawie pewne, że kształcenie żydowskie było mocno zabarwione hellenizmem, który miał wielu sympatyków głównie w sferach kapłańskich, odgrywających w owym nauczaniu znaczącą rolę. Urzędy „mędrców” (*chakamim*) i „pisarzy” (*soferim*) wzrosły w znaczenie i osiągnęły rangę najważniejszych funkcji publicznych. Stopniowa sekularyzacja stanowiska „pisarza” przesądziła o poszerzeniu zakresu nauczania. Na gruncie żydowskiej szkoły (*jesziwa* i *bet ha-midrash*) doszło do znacznej asymilacji elementów kulturowych fenickich (na wybrzeżu) i helleńskich (głównie w Jerozolimie). Nawet w elementarnej szkole jerozolimskiej językiem nauczania był grecki. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa powiedzieć, że w połowie III w. cały judaizm był hellenistyczny, ponieważ nawet kręgi konserwatywne nie mogły się ustrzec przed wpływami nowego kształcenia.²⁶

Ważnym czynnikiem ekspansji hellenizmu był też fakt, że tylko poprzez grecką mowę i retorykę można było mieć wpływ na coraz liczniejszą i coraz bardziej liczącą się w judaizmie diasporę. Tak wyrosła dwujęzyczna elita intelektualna jerozolimska, która znalazła się na pewnym rozdrożu duchowym i kulturalnym. Na tym rozdrożu musiało się nasuwać zasadnicze pytanie o sens istnienia człowieka w takich to okolicznościach otaczającego świata. Empiryczno-pesymistyczna refleksja nie miała dotychczas w żydostwie większych osiągnięć. Kohelet podjął taką refleksję i opowiedział się za krytycznym kierunkiem mądrościowym, jaki się objawił już wcześniej w mowach Hioba, krytykujących tradycyjne tezy mędrców. Kohelet postawił pod znakiem zapytania dogmaty tradycyjnej mądrości, wskazał na jej ograniczenia i nieprzydatność tak do przeniknięcia zamiarów Boga, jak i do zdobycia pomyślności.

²⁵ Zob. B. L a n g, *Schule und Unterricht im alten Israel*, w: *La Sagesse de l'Ancien Testament*, red. M. Gilbert, Leuven ²1990, s. 186-201; R. d e V a u x, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris: Editions du Cerf 1961, vol. 1, s. 82-85.

²⁶ R. B r a u n, jw. s. 40 n.; por. M. H e n g e l, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen 1969, s. 143 nn.

II. „BÓG WSZYSTKO PIĘKNIE UCZYNIŁ”

Literatura mądrościowa zajmuje się bardziej człowiekiem i jego otoczeniem aniżeli Bogiem. Podobnie zdaje się być u *Koheleta*, który rozważa po kolei mądrość, pracę, majątek, przyjemności, władzę, śmierć człowieka, które to kwestie dotyczą Boga, ale wydaje się On być w nich czymś peryferyjnym. Toteż nierzadko wyraża się opinię, że *Kohelet* należy do najmniej religijnych ksiąg biblijnych.²⁷ A jednak w *Księdze Koheleta* tematykaologiczna jest obecna. Czyż nie jest znamienne, że imię Boże „Elohim” pojawia się tutaj aż 40 razy (liczba symboliczna, kompletna), a więc częściej niż „marność” (*hebel*)? Warto może porównać tę występowalność z hebrajską *Esterą*, w której ani razu nie wymienione zostało imię Boże, a przecież jest powszechnie uważana za historię Bożej Opatrzności nad Izraelem. Co więcej, Bóg okazuje się w nauce *Koheleta* kimś niezwykle aktywnym.

Kohelet jako prawdziwy mędrzec, stojący na gruncie uniwersalnej mądrości, nie wprowadził do swego pisma imienia „Jahwe”, które było wyłączną własnością Izraela i które podkreślało związek Boga z historią Izraela. Czy nie można przyjąć, że *Kohelet* zechciał stanąć ponad wszelkim partykularyzmem, aby głosić, jak św. Paweł na Areopagu, „Niezanego Boga” (por. Dz 17) wszystkim bez wyjątku słuchaczom? On pozostaje przy ogólnosemickim, a więc bardziej powszechnym określeniu Boga, które przez swą etymologię wyrażało potęgę, a przez swą formę liczby mnogiej podkreślało transcendencję i majestat Boga.²⁸

Elohim jest dla *Koheleta* najpierw stwórcą świata i dawcą życia (12,1.7; 7,29). Jest jakże znamienne, że *Kohelet*, który ustawicznie dochodzi do zakwestionowania niemal wszystkiego, co go otacza, nigdy nie kwestionuje ani faktu, ani dobroci stworzenia, lecz przeciwnie tę dobroć *explicite* wyznaje: „Bóg (...) uczynił wszystko pięknie w swoim czasie” (3,11); „Bóg uczynił ludzi prawymi...” (7,29). Bóg sam jest najwyższym panem świata i rządzi nim według swojej niczym nie skrępowanej woli. Bóg jest przeważnie podmiotem czynności wyrażanych przez następujące czasowniki: „uczynić” (7 razy), „dać” (11 razy). Obok tej panującej obecności boskiej w kosmosie i w społeczności ludzkiej *Kohelet* widzi też jakąś indywidualną jego troskę o człowieka: „Bo człowiekowi, który Mu jest miły, daje On mądrość, wiedzę, i radość, a na grzesznika wkłada trud...” (2,26; por. 2,25; 7,26). W tych punktach teologia *Koheleta* jest zgodna z innymi pismami ST.

²⁷ Tak uważa m.in. J.L. M c K e n z i e, *The Old Testament without Illusions*, Chicago: The Thomas More Press 1979, s. 153.

²⁸ Por. W.H. S c h m i d t, 'el - Gott, w: *Theologisches Handwörterbuch zum A.T.*, hrsg. von E. Jenni, C. Westermann, München: Kaiser Verlag 1971-1975, Bd. 1, kol. 142; W. B a u m g a r t n e r [i in.], *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967-1990, s. 47; S. Ł a c h, *Księga Rodzaju. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz* (PŚST 1/1), Poznań: Pallotinum 1962, s. 183 n.

III. „BO BÓG JEST W NIEBIE, A TY NA ZIEMI”

Równocześnie Bóg Koheleta jest inny niż w całej pozostałej literaturze biblijnej; jest On jakiś daleki, niedosięgalny, niepojęty.

Kohelet twierdzi ustawicznie, że wszystko, co dzieje się pod słońcem, jest dziełem Boga, ale człowiek nie zdoła zrozumieć dzieła Bożego: „Jak nie wiesz, którą drogą duch wstępuje w kości, co są w łonie brzemiennej, tak też nie możesz poznać działania Boga, który sprawuje wszystko” (11,5). Bóg więc jest absolutną tajemnicą, jest istotą zakrytą przed ludzkim poznaniem. Co więcej, Bóg jest istotą zakrywającą swoje działanie przed ludzkim poznaniem: „[Bóg] uczynił wszystko pięknie w swoim czasie (...) tak jednak, że nie pojmie człowiek dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku aż do końca” (3,11). Tak ukazuje się zasadniczy *theologumen* mądrości Koheleta: Bóg jest bardzo obecny w świecie i równocześnie całkiem niedostępny (3,11; 8,17; 11,5; 12,14).

Biblijna religia ukazywała Boga jako mieszkającego w niebie, ale równocześnie był to Bóg bardzo bliski, Bóg mieszkający pośród swego ludu w Świątyni (por. określenie „Namiot Spotkania”), Bóg, który swą dłoń prowadzi i podtrzymuje człowieka w każdym czasie i w każdym miejscu (por. Ps 23; 139). Izraelita zawsze mógł się zwrócić do Boga w modlitwie, mógł się nawet ze swym Bogiem „wadzić”, jak to było w przypadku Abrahama, Mojżesza, czy Jeremiasza. Izraelici mogli wprost „pytać” Boga o Jego wolę przez proroków i kapłanów, czy też w osobistej modlitwie wzywać Boga, by się ukazał i zarządził biedzie.²⁹ Hiob nie wahał się zanieść swój życiowy i filozoficzny problem przed oblicze Boga i niemal żądać jego rozwiązania. Wołanie Hioba nie pozostało bez echa. Wspaniała teofania (rozdz. 38) oznacza punkt zwrotny w dramacie Hioba. Bóg Izraela słuchał racji człowieka, był gotów przyjąć pokutę nawet ze strony pogan i nieraz „żałował” kar, które zamierzył, i zawieszał ich wykonanie.³⁰

Również dla dawniejszych mędrców Izraela Bóg był o wiele bliższy. Oni obserwowali i badali świat, ale ich umysł był całkowicie spowity wiarą i ufnością, ich doświadczenie pozostawało w nieustannym dialogu wiary, ich rozum nigdy nie stawał się absolutną siłą, lecz zawsze korzystał z ubezpieczającego oparcia o znajomość Jahwe. Mędrcy Izraela tkwili w strumieniach tradycji jahwistycznej i czerpali z niej światło i bardzo poważnie nauczali o konieczności i zasadności ufności w Jahwe. Dawni mędrcy, gdy mówili o swoich doświadczeniach, pragnęli tym umocnić wiarę w Jahwe (Prz 22,19). Oni widzieli, że świat jest zanurzony w niezgłębionej tajemnicy Boga. Ale to nie burzyło ich wiary. Oni optymistycznie wierzyli,

²⁹ Zob. szerzej T. B r z e g o w y, *Teofania w kulcie Syjonu*, *Analecta Cracoviensia* 21-22 (1989/90) s. 155-177.

³⁰ Zob. T. B r z e g o w y, *Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi. Religijne przesłanie Księgi Jonasza*, *Ateneum Kapłańskie* 119 (1992) s. 203-213

że mogą jakby eksperymentalnie oglądać Boga w Jego działaniu. „Doświadczenia świata były dla Izraela zawsze doświadczeniami Bożymi, a doświadczenia Boga były dlań doświadczeniami świata” - powie G. von Rad.³¹ Doświadczenie mądrościowe nie było więc czymś zasadniczo różnym od doświadczenia wiary. W konkretnym przypadku zawierało ono postawę wobec Boga, którą możemy nazwać wiarą.³²

Inaczej Kohelet nie posuwa się nigdy do tego, by się „wadzić” z Bogiem. On nigdy nie stawiał Bogu pytania, nie oczekiwał od Boga potwierdzenia czy zaprzeczenia jego twierdzeń. Kohelet uczył raczej o Bogu, na którego działanie nie może człowiek w żaden sposób wpływać: „Przypatrzyć się dziełu Bożemu! Bo któż naprostować może to, co On skrzywił?” (7,13). Kiedy indziej Kohelet powiada: „Poznałem, że wszystko, co czyni Bóg, będzie trwało na wieki. Do tego nic dodać nie można ani od tego coś odjąć” (3,14). Jest to obraz Boga „nieugiętego”, który raz postanawia i nigdy nie zmienia swego postanowienia. Kohelet wynosił „suwerenność Boga do ostateczności”,³³ co oznaczało, że Bóg jest „obecny” w każdym wydarzeniu, a zarazem żadne nie jest „miejscem spotkania” z Bogiem.

Dla Koheleta świat, choć całkiem „nasiąknięty” Bogiem, stał się światem milczącym, światem w nieustannym ruchu, raz korzystnym dla człowieka, kiedy indziej przeciwnym mu. Człowiekowi nie udaje się żaden dialog z otoczeniem, a tym bardziej z Bogiem. I już nie ma w mówieniu o Bogu, tak ulubionej przez Izraelitów, formy „TY”. Nawet jeśli On daje jakieś spełnienie życia, to ze strony człowieka nie następuje nic więcej, jak milczące odebranie milczącego daru. Kohelet jest do głębi zmęczony tym światem. On przeżywa niepewność przyszłości jako największy ciężar życiowy. Tak doszedł do stwierdzenia, które z punktu widzenia tradycyjnego jahwizmu można uznać za skandaliczne: „Wszystko, co nadchodzi, jest marnością” (11,8).³⁴

Tak objawia się w pełni różnica podejścia do problemu Boga u Koheleta i dawnych mędrców. G. von Rad tak charakteryzuje jego postawę: „Nie wspierany przez zbawcze wydarzenia z historii, narażony na rany ze strony otoczenia, Kohelet utracił ufność (niem. *Vertrauen*)”.³⁵ Czy można więc jeszcze mówić o religijnej postawie Koheleta? Niektórzy egzegeci sądzą, że on nie otwiera żadnej możliwości osobowej i zbawczej komunii z Bogiem.³⁶

³¹ G. v o n R a d, *Wisdom in Israel*, London 1972, s. 62.

³² R.E. M u r p h y, *Wisdom and Creation*, Journal of Biblical Literature 104 (1985) s. 3-11, szczeg. s. 6.

³³ Por. L. G o r s s e n, *La Cohérence de la conception de Dieu dans l'Ecclésiaste*, Ephemerides Theologicae Lovanienses 46 (1970) s. 313-315.

³⁴ G. v o n R a d, *Wisdom in Israel*, s. 234.

³⁵ G. v o n R a d, tamże, z powołaniem się na W. Zimmerliego.

³⁶ „La position de Qohelet est unique dans la Bible: il n'existe chez lui aucune ouverture à une communion personnelle et salutaire avec Dieu” (L. G o r s s e n, jw. s. 314).

Rozważmy wypowiedzi Koheleta o tradycyjnych praktykach religijnych. Mówi on mianowicie o „chodzeniu do domu Bożego”, o modlitwie i o ślubach:

Zważaj na krok swój, gdy idziesz do domu Bożego. Zbliżyć się, aby słuchać, jest rzeczą lepszą niż ofiara głupców, bo ci nie mają rozumu, dlatego źle postępują.

Nie bądź pochopny w słowach, a serce twe niechaj nie będzie zbyt skore, by wypowiadać słowo przed obliczem Boga, bo Bóg jest w niebie, a ty na ziemi! Przeto niech słów twoich będzie niewiele!

(...) Jeśliś złożył Bogu ślub, nie zwlekaj z jego spełnieniem, bo w głupcach nie ma On upodobania. To, coś ślubował, spełnij! Lepiej, że nie ślubujesz wcale, niż żebyś ślubował, a ślubu nie spełnił. Nie dopuść do tego, by usta twe doprowadziły cię do grzechu, i nie mów przed posłańcem [Bożym], że stało się to przez nieuwagę, żeby Bóg nie rozgniewał się na twe słowa, i nie udaremnił dzieła twoich rąk. (...) Boga się przeto bój! (4,17-5,6).

W tym upomnieniu Kohelet nie był przeciw praktykom religijnym, choć też ich specjalnie nie zalecał. Jest znamienne, że słowo „ofiary” użył w złożeniu „ofiary głupców”, a te ofiary posłużyły mu tylko do uwypuklenia wagi „słuchania”, najprawdopodobniej słowa Bożego. W sprawie ślubów jest podobnie; Kohelet ani ich nie ganił, ani nie pochwalał. Przestrzegał tylko przed pochopnym ich składaniem i niewypełnianiem. Zaś w modlitwie, której znowu ani nie polecał, ani nie potępiał, przestrzegał przed nierozważnym wielomówstwem. Uzasadnieniem dla tych napomnień było stwierdzenie: „Bo Bóg jest w niebie, a ty na ziemi”. Roztropniej więc byłoby zachować wobec Boga powściągliwość, umiar, szacunek: „Boga się przeto bój!”

Znany z oryginalności Kohelet wypowiadał tradycyjną formułę o bojaźni Pańskiej w oryginalnej, czasownikowej postaci (*'et ha 'elohim j'ra* ; normalna forma *jir 'at Jahwe*). Co ona oznacza u Koheleta? Czy jest to myśl obca rozumowaniu Koheleta, tak, że trzeba by się za nią dopatrywać postaci jakiegoś teologizującego redaktora?

Ludzie starożytni patrzyli na świat jako na przeciwieństwo chaosu, a stworzenie pojmowali jako wyjście z niego. Ludzkość miała swoje miejsce w *universum* i człowiek, aby żyć, musiał dostosować się do porządku panującego w kosmosie. Człowiek rodził się na świecie, w którym już istniały pewne fundamentalne relacje. Nad nim byli bogowie i król, a obok niego żyli inni ludzie. I właśnie najbardziej elementarna mądrość polegała na rozpoznaniu i konstruktywnym odniesieniu się do tych fundamentalnych relacji, wbudowanych w porządek rzeczy.³⁷ Bóg stworzył świat i ludzi, kontrolował ich przeznaczenie i wyznaczał długość ich życia. Ignorować bogów i ich rolę w świecie, zaniedbywać ich kult i zakazy, było w najprawdziwszym sensie czymś, co może czynić tylko „głupiec”. Bojaźń boża oznaczała właściwą postawę śmiertelników wobec Boga. Obejmowała ona takie elementy jak „wierzyć w Boga, (...) polegać na Nim bardziej niż na własnej bezsilnej inteligencji, unikać

³⁷ M. L. B a r r é, «Fear of God» and the World View of Wisdom, *Biblical Theology Bulletin* 11 (1981) nr 2, s. 41.

czynienia złego i przyjmować nieszczęścia jako przez Boga zesłane karanie”.³⁸ Bojaźń boża prowadziła naturalnie do kultu, a więc do modlitwy i ofiary. U Hetytów „bojaźń” i „ofiara” są synonimami. Postawa ta wykluczała wszelką arogancką nieufność względem Boga, czy wszelką próbę nierespektowania Jego prerogatyw, a więc postawę, którą Grecy nazywali *hybris*. Tych, którzy nie respektowali woli Boga, spotykała surowa kara, choćby to byli sami królowie. Tak wierzyli Egipcjanie, Babilończycy, Hetyci. Jednym słowem, rozumieć życie i żyć jego pełnią było niemożliwe bez religijności, bez uznania swej relacji do Boga, stwórcy nieba i ziemi.

Bojaźń Boża w ST ma wiele niuansów, ale najogólniej mówiąc oznacza ona postawę śmiertelników względem Boga, coś w rodzaju zachowania Izraelitów pod Synajem, Mojżesza czy Izajasza w momencie powołania (*mysterium tremendum*). U *Koheleta* bojaźń powoduje działanie Boga, które zależy tylko od Niego samego i jest dla człowieka nie do pojęcia: „Poznałem, że wszystko, co czyni Bóg, na wieki będzie trwało: do tego nic dodać nie można ani od tego coś odjąć. A Bóg tak działa, aby się Go [ludzie] bali (*w'ha 'elohim 'aša szejjir' 'u mil'fanajw*)” (3,14). Komentując tę wypowiedź, W. Zimmerli stwierdza, że tu nie chodzi o sposób życia wypełnionego światłem i powodzeniem. Raczej człowiek idzie przez życie bez żadnej pewności (oświecenie może rozbłysnąć w każdym momencie), polegając na Bogu nawet w paradoksach życia.³⁹

Ta bojaźń nie jest umniejszona, lecz raczej wzmożona przez dobra (jak jedzenie, picie), które człowiek odbiera z ręki Boga, gdyż te dary Bóg rozdaje według swego upodobania, a więc arbitralnie (2,26; 8,14; 9,1-3).⁴⁰ Wezwanie do bojaźni Boga w 5,6, jako konkluzja do przestróg w dziedzinie kultowej, poprzedzone zostało uwagą: „Żeby się Bóg nie rozgniewał na twoje słowa [nierozważne, pochopne i nie spełnione śluby] i nie udaremnił dzieła twoich rąk” (w. 5b). Ludzie więc powinni się bać, że Bóg, którego dzieł nie pojmują, może zniweczyć ich zamierzenia i wysiłki. W Koh 7,18 „bojący się Boga” to taki człowiek, który zachowuje obydwie przestrogi *Koheleta* (przed byciem przesadnie sprawiedliwym albo przesadnie złym) i uniknie nieszczęść, o których mowa w poprzednich wierszach. W 8,13b *Kohelet* zdaje się cytować powiedzenie tradycyjnej mądrości, które określa złoczyńcę jako takiego, „który nie boi się Boga” i dlatego nie zachowa swego życia.

W tym świetle możemy lepiej zrozumieć użycie formuły o bojaźni Bożej w epilogu: „Boga się bój, i przykazań Jego przestrzegaj (*'et ha 'elohim jera ' w' 'et micwotajw sz' mor*), bo cały w tym człowiek!” (12,13). Powiedzenie to nie wprowadza czegoś nowego czy nawet obcego do myśli *Koheleta*. Konsekwentnie *Kohelet* może

³⁸ R.B.Y. S c o t t, *Proverbs, Ecclesiastes. Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible 18), Garden City - New York 1965, s. 37.

³⁹ W. Z i m m e r l i, *Das Buch des Predigers Salomo übersetzt und erklärt*, w: *Sprüche/Prediger* (Das Alte Testament Deutsch 16/1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, s. 174.

⁴⁰ Por. R.E. M u r p h y, *Qoheleth and Theology?*, *Biblical Theology Bulletin* 21 (1991) s. 31 n.

być autorem tego powiedzenia. Pewnym odpowiednikiem tego powiedzenia jest upomnienie zawarte w 12,1: „Pamiętaj przeto o twoim Stworzycielu w dniach swej młodości!”. Z prostego ale i fundamentalnego faktu stworzenia płyną pewne ralicje pomiędzy śmiertelnym człowiekiem i Bogiem i określone obowiązki człowieka wobec Boga. Te obowiązki mogą być przeto nazwane „przykazaniami” (hebr. *micwoi*).

IV. „NAWET [PRAGNIENIE] WIECZNOŚCI BÓG ZŁOŻYŁ W ICH SERCACH” PERSPEKTYWA ŻYCIA PO ŚMIERCI

Rozważanie poglądów Koheleta na życie pośmiertne warto rozpocząć od tekstu przytoczonego w tytule niniejszego paragrafu: „Przyjrzałem się pracy, jaką Bóg obarczył ludzi, by się nią trudzili. Uczynił wszystko pięknie w swoim czasie, nawet [pragnienie] wieczności złożył w ich sercach, tak jednak, że nie pojmie człowiek dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku do końca” (3,10-11). Zasadniczy jest tutaj w. 11b: *gam 'et-ha 'olam natan belibbam*, który współcześni egzegeci najrozmaiciej objaśniają.⁴¹ Jedni czytają zamiast *'olam* (wieczność) słowo hebr. *'amal* i otrzymują sens, że Bóg złożył w ludzkie serce trud poznawania (A.S. Kamentzky). Inni biorą słowo *'olam* w sensie znanym z późniejszej literatury judaistycznej „kosmos”, „świat” i objaśniają zdanie, że Bóg dał ludziom „miłość do świata” (R. Gordis), „rozumienie świata” (R. Kroeber) czy też „wyobrażenie o dziejach świata” (BT). Jeszcze inni przypisują słowu *'olam* znaczenie „nieznajomości czy tajemnicy” (K. Budde, M. Dahood, J. Synowiec). Jest jednak jasne, że zmiany tekstualne nie mają żadnych podstaw i że słowu *'olam* przez jego zestawienie ze słowem *'et* (czas) i zwrotem „od początku do końca” należy przypisać niuans czasowy.⁴² Zdaniem wielu chodziłoby tu o czas wykraczający poza ściśle określoną godzinę „teraz”, o trwanie, i to trwanie ludzkiego życia, obejmujące jego przeszłość, teraźniejszość i w jakimś stopniu przyszłość, całokształt zdarzeń ludzkich regulowanych Opatrznością.⁴³ Ale natarczywość, z jaką Kohelet mówi o śmierci i drąży kwestię egzystencji po śmierci, każe być bardzo ostrożnym w zawężaniu sensu słowa *'olam*. Już Ojcowie Kościoła i wielu późniejszych egzegetów uważało i uważa do dziś, że Kohelet ma tu na myśli jakieś pragnienie, dążenie do wieczności, nadzieję trwania nieograniczonego (*desiderium aeternitatis*).⁴⁴ Według W. Zimmerliego, ta dążność do wieczności stanowiła

⁴¹ Zob. M. Filipiak, *Kairologia w Koh 3,1-15*, RTK 20 (1973) z. 1 s. 83-93; tenże, *Księga Koheleta*, s. 200-207; R. Braun, jw. s. 111-117.

⁴² D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (ZAWBeih 183), Berlin - New York 1989, s. 61 n.

⁴³ BJ: „l'ensemble du temps”; tak samo *Bibbia di S. Garofalo*. Por. E. Jenni, *'olam Ewigkeit*, THAT II 242; H.D. Preuß, *'olam*, TWAT V 1155 n.

⁴⁴ F. Delitzsch, *Hoheslied und Koheleth*, Leipzig 1875, s. 264; *Biblia Poznańska* II 506.

dla Koheleta istotę podobieństwa człowieka do Boga, istotę obrazu Bożego odbitego w człowieku (Rdz 1). Obraz Boży nakłada na człowieka obowiązek pytania o wieczność.⁴⁵

Myśl Koheleta obraca się ustawicznie wokół śmierci.⁴⁶ I nigdzie w ST śmierć nie jest czymś tak złym, czymś tak niepożądanym, jak u Koheleta. Śmierć jawi się tutaj jako zdecydowane ograniczenie ludzkiej egzystencji, jako twarda konieczność wrywająca człowieka z nieskończonej potencjalności postępu czasu. Jakieś niezwykle, połyskujące światło, otaczające śmierć, oświetla całą księgę.⁴⁷ Ale Kohelet nie ma obsesji śmierci, on nie wychwala śmierci, ani nie urządza „tańca śmierci” i nigdy nie ulega pokusie samobójstwa. Śmierć jawi się jako wspólna miara wszystkiego co żyje, jako nieunikniona konieczność, która upokarza ludzką dumę, jako ta, która ma ostatnie słowo w ludzkim istnieniu, jako ukazująca najgłębszą wartość wszystkiego, co jest na świecie, a tym samym staje się jednym z filarów mądrości.⁴⁸

Wymowną ilustracją Koheletowego patrzenia na śmierć jest jego poetycki utwór z rozdz. 12,1-8, który nie ma sobie równych w całym ST.⁴⁹ I choć wydaje się, że poemat opisuje ludzką starość, to jednak *de facto* jest on medytacją o śmierci. Przy całej wieloznaczności poszczególnych obrazów i metafor istotne jest ogólne wrażenie, jakie sprawia całość utworu:

- 12,1 Pamiętaj jednak na swego Stwórcę
 w dniach swojej młodości,
 zanim jeszcze nadejdą dni niedoli
 i przyjdą lata, o których powiesz:
 «Nie mam w nich upodobania»;
- 2 zanim zaćmi się słońce i światło, i księżyc i gwiazdy,
 i chmury powrócą po deszczu;
 w czasie, gdy trząść się będą stróże domu
 i uginać się będą silni mężowie
 i będą ustawały kobiety mielące, bo ich ubędzie,
 i zaćmią się patrzące w oknach;
- 3 i zamkną się drzwi na ulicę,
 podczas gdy łoskot młyna przycichnie,
 i podniesie się do głosu płaka,
 i wszystkie śpiewy przymilkną;

⁴⁵ W. Z i m m e r l i, *Das Buch des Predigers*, s. 172.

⁴⁶ „It was fitting enough that such an un-Hebraic philosophy of life should reach its climax in an eloquent and sombre picture of death. The book has indeed the smell of the tomb about it” (H.W. R o b i n s o n, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford 1946, s. 258).

⁴⁷ Por. N. L o h f i n k, *The Christian Meaning of the Old Testament*, Milwaukee 1968, s. 147.

⁴⁸ Por. J. E l l u l, *La Raison d'Être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, Paris: Editions du Seuil 1987, s. 165-171.

⁴⁹ Zob. poetycki przekład Cz. M i ł o s z a, *Księgi pięciu megilot*, Paris: Editions du Dialogue 1992, s. 137 n.

- 5 odczuwać się nawet będzie lęk przed wyżyną
i strach na drodze;
i drzewo migdałowe zakwitnie,
i ociążała się stanie szarańcza i pękać będą kapary;
bo zdążyć będzie człowiek (*'adam*) do swego wiecznego domu
i kręcić się już będą po ulicy płaczki;
- 6 zanim się przerwie srebrny sznur
i stłucze się czara złota,
i dzban się rozbije u źródła,
i w studnię kołowrót złamany wpadnie;
- 7 i wróci się proch (*'afar*) do ziemi, tak jak nią był,
a duch (*ruach*) powróci do Boga, który go dał.

Starość jest tu pokazana jako zima, która swym chłodem spowija naturę i stopniowo unieruchamia. O tej porze twarz człowieka traci swój pierwotny blask (w. 2), nogi i ręce stają coraz mniej sprawne, ubywa zębów, wzrok i słuch stają się przyćmione, głos staje się piskliwy, siwizna pokrywa głowę i każda przeciwność budzi lęk. Życie słabnie w człowieku aż go opuści przy ostatnim tchnieniu. Już płaczki mogą się zbierać, bo człowiek zmierza nieodwracalnie i szybko do „swego wiecznego domu”. Gdy się przerwie srebrny sznur, na którym zawieszona jest lampa, piękna złota czara spada momentalnie i rozbija się. Podobnie, gdy zbutwieje kołowrót, za pomocą którego wyciąga się wodę z głębokiej studni, sam kołowrót i dzban z hukiem wpadają do studni i zalega niczym już nie przerywana cisza. Kohelet wyraził tu po mistrzowsku przemijalność i kruchość życia, ale zarazem jego niepowtarzalną wartość. Mimo całej swej kruchości to przecież srebrny sznur i złota czara! Ta starość i śmierć jest lekcją dla każdego, szczególnie młodego człowieka. W obliczu tej lekcji młody człowiek jest wzywany, by pamiętać o swoim Stworzycielu. Zwrot, który przełożyliśmy „twój Stworzyciel”, ma w hebrajskim nieco szczególną formę *bor 'ejka*. Formę tę zinterpretowaliśmy jako imiesłów aktywny od słowa hebr. *bara'*, tzn. „stwarzać”, ale można ją związać również ze słowem *bor*, tzn. „studnia, źródło”, albo „dół, grób” (zob. BHS *ad locum*). Wydaje nam się, że nie musimy koniecznie opowiadać się za jednym z tych znaczeń, gdyż owa wieloznaczność dobrze harmonizuje z poetyckim stylem Koheleta. Sławny uczony żydowski Akiba podał genialną interpretację tego subtelnego powiedzenia: „Pamiętaj skąd przyszedłeś (źródło), dokąd idziesz (grób) i przed kim masz zdać rachunek (twój stwórca)”.⁵⁰

Ta medytacja o śmierci, która zamyka dzieło Koheleta, stanowi dobry punkt wyjścia do rozważenia problemu śmierci i perspektywy życia po śmierci u Koheleta. Jest tu z jednej strony mowa o „wiecznym domu” czyli grobie, ale też o duchu ludzkim, o jego powrocie do Boga, a więc i domyślnie o sądzie, jakiego Bóg ostatecznie nad człowiekiem dokona.

⁵⁰ Por. D. B e r g a n t, *Job, Ecclesiastes*, Collegeville 1990, s. 287.

Egzegeci w swej zdecydowanej większości są zgodni, że ST zawiera bardzo nieliczne wyraźne wypowiedzi o życiu po śmierci. Większość tekstów ST mówi zasadniczo o Jahwe jako Bogu żywych (por. Mk 12,27 i par.). Raczej nieliczne teksty mówią o tym, że wierność Jahwe (*chesed*) względem jego wiernych będzie trwać również po śmierci (Ps 73; 49; 16). Hebrajska Biblia - poza pewnymi wyjątkami, jak Dn 12,1-2; Iz 26,19 zamiast mówić o formie życia jednostki po śmierci, poprzestaje na „głoszeniu nadziei, że wspólnota wiernego z Bogiem będzie trwać wiecznie”.⁵¹

We wcześniejszych okresach historii Izraela śmierć nie przedstawiała się jako jakiś poważny problem teologiczny. Izraelita widział siebie jako część ludu przymierza i wystarczała mu partycypacja w dobrach i przywilejach tego ludu. Swoje przetrwanie zaś widział w potomstwie, które pojmował jako swe naturalne przedłużenie. Ale w czasach Koheleta świadomość przymierza zeszła na dalszy plan. Rozluźniły się też bardzo związki jednostki z narodem wybranym. Na jednostkę ludzką zaczęto patrzeć o wiele bardziej indywidualnie.

To zaś miało ścisłe związki z pojmowaniem zasady odpłaty, tj. nagrody za dobre życie i kary za życie grzeszne. Większość świadectw ST pokazuje tę odpłatę „pod słońcem”, czyli tu na ziemi, w czasie tego doczesnego życia. Często grzech jednostki sprowadzał karanie na całą wspólnotę (zob. Joz 7). Wierzono, że retrybucja rozciąga się na przyszłość, obejmując potomków tych, którzy „kochają” Boga lub Go „nienawidzą” (por. Wj 20,5-6). Wielu Izraelitów oczekiwało namacalnej, materialnej nagrody za zasługi (Pwt 7,12 - 8,20; Prz 2,21-22; 10,2-3). Ale życie nie zawsze potwierdzało tę teologię i wielu „pobożnych” domagało się dowodu, że „jest Bóg, który sędzi ziemię?” (Ps 58,11). Gdy takie dowody nie nadchodziły, wierzący kwestionował teologię odpłaty lub przynajmniej był wystawiony na taką pokusę (Ps 37; 73). W literaturze mądrościowej zwłaszcza Hiob i Kohelet wzywają swych słuchaczy do rozważenia naocznych dowodów świadczących przeciw tradycyjnej doktrynie o retrybucji (Hi 21,17.29-31). Kohelet mówi po wielokroć, że pilnie obserwował świat wokół siebie i widział nieraz, że „sprawiedliwy ginie przy swej sprawiedliwości, a złoczyńca długo żyje przy swej złości” (7,15). Baczny obserwator życia nie może się powstrzymać od stwierdzenia, że „są sprawiedliwi, którym zdarza się to, na co zasługują grzesznicy i są grzesznicy, którym się zdarza to, na co zasługują sprawiedliwi” (8,14). W rzeczywistości na tym świecie, „pod słońcem” ten sam spotyka los sprawiedliwego jak i złoczyńcę, tak czystego jak i nieczystego, dobrego jak i grzesznika, człowieka jak i zwierzę (Koh 9,2-3; 3,19). „Wszelkie żywe istoty idą na jedno miejsce: wszystko powstało z prochu i wszystko do prochu znów wraca” (3,20), czyli „ten sam los (*mikre'*) spotyka wszystkich” (2,14). Użyty tutaj rzeczownik *mikre'* oznacza - jak w żydowskiej tradycji i w innych tekstach Koheleta (3,19; 9,2)

⁵¹ K. S p r o n k, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1986, s. 345.

- śmierć.⁵² Wersety te mówią więc, że tak mądry, jak i głupi są równi w swej śmierci, ale przez to jeszcze nie powiedziano, czy ta śmierć jest ostatecznym końcem czy też jest jakiś dalszy ciąg życia po śmierci. Pewnym objaśnieniem jest werset 2,16: „Bo nie ma wiecznej pamięci po mędrca tak samo jak i po głupcu, gdyż już w najbliższych dniach w niepamięć idzie wszystko; czyż nie umiera mędrzec tak samo jak i głupiec?” Kohelet ma tu na myśli taki rodzaj życia po śmierci, jaki uznawali starożytni Hebrajczycy, a mianowicie pamięć, wspomnienie. I w tym względzie Kohelet przeciwstawia się tradycyjnej mądrości, która zapewniała sprawiedliwym, a więc prawdziwie mądrym ludziom, los lepszy od losu głupców: „Pamięć o prawym jest błogosławiona, a imię nieprawych zaginie” (Prz 10,7). Kohelet nie podziela tej nadziei i to pogłębia jego melancholię i ból: „Czyż nie umiera mędrzec tak samo jak i głupiec?” (Koh 2,16b).

Idea, że ten sam los zdarza się wszystkim, powraca z jeszcze większą emfazą w 9,1-3: „Bo wszystko to rozważyłem i wszystko zbadalem. Dlatego, że sprawiedliwi i mędrzy i ich czyny są w ręku Boga - zarówno miłość jak i nienawiść - nie rozpozna człowiek tego wszystkiego, co przed oczyma jego się dzieje. Wszystko jednakie dla wszystkich: ten sam spotyka los zarówno sprawiedliwego, jak i złoczyńcę, tak czystego, jak i nieczystego, tak składającego ofiary jak i tego, kto nie składa ofiar; tak samo jest z dobrym jak i z grzesznikiem, z przysięgającym jak i z tym, który przysięgi się boi. To złem (*ra'*) jest wśród wszystkiego, co się dzieje pod słońcem, że jeden dla wszystkich jest los. A przy tym serce synów ludzkich pełne jest zła i głupota w ich sercu, dopóki żyją. A potem do zmarłych!”

Wszyscy, nie tylko sprawiedliwi i mądrzy, są w ręku Boga, który ich prowadzi poprzez następstwo chwil według swego niezgłębionego planu. Jest tu pewnego rodzaju predestynacja, obejmująca wszystko, w tym również miłość i nienawiść. To jedno z najostrejszych i najsmutniejszych spostrzeżeń Koheleta. Jedni egzegeci odnoszą miłość i nienawiść do Boga. Sens wypowiedzi byłby taki, że człowiek nie wie, czy jest w łasce u Boga czy też nie (L.A. Schökel, A. Strobel). Ale ten wykład wydaje się banalizacją tekstu. Sens jest raczej taki, że człowiek nie pojmuje samego siebie. Kocha i nienawidzi, ale nie potrafi zdeterminować ani zrozumieć nawet tych najgłębszych swoich uczuć (A. Lauha, P. Sacchi). Niezależnie od tego, czy człowiek decyduje o swoich czynach, niewiele to znaczy dla jego ostatecznego losu. Wyliczając pewne zachowania z dziedziny religijnej (ofiary i przysięgi) i nie wdając się w szczegółową ocenę tych zachowań, Kohelet stwierdza fakt, że los człowieka nie zależy od jego religijnych czy moralnych zachowań. Ta jednakowość losu w godzinie śmierci, obejmująca tak prawego, jak i grzesznika, jawi się dla Koheleta jako zasadnicze zło, nieszczęście tego ziemskiego życia i powód głębokiej udręki ducha. Do podobnej konkluzji doprowadziły Koheleta rozważania o śmierci mądrego

⁵² Por. A. S h o o r s, *Koheleth. A Perspective of Life after Death?*, Ephemerides Theologicae Lovanienses 61 (1985) s. 297; D.M. E i c h h o r n, *Musings of the Old Professor*, New York 1963, s. 29.

na równi z głupcem: „Toteż znienawidziłem życie, gdyż przykre mi były wszystkie sprawy, jakie się dzieją pod słońcem” (2,17).

Kohelet posuwa się jeszcze krok dalej, ukazując, że taki sam los czeka tak człowieka, jak i zwierzę: „Bowiem los ludzi jest ten sam, co i los zwierząt; los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego i wszystkie mają tego samego ducha (*ruach*). W niczym więc człowiek nie przewyższa zwierząt, bo wszystko jest marnością. Wszystko idzie na jedno miejsce: powstało wszystko z prochu i wszystko do prochu znów wraca. Kto wie, że duch ludzi idzie do góry, a duch zwierząt zstępuje w dół, do ziemi?” (Koh 3,19-21).

Myśl perykopy jest taka, że człowiek i zwierzę są równe w obliczu śmierci. Oba stworzenia mają ten sam pierwiastek życia *ruach*. Pojęcie to sięga korzeniami prehistorii biblijnej.⁵³ Według Jahwisty, zarówno człowiek (Rdz 2,7), jak i zwierzę (Rdz 2,19) są *nefesz chajja* czyli „istotą żywą”, ponieważ posiadają ten sam pierwiastek życia, tchnienie życia *niszmah chajjim* (Rdz 2,7; 7,22). Tradycja kapłańska (P) nazywa ten pierwiastek życia *ruach chajjim* (Rdz 7,15). Słowo *ruach* ma w naszym kontekście to samo znaczenie co wyrażenie *neszama* w Rdz 2,7 i *ruach* w Rdz 7,15. Kohelet połączył te wypowiedzi w lapidarnym stwierdzeniu równości człowieka i zwierzęcia. W wierszu 20 Kohelet znowu odwołuje się do pierwotnej historii (Rdz 3,19 i 2,7) o powrocie człowieka do prochu, z którego powstał. Zresztą idea, że ludzie i zwierzęta obracają się ostatecznie w proch, jest bardzo dobrze znana psalmistom i autorom mądrościowym (Ps 90,3; 104,29; 146,4; Hi 10,9; 34,15; Syr 40,11). Pytanie w. 21 zdaje się być odpowiedzią Koheleta na zastrzeżenia słuchaczy wobec jego poprzedniej wypowiedzi. Kohelet znał niewiaptliwie współczesne teorie greckie czy egipskie, które mówiły o pewnej nieśmiertelności duchowego pierwiastka ludzkiego. Kohelet kategorycznie wyklucza taką nieśmiertelność, dla której nie ma żadnych dowodów ani o której nigdy nie mówiły Pisma święte. Kohelet wie, że duch wraca do Boga: „I wróci się proch do ziemi tak jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał” (12,7). Jest to również tradycyjna wiara Hebrajczyków, jak o tym świadczą Ps 104,29 i Hi 34,14-15. Także w hebrajskim tekście Syr 40,11 czytamy: „Wszystko co jest z ziemi, powraca do ziemi, a co jest z nieba, [powraca] do nieba”. Niektórzy autorzy uważają, że wiersz Koh 12,7 jest sprzeczny z wywodem Koh 3,19-21 i powinien być traktowany jako glosa czy redakcyjne uzupełnienie (A. Lauha, M. Jastrow, A.D. Power). Ale wypowiedź ta nie jest sprzeczna z 3,21, gdyż tam Kohelet wcale nie mówił, że duch ludzki nie wraca do Boga, lecz tylko tyle, że pod tym względem nie ma różnicy między człowiekiem i zwierzęciem. Czy zatem w 2,17 Kohelet nie wyraził wiary w życie po śmierci czy nieśmiertelność duszy? Wydaje się raczej, iż Kohelet wyraża tu tradycyjną myśl, że duch, którego Bóg tchnął w nozdrza człowieka, powraca do Niego w godzinie

⁵³ Zob. szerzej M. F i l i p i a k, *Kohelet a Księga Rodzaju*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 2-3 (1973) s. 78-85; tenże, *Biblia o człowieku*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1979, s. 43-48.

śmierci. To nie oznacza indywidualnego przeżycia, lecz powrót do źródła: właśnie proch wraca do ziemi, a duch wraca do Boga. Umieranie oznacza dokładnie to, że Bóg zabiera ducha ludzkiego do siebie, i z tego punktu widzenia człowiek i zwierzę nie różnią się od siebie.⁵⁴

Że Kohelet podzielał tradycyjne poglądy na życie po śmierci, okazuje się z wypowiedzi o Szeolu: „Każdego dzieła, które twa ręka napotka, podejmij się według twych sił! Bo nie ma żadnej czynności ani rozumienia, ani poznania, ani mądrości w Szeolu, do którego zdążasz” (9,10). Jeszcze bardziej pesymistyczny jest w. 5 tego samego rozdziału: „Żyjący wiedzą, że umrą, a zmarli niczego zgoła nie wiedzą, zapłaty też żadnej już nie mają, bo pamięć o nich idzie w zapomnienie”. Według tych wypowiedzi zmarli pędzą w Szeolu jakąś smętną egzystencję bez żadnych możliwości poznania czy działania (por. Hi 14,21; Ps 88,11-13; 115,17). Co więcej, pamięć ludzka, tak wychwalana w innych pismach mądrościowych (np. Syr 44), ginie bez śladu. Wydaje się, że wizja śmierci u *Koheleta* jest jeszcze smutniejsza niż w innych pismach ST, że sama śmierć wydaje się tutaj jeszcze bardziej ostateczna niż gdzie indziej. Nic więc dziwnego, że jakaś nadzieja życia pośmiertnego nie osładza u *Koheleta* jego rozczarowań związanych z życiem na tej ziemi.

Jednakże nie możemy nie mieć w pamięci tych licznych wypowiedzi *Koheleta* o sądzie Bożym, który może się dokonać gdzieś poza sferą ludzkiej ziemskiej egzystencji. Tu „pod słońcem”, tu „pod niebem”, tu „na ziemi”, przeważnie rachunki nie są uregulowane. Ale to nie podważa jego przekonania co do ostateczności Bożego sądu: „Chociaż grzesznik czyni źle po stokroć, a jednak długo żyje, to przecież ja wiem, że szczęści się tym, którzy się Boga boją, dlatego, że się Go boją; ale nie poszczęści się złoczyńcy...” (8,12-13; por. 11,9; 3,17). Skoro się stwierdziło, że tradycyjna doktryna o odpłacie nie zgadza się z ludzkim doświadczeniem, to trzeba albo zarzucić dogmat o sprawiedliwości Bożej, albo przesunąć jej wykonanie w jakąś sferę, gdzie nie sięga ludzkie doświadczenie. Dlatego *Kohelet* i jego słuchacze nie mogą się nie interesować istnieniem jakiegoś życia po śmierci.⁵⁵ Prawda, że on, jak i inni autorzy ST, jest powściągliwy co do formy tego życia i podkreśla, że ludzie nie wiedzą, co przyjdzie po naszym krótkim życiu „pod słońcem” (3,21; 6,12). Ale skoro on stwierdził, że jest czas wyznaczony na wszystko „pod niebem” (3,1-8), to może on również ufać, że Bóg „oznaczył” czas na „osądzenie sprawiedliwego i bezbożnika” (3,17).

Dotychczasowe wywody pozwalają postawić jeszcze raz pytanie o wiarę *Koheleta*. Jeżeli przez wiarę będziemy rozumieć uczucie, to w wypowiedziach *Koheleta* nie będzie go za wiele. Nie ma też u niego jakiegoś symbolu wiary w sensie

⁵⁴ A. S c h o o r s, jw. s. 302; por. L.A. S c h ö k e l, *Eclesiastés y Sabiduria* (Los Libros Sagrados 14), Madrid 1974, s. 68.

⁵⁵ K.A. F a r m e r, *Who Knows what Is Good? A Commentary on the Book of Proverbs and Ecclesiastes*, Grand Rapids, Edinburgh: Eerdmans 1991, s. 206.

„historycznego *credo*” Izraela (Pwt 6). Ale jak słusznie zauważa Roland Murphy, Kohelet zna swoje miejsce przed Bogiem.⁵⁶ Jego postawa przed Bogiem jest naznaczona „bojaźnią Bożą”. Jak zaś stwierdza wielki znawca mądrości izraelskiej i pozaizraelskiej G. Castellino, w Mezopotamii, Egipcie i Grecji, a przede wszystkim w Izraelu „relacje człowieka z Bogiem zasadały się na «bojaźni Bożej», która wyrażała całą religię i jej przejawy”.⁵⁷ Kohelet nie wzywa Boga, by się objawił i przez teofanię potwierdził słuszność jego wypowiedzi. On bierze ucziwie swoje intelektualne problemy i uciski świata i niesie przed oblicze Boże. Nie chce się łatwo zgodzić na proponowane przez tradycję optymistyczne rozwiązania, których doświadczenie nie może potwierdzić. On „przyjmuje Boga na Jego warunkach”. Bóg i Jego działanie okazały się dla Koheleta niepojętą tajemnicą, a życie na tej ziemi pełne sprzeczności i nierozwiązanych trudności. Ale ten tajemniczy Bóg ani przez moment nie przestał być dla Koheleta stwórcą, dawcą wszystkiego i ostatecznym sędzią. Hiob wśród nocy swego cierpienia wykrzyczał wiarę, że Bóg jako ostatni stanie nad jego mizernym ciałem jako wybawca (*go 'el*) (Hi 19,25). Czy powtarzane przez Koheleta wyznanie, że Bóg wszystko w swoim czasie [sprawiedliwie] osądzi (5,17-19; 8,12-13), nie może brzmieć jako wyznanie wiary i ufności w zbawcze przyjście i okazanie się Boga?

V. AKTUALNOŚĆ KOHELETA

Synagoga żydowska, przewyciężywszy wątpliwości co do kanoniczności pisma, włączyła ostatecznie *Koheleta* do szacownej kolekcji „Pięciu zwojów” i przeznaczyła jako lekturę liturgiczną na Święto Namiotów. Przypuszcza się, że przez tę lekturę chciano dodać powagi świętu, które jako święto młodego wina, obfitowało w tańce i różne uciechy (por. Sdz 21,19-21).⁵⁸ Wydaje się nadto, że księga o marności, kruchości i ulotności wszystkiego, co człowieka otacza na tym świecie, dobrze harmonizowała z atmosferą święta, które pielgrzymi spędzali w kruchych i biednych szałasach z liści i gałązek krzewów. Lektura taka przypominała zgromadzeniu, że radości życia są krótkotrwałe i że mamy liczyć nasze dni w nadziei, że zdobędziemy mądrość (por. Ps 90,12). W liturgii rzymskiej wyznaczono kilka wersetów księgi (1,2; 2,21-23) na XVIII niedzielę zwykłą roku C oraz trzy inne fragmenty na dni powszednie XXV tygodnia roku parzystego.

Niektórzy autorzy widzą aktualność pisma w tym, że Kohelet oznaczał nieuchronny koniec ST, wskazując na jego niewystarczalność i na konieczność czegoś radykalnie nowego. Pokazał on, że objawienie ST okazuje się niezdolne do rozwią-

⁵⁶ „But he knew where he stood *vis à vis* GOD” (R. E. M u r p h y, *The Faith of Qoheleth*, Word and World 7 (1987) s. 259).

⁵⁷ G. R. C a s t e l l i n o, *Qohelet and his Wisdom*, Catholic Biblical Quarterly 30 (1968) s. 26; por. tenże, *Sapienza babilonese*, Torino 1962, s. 8-36.

⁵⁸ Zob. T. B r z e g o w y, *Izrael pielgrzymujący*, TamStudTeol 9 (1983) s. 45.

zania głębokich problemów intelektualnych i życiowych. W tym zakresie pismo Koheleta wydaje się być jakąś wstrząsającą, choć raczej negatywną zapowiedzią mesjańską.⁵⁹

Księga Koheleta jest potrzebna w Biblii jako przeciwwaga dla spokojnej pewności i niereflektowanej wiary zdecydowanej większości jej bohaterów. Albowiem ona zmusza czytelnika Biblii do trzeźwego spojrzenia w ciemności, które go otaczają i które są nieodłącznym elementem prawdziwej religii. Ten głos jest w Biblii potrzebny na tle całego chóru głosów radośnie świadczących o doświadczeniu Boga jako prawdy i sprawiedliwości, dobroci i trwającego na wieki miłosierdzia.⁶⁰

Jednakże przesłanie Koheleta można widzieć od bardziej pozytywnej strony. Jego zasadnicza nauka, że „wszystko [na tej ziemi] jest tylko podmuchem wiatru” jest jak najbardziej aktualna dziś. Przypomina ona, że wszelkie działania i wszelkie dzieła człowieka odchodzą w przeszłość i ulegają zapomnieniu. Zaś terażniejszość jest czasem wyznaczonym i danym przez Boga, okazją, sposobnością do rozwinięcia aktywności. Przemijalność człowieka stawia Kohelet na kontrastowym tle Boga, który jest transcendentny i którego dzieła jedynie są trwałe (Koh 3,14). Ten Bóg jest niezgłębianą tajemnicą, a jego plany i działanie nieodgadnione.

Pomimo swych niezliczonych osobliwości *Księga Koheleta* bywa uważana też za najbardziej nowoczesną księgę Biblii i może być dzisiaj doceniona.⁶¹ Kiedy życie jawi się jako chaotyczne i czasem nawet bezsensowne, Kohelet uczy nas, że trzeba kochać życie takie, jakie jest, przyjąć jego ograniczenia i cieszyć się jego błogosławieństwami. Dla wielu ludzi i dzisiaj wszelka relacja z Bogiem ukrytym jest bardzo trudna. I ich wiara oznacza praktycznie niewiedzę, a ich nadzieja jest właściwie desperacją. W ich sytuacji trudno mówić o nawiązywaniu stosunku z Bogiem przez modlitwę czy akt kultowy. I tych ludzi *Księga Koheleta* zaprasza do otwarcia się na życie takie, jakim ono jest (gdyż pochodzi ono z ręki nieznanego Boga) i do pogodzenia się z ukryciem i milczeniem Boga. Jest to duchowość, która akceptuje ciemność, poddaje się tajemnicy i ostatecznie wyrzeka się najgłębszego pragnienia ludzkiego serca nadać życiu sens.⁶² W dzisiejszym Kościele też żyją i cierpią ludzie podobni do Koheleta. Większość ludzi wierzących doświadcza oschłości i poczucia nieobecności Boga, ale to są jednak tylko okresy w szerszym kontekście pociech i bliskości Boga. Ale są i „Koheleci”, u których

⁵⁹ A. B e a, jw. s. IX n.; por. H. W. H e r t z b e r g, *Der Prediger*, Gütersloh: Gerd Mohn 1963, s. 47; M. F i l i p i a k, *Przygotowanie do wypełnienia obietnic mesjańskich (Księga Koheleta)*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin: KUL 1974, s. 273-286.

⁶⁰ R. B. Y. S c o t t, *Proverbs, Ecclesiastes*, s. 207.

⁶¹ Zob. piękne i jakże aktualne rozważania T. Ż y c h i e w i c z a, *Stare Przymierze, Kohelet, Hiob, Syracydes*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK 1979. Nadto A. C h o l e w i ń s k i, *Refleksje nad Księgą Eklezjastesa*, Znak 171 (1968) s. 1173-1179.

⁶² J. T. W a l s h, *Despair as a Theological Virtue in the Spirituality of Ecclesiastes*, *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982) s. 48.

poczucie ciemności i beznadziei bierze górę nad wszystkim innym. I nieraz zamiast zrozumienia i pomocy spotykają się oni tylko z wyrzutem, że ten ich stan jest wynikiem ich braku modlitwy lub grzechu osobistego, braku życia wewnętrznego. Doświadczenie Koheleta zaleca pasterzom większą ostrożność i wrażliwość wobec ludzkiego zwątpienia i beznadziei. Kohelet przedstawiając skryptyrystyczny przykład doświadczenia beznadziejności, staje się - ironicznie - znakiem nadziei. Jeśli on nie wyjaśnia bólu i ciemności, to przynajmniej daje poczucie wspólnoty losu ludzi o podobnych doświadczeniach. Doświadczenie Koheleta uczy, że gęsta tajemnica spowija Boga i ludzkie życie i że niektórzy ludzie zostają powołani od głębszego uczestnictwa w tym misterium.

Pismo Koheleta przedstawia również dla szerokich rzesz wierzących sporo solidnej nauki. Uczy nas przede wszystkim poważnego, szczerego i wszechstronnego podejścia do życia, do ciągłego poszukiwania sensu tego życia, do ponownego rozważenia zastarzałych i skostniałych formuł, niekiedy bardziej zaciemniających niż rozjaśniających i tak skomplikowane życie na tej ziemi. Równocześnie przestrzega nas, żyjących w dobie ubóstwienia nauki i wiedzy, przed ich przecenianiem, mówiąc, że nadmiar wiedzy i informacji przysparza cierpienia dla nas samych i naszych bliźnich. Ludzkość XX wieku miała aż nadto sposobności, by się przekonać, jak najnowsza wiedza została wykorzystana przeciw niej. Kohelet uczy szacunku dla słowa i ostrzega przed zgubnymi skutkami nadmiaru i nadużywania słów. Jakże trafnymi okazały się te przestrogi w XX wieku, kiedy to nieliczni szaleńcy potrafili słowami fałszu omamić całe narody i następnie ujarzmić w straszną niewolę intelektualną, moralną i fizyczną setki milionów ludzi. Nauka Koheleta o zwykłych codziennych przyjemnościach zwyczajnych ludzi, jak chleb, wino, przyzwoita szata, olejek na głowie, ciepło rodzinnego ogniska, nauka o życiu uczciwym i szlachetnym, naznaczonym bojaźnią Boga, stanowi zdrowy hamulec dla dzisiejszych zwolenników konsumpcjonizmu i nowoczesnego hedonizmu. Dla ludzi szukających coraz to nowych wrażeń obrazkowych i dźwiękowych, dla konsumentów tysięcy videoklipów i przebojów muzycznych Kohelet mówi spokojnie, że oko nie nasyci się patrzeniem, a ucho - słuchaniem. Za tą przestrogą kryje się dyskretne zaproszenie do wejścia w siebie, do refleksji. Choć człowiek nie jest w stanie odpowiedzieć na najgłębsze tajemnice swojego życia, to jednak uporczywe szukanie tych odpowiedzi stanowi właśnie o sensie ludzkiej egzystencji. Trzeźwa i religijna filozofia pracy, trudu ludzkiego, jako nierozdzielnie związanego z obecną kondycją człowieka, uczy nas pracowitości i zarazem dystansu do pracy. Krytyczna ocena władzy politycznej i stosunków społecznych uczy nas, wbrew wszelkim utopistom, że każdy ustrój, wszelkie rozwiązania społeczne i polityczne wykazują braki, że ta ułomność ludzkich rozwiązań jest czymś normalnym w obecnej kondycji ludzkiej na tym świecie.

Cenna jest wreszcie i szczególnie aktualna lekcja Koheleta na temat śmierci. W dzisiejszej mieszczańskiej kulturze staramy się ukryć śmierć jako coś wstydlivego, nie mówić o niej w ogóle, zbagatelizować ją, albo uczynić z niej spektakl dostarczający silnych wrażeń jako *antidotum* na ogólne znudzenie codziennością.

Tak dokonała się dehumanizacja śmierci, która jest w rzeczywistości dehumanizacją życia.⁶³ Kohelet uczy nas uczciwego patrzenia na starość i śmierć i spokojnego przyjęcia nieuniknionego losu. Pamięć o tym, co przed nami, uczy nas jak przeżywać nasze dziś. Śmierć jest kluczem do pytania: kim jest człowiek? Od Stwórcy otrzymaliśmy życie i Stwórca wyznaczył w swych tajemniczych planach „przerwanie srebrnej nici”, kiedy to „powróci proch do ziemi, tak jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał” (por. Koh 12,6.7).

Dla tych przykładowo wyliczonych i wielu innych powodów warto się udać do szkoły Koheleta i poddać się wpływowi tej niezwyklej osobowości. Zanim jednak się zabierzemy do lektury jego mądrości, warto sobie uświadomić i zatrzymać w pamięci słowa, którymi kończy się księga: „Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek!”

L'IMAGE DE DIEU DANS LE LIVRE DE QOHÉLET

R é s u m é

Qohélet, est le plus singulier et hétérodoxe parmi les penseurs et théologiens hébreux de l'Ancien Testament. Vivant à Jérusalem vers la moitié de l'époque helléniste il restait d'une part sous une grande influence de la pensée philosophique grecque, il connaissait bien les courants sapientiels de l'Égypte et de la Mésopotamie. D'autre part, il ne cite aucun livre biblique hébreux (peut-être à l'exception du Deutéronome) et ne se rappelle d'aucune des institutions fondamentales d'Israël (comme Election, Alliance, Histoire de salut, Temple, Loi, Pelèrinage). Il ne partageait pas l'espérance israélite pour le salut messianique. Au contraire, il jugeait que tout ce qui advient, est la vanité.

Malgré tout cela sa pensée et son oeuvre sont empreignées de la présence de Dieu. Le nom de Dieu revient dans le livre 40 fois, alors plus souvent que la parole-thème „vanité” (37 fois). Qohélet use toujours le nom divin „Elohim”, le nom plus universaliste que le nom „Yahwé”, le nom qui exprime mieux la puissance et la transcendance de Dieu. Ce Dieu est dans la pensée de Qohélet non seulement fort présent mais aussi très actif. Dieu est le plus souvent sujet des actions qui s'expriment par les verbes „faire”, „donner”, „juger”. Dieu est dans l'enseignement de Qohélet le créateur du monde et des hommes et le maître souverain de l'histoire. Mais précisément dans ce point se trouve une originalité de Qohélet: il a tellement accentué cette souveraineté divine que chaque contact personnel de l'homme avec ce Dieu devient presque impossible. L'homme n'a aucune possibilité d'influer sur les décisions de Dieu, ces décisions qui sont pour les hommes le plus souvent complètement incompréhensibles. L'homme ne peut pas poser à Dieu ses questions, ne peut pas d'espérer de recevoir une réponse, une révélation, une théophanie, un salut de la misère. L'unique attitude que l'homme peut prendre devant ce Dieu puissant est la peur. Mais cette peur en face de Dieu contient l'essentiel de la religion, une profession de la dépendance complète de la créature devant le Créateur.

Ce Dieu a mis dans le coeur des humains le sens de l'éternité (cf. 3,11), mais l'expérience dit à Qohélet que la vie humaine court inexorablement vers la mort et dans la tombe meurt chaque espérance. Et en face de la mort tous sont égaux: les sages et les stupides, les justes et les pécheurs, les hommes et

⁶³ Por. J. R a t z i n g e r, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha 1985, s. 85-89.

les bêtes. Quand même Qohélet est convaincu que Dieu jugera à son temps chaque homme et chaque chose. Mais quand? Dans cette vie „sous le soleil” les comptes normalement ne sont pas réglés. Si Dieu est juste, et à ce point il n'y a pas de doute, on doit attendre jugement divin après la mort, alors une survivance au delà de la tombe. Bien que Qohélet n'ait pas formulé cette vérité, ses questions inquiétantes sur le sens de la vie humaine ont préparé le terrain pour accepter la révélation divine sur la résurrection des morts.