

KS. WOJCIECH PAZERA

PASTORALNO-LITURGICZNE ASPEKTY W PERYKOPACH KSIĘGI KOHELETA ZAWARTYCH W ODNOWIONYM LEKCJONARZU MSZALNYM

1. EGZEGEZA FILOLOGICZNA PERYKOP ZAWARTYCH W NOWYM LEKCJONARZU

Aktualnie używany w Kościele cykl kazań w odnowionym lekcjonarzu mszalnym zawiera cztery fragmenty Księgi Koheleta. Są to następujące perykopy: I — Koh 1, 2; 2,21—23; II — Koh 1, 2—11; III — Koh 3, 1—11 i IV — Koh 11,9—12,8.

Pierwsza perykopa obejmująca wiersze Koh 1, 2; 2,21—23 brzmi następująco: „Marność nad marnościami — mówi Kohelet — marność nad marnościami! Wszystko marność. Jest nieraz człowiek, który w swej pracy odznacza się mądrością, wiedzą i dzielnością, a udział swój musi on oddać człowiekowi, który nie włożył w nią trudu. To także jest marność i wielkie zło. Cóż bowiem ma człowiek z wszelkiego swego trudu i z pracy ducha swego, w której mozoli się pod słońcem. Bo wszystkie dni jego są cierpieniem i zajęcia jego utrapieniem? Nawet w nocy serce jego nie zazna spokoju. To także jest marność!”¹

Filologię perykopy rozpoczniemy od analizy wyrażenia „marność nad marnościami”. Jest to motto Księgi Koheleta, powtarzające się w niej wielokrotnie. Niemiecki komentarz F. Nötschera podaje, iż termin „marność” występuje w księdze 64 razy.² Hebrajski termin „hebel” w sensie

¹ Lekcjonarz Mszałny, t. 4, Poznań—Warszawa 1975, s. 223.

² F. Nötscher, Kohelet, Ekklesiastes oder Prediger, Echter Verlag Würzburg 1954, s. 7.

dosłownym oznacza: tchnienie, oddech, wiatr i parę, a dopiero w sensie przenośnym: marność, nicość, przemijanie³. Termin „hebel” tradycyjnie za Wulgatą tłumaczy się „vanitas” — „marność”; po niemiecku: „Eitelkeit”; po francusku: „vanite”⁴. Termin „hebel” poza Koheletem w innych księgach Starego Testamentu występuje raczej rzadko i przybiera różne znaczenia, np. w księdze Jeremiasza (2,5) oznacza obcych bogów: „tak mówi Jahwe: Jakąż to nieprawość znaleźli we mnie wasi ojcowie, że się oddalili ode mnie i poszli za marnością i sami zmarnieli”. „Poszli za marnością”, czyli wręcz „nicością” (hebel) jest to urągliwe określenie bożków często występujące w Piśmie św. (por. 16, 19; Pwt 32, 31; 2 Krl 17, 15)⁵. Nie można od nich oczekiwać pomocy, ponieważ bogowie są „wiatrem” i ich działanie jest bezskuteczne i bezsilne. „Hebel” jako pojęcie rzeczy bezużytecznej i zwodniczej, choć czasem posiadającej pozory prawdziwości, potwierdza również Księga Psalmów: „Jahwe zna zamysły człowieka i wie, że są marnością” (Ps 94, 11). „Podobny jest człowiek do tchnienia wiatru, a dni jego jak cień, który przemija” (Ps 144, 4).

W cytowanych tekstach „hebel” tłumaczony jako „podmuch”, „powiew wiatru” jest określeniem tego, co jest bez wartości i bez znaczenia, co jest bezużyteczne, bezskuteczne, zwodnicze i nieistniejące.

Termin określający imię własne autora „Kohelet” w całym Starym Testamencie występuje wyłącznie w tej księdze. W tekście hebrajskim księga ma tytuł „Dibre Kohelet” — „Słowa Koheleta”, stąd zwykle się cały utwór nazywać Księgą Koheleta.

Znaczenie wyrazu Kohelet jest niejasne. Ks. Józef Archutowski twierdzi⁶, iż można widzieć w nim rodzaj żeński imiesłowu czynnego „kal” od słowa „kahal” — zbierać, gromadzić. Łącząc go z domyślnym, uzupełniającym rzeczownikiem „chohmah” — „mądrość”, ks. Archutowski jest zdania, że termin „Kohelet” można rozumieć jako zbiór mądrości, to znaczy zestawienie mądrych zdań w ramach jednego utworu literackiego. Ks. Archutowski zastrzega się jednak, że to interpretacja tylko prawdopodobna, gdyż analizowany wyraz „Kohelet” w tekście księgi łączy się przeważnie z czasownikiem w rodzaju męskim (Koh 7, 27 jest tu wyjątkiem); ale najpewniej lekcja jest błędna — pisze ks. Archutowski⁷.

Poza tym należy pamiętać, iż wyraz ten jest najczęściej stosowany do autora księgi (Koh 1, 2, 12; 12, 8.9.10), przy czym końcówka „eth” nie

³ Komentarz do Księgi Koheleta, w: Pismo Św. Starego i Nowego Testamentu, Poznań 1975, s. 500.

⁴ L'Ecclesiaste, w: La Sainte Bible, Paris 1962, s. 783.

⁵ Komentarz do Księgi Jeremiasza, w: Pismo Św. Starego i Nowego Testamentu, Poznań 1975, s. 849.

⁶ Ks. J. Archutowski, Wstęp szczegółowy do Ksiąg Starego Testamentu, Kraków 1927, s. 244.

⁷ Dz. cyt., s. 245.

jest końcówką rodzaju żeńskiego, ale zgłoską określającą stanowisko, urząd i godność⁸, podobnie jak „sofereth” (Neh 7, 57) czy „pokhereth” (Neh 7, 59). Zatem wyraz Kohelet oznaczałby zajmującego pierwsze stanowisko, przewodniczącego na zebraniu lub przemawiającego na wiecu, jak np.: „Ekscelencja” czy „Magnificencja”. W przekładzie greckim wyraz ten był przełożony Vulg. Ecclesiastes — a w niektórych nowszych przekładach użyto określenia „Kaznodzieja”⁹, choć to ostatnie jest niezupełnie ściśle. Niektórzy krytycy przypuszczają, jak twierdzi dalej ks. Archutowski, że pierwotna nazwa brzmiała „Kehiloth” — zebrania ludu, ale sam autor księgi zmienił ją na Koheleth¹⁰.

Chcąc poprzeć swoje wywody, ks. Archutowski przytacza pod koniec tych analiz zdanie św. Hieronima z jego komentarza do Księgi Koheleta: „Ecclesiastes autem graeco sermone appellatur — qui coetum ecclesiam congregat, quem nos nuncupare possumus cocionatorem, eo quod loquetur ad populum et sermo eius non specialiter ad unum sed ad universos generatim dirigatur”¹¹.

Najnowsze komentarze polskie¹² podają, iż Kohelet etymologicznie wywodzi się z czasownika hebrajskiego „qahal” — gromadzić. Hebrajski rzeczownik „qahal” równa się greckiemu „eklesia” — zebranie, zgromadzenie i stąd tłumacze greccy i łaciniści oddali je przez wyraz „Ekklesiastes”, oznaczający według nich tego, który gromadzi lud na wspólne religijne zebranie i przemawia na nim. Wyraz „qohelet” jest imiesłowem czynnym od wymienionego czasownika, ale rodzaju żeńskiego (imiesłów rodzaju męskiego — qohel), i dlatego w odniesieniu do autora księgi jest on przedmiotem dyskusji co do jego właściwego pochodzenia i znaczenia. Być może, że był przydawką od rzeczownika rodzaju żeńskiego „chokma” — mądrość, występującego dość często w tej księdze. Mógł być również zaliczany do grupy rzeczowników abstrakcyjnych i dlatego pomimo żeńskiej końcówki wiązano z nim znaczenie rodzaju męskiego, np. „sofereth” — „pisarz” (por. Neh 7, 57; Ezd 2, 55), syn Dawida, króla Jeruzalem. Można dodać, iż w pierwszych dwóch rozdziałach księgi Autor utożsamia się niejako z królem Salomonem, podczas gdy w następnych przedstawia się jako poddany (por. 4, 13—16; 8, 2—4; 9, 14—16; 10, 4—7). Redaktor księgi uważał go za mędrca nauczającego lud (por. 12,9)¹³.

Analizowana perykopa dwukrotnie wspomina o człowieku, który ciężko pracuje. W tekście biblijnym spotykamy dwa określenia greckie, oznaczające pracownika: „tekon” i „ergon”.

⁸ Dz. cyt., s. 246.

⁹ Biblia święta to jest całe Pismo Św. Starego i Nowego Testamentu, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1957, s. 613.

¹⁰ Ks. J. Archutowski, Wstęp szczegółowy... dz. cyt., s. 245.

¹¹ Dz. cyt., s. 246.

¹² Komentarz do Księgi Koheleta, w: Pismo Św... dz. cyt., s. 500.

W epoce koine — jak pisze Margherita Riber¹⁴ — człowieka pracującego określano nawet pogardliwym terminem „doulos”, który oznacza sługę i niewolnika. Terminy „tekton” i „ergon” często występują zamienne i oznaczają człowieka wykonującego jakąś pracę. „Tekton” niekiedy odnosi się do ciężkiej pracy o charakterze fizycznym, podczas gdy „ergon” ma charakter raczej duchowy i oznacza wyższy rodzaj działania połączonego nawet z trudem odkupienia świata (por. J 9, 4).

W Księdze Koheleta praca jest najczęściej czynnością mozolną i przykrą. Doświadczenie i refleksja nad Biblią mówią, że na skutek grzechu praca przestała być dla człowieka wytchnieniem i wypoczynkiem. Dopiero w zapowiadanych przez proroków czasach mesjańskich praca nie będzie już karą. Przeciwnie „tekton” — działalność i praca człowieka, harmonijna i przyjemna, będzie odświeżeniem, pełnym i ostatecznym pojednaniem (por. Am 9, 13 n; Iz 62, 8—9; 65, 21—25).

Kohelet jest świadomy, że Bóg polecił człowiekowi pracować, lecz wnosząc z tradycji biblijnej, Jahwe nie ujął swej woli w kategorię prawną. Praca nie jest nakazana w Dekalogu. Dzisiaj wiemy również, iż nie ma bezwzględnego nakazu pracy dla człowieka ani w kodeksie Przymierza, ani w Ewangeliach. Koncepcja pracy u Koheleta doskonale zatem mieści się w kontekście myśli biblijnej, ponieważ Pismo św. uważa pracę za prawo wszczepione samej naturze ludzkiej. Fakt bycia człowiekiem narzuca każdemu z nas obowiązek pracy¹⁵.

Praca jako najbardziej podstawowy element ludzkiego istnienia została bezpośrednio i bardzo dogłębnie dotknięta przez grzech: „w pocie oblicza twego będziesz musiał spożywać swój chleb” (Rdz 3, 19). Ziemia obciążona przekleństwem Boga stawia opór i trzeba ją opanować siłą (Rdz 3, 17 n). Najgorszy zaś w owych trudach człowieka określanych: „tekton” czy „ergon”, jest fakt, że nawet bardzo widoczne jego sukcesy są niwelowane przez śmierć i wszystko staje się niepotrzebne. Stąd perykopa kończy się retorycznym pytaniem Koheleta: „Cóż bowiem ma człowiek z pracy, którą mozoli się pod słońcem?...” i ostatecznym stwierdzeniem autora, że „wszystko jest marnością” (Koh 2, 22).

Chronologicznie druga perykopa nowego cyklu czytań obejmuje wiersze Koh 1, 2—11: „Marność nad marnościami — powiada Kohelet — marność nad marnościami i wszystko marność. Cóż przyjdzie człowiekowi z całego trudu, jaki zadaje sobie pod słońcem? Pokolenie przychodzi i odchodzi a ziemia trwa po wszystkie czasy. Słońce wschodzi i zachodzi i na miejsce swoje spieszy z powrotem i znowu tam wschodzi. Ku południowi

¹³ Dz. cyt., s. 501.

¹⁴ M. Riber, *Praca w Biblii*, Warszawa 1979, s. 20—23.

¹⁵ Dz. cyt., s. 28.

ciągnie i ku północy wracając, kulistą drogą wieje wiatr i znowu wraca na drogę swojego krążenia. Wszystkie rzeki płyną do morza a morze wcale nie wzbiera, do miejsca, do którego rzeki płyną, zdążają one bezustannie. Wszystkie stworzenia trudzą się dla człowieka, nikt nie jest w stanie tego wypowiedzieć. Nie nasycy się oko widzeniem, ani ucho napełnia słyszeniem. To, co było, znów będzie, a to, co się dzieje, dzieć się będzie i nadal. Nie ma nic nowego pod słońcem. Czyż jest coś, o czym można by rzec: Spójrz, to coś nowego? Istniało to już bowiem w czasach, które były przed nami. Nie pamięta się o tych, co byli ani o tych, co będą, nie zachowują o nich wspomnienia ci, co jeszcze po nich nastaną” (Koh 1, 2—11).

Zwrot „powiada Kohelet” w swoim literackim sformułowaniu przypomina analogiczne wyrażenia z Księgi Przypowieści: „Słowa Salomona Syna Dawida” (Prz 1,1), czy też „Słowa Agura syna Jake z Masa” (Prz 30,1) oraz początek księgi Jeremiasza: „Słowa Jeremiasza syna Chikliasza” (Jr 1, 1). Podobnie wiersze 1, 2—3, często przypisywane redaktorowi, są prawdopodobnie dziełem samego Koheleta, który, formułując temat swej księgi, umieścił go na początku i na końcu całego utworu (12, 8)¹⁶. Kohelet chciał w ten sposób uświadomić czytelnikowi główną myśl księgi, najważniejszy wynik swoich rozważań. Zawarł go autor w rozpoczynającym i powtarzanym często, bo aż 25 razy, zwrocie: „marność nad marnościami, wszystko jest marnością i gonitwą za wiatrem”¹⁷.

„Jaką korzyść” — hebrajski wyraz „jitron” = korzyść, oznacza przede wszystkim resztę tego, co pozostaje. Oznacza również rzecz zbyteczną. Termin „jitron” posiada jednak znacznie szerszy odcień znaczeniowy. Jak wynika z wiersza 3, wiąże się on z grupą słów, które oznaczają powodzenie, szczęście i błogosławieństwo (Koh 1, 3; 3,9; 7, 12), jakie człowiek zyskuje w związku ze swoją pracą. Podobne znaczenie posiada hebrajski termin „kisron” — korzyść, występujący w Koh 5, 10; 11,6; 10,10. Terminy te należą do charakterystycznego słownika Księgi Koheleta (2, 11,13, 5,8,15; 10, 10,11) i związane są z problematyką zależności między ludzką pracą a szczęściem, do którego zmierzają wszystkie wysiłki człowieka.

Przeprowadzona wyżej analiza znaczenia dwu greckich terminów „tekon” i „ergon” może być tutaj rozszerzona o wyraz hebrajski „amal” — z całego trudu. Użyty przez autora w 1,3 termin „amal” oznacza pracę z podkreśleniem trudu i wysiłku, chociaż niekiedy kontekst może narzucać temu wyrazowi znaczenie łagodniejsze¹⁸. Przeważnie jednak w Księ-

¹⁶ Ks. M. Filipiak, *Struktura i doktryna Księgi Koheleta*, Lublin 1975, s. 24.

¹⁷ W. Tyloch, *Kohelet czyli Eklezjastes*, w: *Argumenty* 1014/1977, s. 15.

¹⁸ *Komentarz do Księgi Koheleta*, w: *Pismo Św. ... dz. cyt.*, s. 500.

dze Koheleta termin ten występuje w znaczeniu mocnym (praca = trud, mózół, wysiłek), z czego może płynąć wniosek, że Autor ustosunkował się do pracy jako konsekwencji grzechu pierworodnego (por. Rdz 3, 17; Ps 90, 10).

Zwrot Koheleta „pod słońcem” jest ulubionym wyrażeniem Autora. Kohelet używa go w swym utworze 20 razy. Zna to wyrażenie literatura grecka oraz napisy fenickie z V wieku przed Chrystusem¹⁹.

W kolejnych wierszach (4, 5, 6, 7) Kohelet ukazuje czytelnikowi przepiękny obraz przedstawiający zmienność zjawisk w przyrodzie. Zmienność ta podlega jednak ustalonym prawom. Ich synonimem jest wieczne istnienie ziemi, na tle którego zmienność losu człowieka i jego przemijalność zaznacza się wyjątkowo tragicznie. W wierszu 4 mamy ukazaną antytezę: „Pokolenie odchodzi i pokolenie przychodzi, a ziemia trwa po wszystkie czasy”. Antyteza tu zawarta polega na przeciwstawieniu, jakie istnieje między sukcesją ludzkich pokoleń a trwałością zjawisk kosmicznych. Drugi człon omawianej antytezy ilustrują sugestywne przykłady (wiersze 5—8). Naprzód słońce (w. 5), które codziennie odbywa swój regularny kurs. Następnie wiatr, który bezustannie, wciąż na nowo, odbywa swą drogę. Ruch wiatru jest wyrażony czterokrotnym użyciem hebrajskiego czasownika „sabab” (w. 6). Z kolei rzeki nieustannie wpływają do morza (w. 7), a nigdy go nie wypełniają. Monotonię ruchu wód rzecznych ilustruje trzykrotne użycie w wierszu 7 czasownika „halak” — płynąć, zdążać, zbliżać się. Obraz rzek, które wpadają do morza w koncepcji Koheleta ilustruje trwałość, nieustanną kontynuację i identyczność zjawisk natury.

Kohelet podziwia przyrodę i jej opis służy mu jako tło do przedstawienia losu człowieka. Autor przede wszystkim interesuje się człowiekiem i wszystkimi zdarzeniami, jakie dokonują się w ludzkim życiu. Dlatego wyrażenie Koheleta „pokolenie przychodzi i pokolenie odchodzi” — „*aser hajah lub aser asah*” — również należy do charakterystycznego słownika księgi. Kohelet jest przekonany, że nieustanne odnawianie się ludzkości może postronnego obserwatora wprowadzić w błąd. Zdaniem Koheleta, chociaż pokolenia się zmieniają, w życiu ludzkim nie ma „nowych” sytuacji — nie ma „nic nowego pod słońcem” (por. Koh 1, 9).

Termin „nowy” = „*hadas*” u Koheleta ma zupełnie inne znaczenie niż u proroków. Jeremiasz ogłasza, że Jahwe „stworzył nową rzecz na ziemi” (Jr 31, 22) oraz, że zawrze „nowe przymierze” (Jr 31, 23). Ezechiel wspomina o „nowych niebiosach i nowej ziemi” (Ez 65, 17). Nadzieja

¹⁹ Dz. cyt., s. 501.

zbawienia zawarta w wypowiedziach prorockich dla Koheleta nie ma znaczenia. W jego przekonaniu los człowieka jest zawsze ten sam. W wierszu 10 wyjaśnia dodatkowo, iż czasem człowiek staje wobec czegoś, co mu się wydaje „nowe” — „hadas”. Niestety, zdaniem Koheleta jest to złudzenie. Zdarza się ono dlatego, że historia ludzi (por. w. 10) podlega prawu zapomnienia. Tylko przez zapomnienie wcześniejszych zdarzeń i czynów popełniają ludzie błąd oceniania czegoś, jako „nowe” = „hadas”²⁰.

Wyrażenie „wszystkie stworzenia” — hebrajski wyraz „dabar” — w analizowanej perykopie występuje w liczbie mnogiej „debarim”. Może ono oznaczać nie tylko „słowo”, „wyraz”, ale przenośnie również „rzecz”, „sprawę”, „twór”. Ze względu na odnoszące się tu do niego orzeczenie „jegeim” — trzują się, pracują (prawdopodobnie należy dodać: dla człowieka), należy przypuszczalnie przetłumaczyć go przez terminy: twory, rzeczy stworzone, stworzenia. Wobec tego całe zdanie stanowiłoby konkluzję poprzednich rozważań.

Ponadto należy zaznaczyć, że Kohelet używając, określonych terminów, wyraża w nich treści rozpowszechnione w czasach sobie współczesnych. Tezę tę najlepiej ilustruje twierdzenie o „ziemi, która trwa niewzruszenie” (w. 4).

Według kosmologicznych poglądów starożytnych, ziemia = hebrajskie „eres” lub „olam” — wsparta jest na olbrzymich słupach. Słupy te tkwią w czeluściach oceanu, na jego dnie. Ziemia — „eres”, „olam” — nie podlega zatem żadnemu ruchowi i jest wieczna.

Warto tu zaznaczyć, że na podstawie Koh 1,4 i Joz 10, 12 n potępiono w roku 1616 dzieło Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium*²¹.

Podobnie rzecz się ma, gdy Kohelet ilustruje swoją myśl obrazem ruchu wód rzecznych. Używając terminu „halak” — płynąć autor, podobnie jak i jemu współcześni, nie potrafił sobie wytłumaczyć do końca niektórych zjawisk przyrodniczych. Nie umie wytłumaczyć powszechnie dziś znanego zjawiska meteorologicznego, iż rzeki, które spływają do morza, nie mogą go przepłynąć, głównie na skutek parowania. Szczególnie zadziwiający dla Palestyńczyków był fakt ustawicznego spływania wielkiej ilości wód Jordanu do Morza Martwego, które mimo to jednak nigdy nie wzbierało²².

Kolejna, trzecia interesująca nas perykopa z cyklu nowych czytań mszalnych obejmuje 11 wierszy z rozdziału Księgi Koheleta: „Wszystko ma swoją godzinę, jest czas na wszelką sprawę pod niebem: Jest czas

²⁰ Ks. M. Filipiak, *Struktura ...* dz. cyt., s. 27.

²¹ Komentarz do Księgi Koheleta, w: *Pismo Św. ...* dz. cyt., s. 500.

²² Dz. cyt., s. 502.

rodzenia i czas umierania. Jest czas sadzenia i wyrwania tego, co zasadzono, czas zabijania i czas leczenia, czas burzenia i czas budowania, czas rzucania kamieni i czas zbierania kamieni, czas uścisków i czas powstrzymywania się od uścisków, czas szukania i czas tracenia, czas zachowania i czas odrzucania, czas rozdzierania szat i czas zeszywania, czas milczenia i czas mówienia, czas miłowania i czas nienawiści, czas wojny i czas pokoju. Jaką korzyść ma ten co pracuje z całego podjętego trudu? Poznałem pracę jaką Bóg nałożył na synów człowieczych, aby się nią trudzili. Uczynił On wszystko piękne w swoim czasie, także wieczność włożył w ich serce, tak jednak, że człowiek nie zdoła pojąć dzieła, które uczynił Bóg od początku do końca”.

W dokonanym tu wyliczeniu różnych momentów z życia ludzkiego zauważamy świadomie wybrany przez Koheleta schemat literacki. Autor przeprowadzając swoją myśl, kolejno wylicza czternaście par określeń różnych sytuacji życiowych, ujmując je w sposób antytetyczny.

Refleksja nad tekstem nasuwa też drugie spostrzeżenie. W powyższym schemacie brakuje jakiegokolwiek logicznego układu poszczególnych momentów życia ludzkiego. Autor zupełnie dowolnie umieścił kolejne określenia. Ks. Marian Filipiak jest zdania, iż fakt ten ma określoną wymowę. Jego zdaniem z jednej strony autorowi chodzi o wyakcentowanie myśli, iż sukcesja czasów jest przez Boga dokładnie określona i zamierzona, z drugiej jednak stanowi ona dla człowieka prawdziwe misterium²³.

Działalność ludzka przeprowadzona w czasie właściwym ma szansę powodzenia, ale czy to powodzenie daje prawdziwe szczęście? Kohelet wyraża to słowami wiersza 9: „jaką korzyść ma człowiek?”. Użyty tu termin hebrajski „jitrón” zachowuje wprawdzie swoje pierwsze znaczenie: korzyść, pożytek; jednakże podobnie jak w Koh 1, 3 i 2,11 posiada tutaj znaczenie szersze — określa mianowicie szczęście jako ostateczny cel ludzkich wysiłków.

Niemiecki egzegeta Fryderyk Nötscher komentując tę perykopę zaznacza, iż w naturze i w życiu panuje ciągła wymiana. Następują po sobie skrajności i przeciwieństwa: „In Natur und Leben hettscht ständiger Wechsel”²⁴. Następują one po sobie niezmiennym, kierowanym przez Boga porządkiem — „Gottgefürchte Ordnung”. Człowiek pomimo największych wysiłków — „alle Mühe” — nie może tu nic zmienić. Co więcej, nie jest nawet w stanie rozpoznać ustanowionego przez Boga porządku, ani go do końca rozumieć²⁵.

Tę samą myśl znajdujemy w komentarzu polskim, zamieszczonym w

²³ Ks. M. Filipiak, *Struktura...* dz. cyt., s. 50.

²⁴ F. Nötscher, *Kohelet, Ekklesiastes...* dz. cyt., s. 12.

²⁵ Dz. cyt., s. 13.

II tomie Biblii Poznańskiej: „W życiu i w przyrodzie występują ustawiczne zmiany. Uzależnione są one zawsze od planów Bożych, przeciwko którym człowiek na próżno się buntuje. Po cierpieniach i smutnych doświadczeniach następuje zazwyczaj odprężenie”²⁶. Komentator dodaje, iż „wypowiedziane w wierszach Koh 3, 2—8 sentencje życiowe, skonstruowane z niezwykłym smakiem literackim, aczkolwiek nie powiązane z sobą logicznie, stanowią prawdopodobnie wybór powszechnie wówczas znanych przysłów ludowych”²⁷.

W wierszu 2 Kohelet wspominając o „czasie rodzenia i czasie umierania” podkreśla myśl, iż narodziny i śmierć są najważniejszymi momentami w życiu ludzkim. Człowiek nie ma na nie żadnego wpływu, gdyż momenty te są całkowicie uzależnione od Boga.

Wiersz 3 mówi nam o „czasie zabijania”. Pozornie mogłoby się wydawać, iż antyteza „czas zabijania i czas leczenia” jest nielogiczna. Skoro w drugim członie jest mowa o czasie leczenia, to w pierwszym powinien być — zgodnie z naszym rozumowaniem — wyakcentowany „czas ranienia”. Tymczasem, jak stwierdza komentator²⁸, Semici nie znali pojęcia ranienia dla ranienia. Natomiast zabijanie, zabójstwo było czymś bardzo realnym.

W wierszu 4 jest mowa o „czasie płaczu”. Płacz i lament były u Semitów nierozdzielnie powiązane z uroczystościami żałobnymi. Podobnie również śmiech i taniec towarzyszyły obchodom weselnym. W Biblii spotykamy teksty zbliżone lub podobne do wiersza 4. Np. Jr 31, 13: „Wówczas panna wśród płasów weselić się będzie i społeczeństwo młodzieńcy i starcy. Żalobę ich zamienię w wesele, po smutkach pocieszę ich i rozraduję”. Podobną myśl spotykamy nawet w Ewangeliach. Np.: „Przygrywaliśmy wam a nie tańczyliście; biadaliśmy a wyście nie zawodzili” (Mt 11, 17).

Kohelet zna życie i wszystkie jego przejawy. W wierszu 5 posłużył się obrazem nienawiści i zazdrości sąsiedzkich, tak częstych nie tylko u ludzi Wschodu. Pisze mianowicie o „czasie rzucania kamieni i czasie ich zbierania”. W starożytności wrogowie rzucali kamienie na uprawne pola, aby zniszczyć urodzaje. Zjawisko to wspomniane jest także w 2 Księdze Królewskiej: „Zburzyli miasta. Każdy rzucał kamienie na wszelkie pola uprawne, aby je nimi pokryć. Zasypali wszystkie źródła wody... Wreszcie pozostało tylko Kir — Chareszt, osaczali je procarze i zaczęli na nie miotać kamienie” (3, 19. 25). Antytezą do czynności rzucania kamieni jest ich zbieranie przez właściciela pola. Właściciel najczęściej usu-

²⁶ Komentarz do Księgi Koheleta, w: Pismo Św. ... dz. cyt., s. 505.

²⁷ Dz. cyt., s. 506.

²⁸ Dz. cyt., s. 507.

wał je ze swej posiadłości i usypywał z nich mur dookoła niej. O tej czynności wspomina z kolei księga Izajasza: „Przyjaciół mój miał winnicę na żyznym pagórku. Otóż odkopał ją i oczyścił z kamieni i zasadził w niej szlachetną winorośl” (5, 1—2).

Ze wspomnianym wyżej „czasem płaczu” wiąże się następny obraz literacki, opisany w wierszu 7. Kohelet wspomina tutaj o „czasie rozdzierania szat”. Dramatyczna czynność rozdzierania szat u Semitów była także wyrazem bólu i żałoby. Paralelnym tekstem będzie tu fragment księgi Joba (1,12): „Podnieśli krzyk i płakali. Każdy z nich rozdarł szatę swoją i narzucił popiołu na swoją głowę”. Semici znali również inne formy uzewnętrzniania bólu i żałoby. Czasem okazywano te uczucia milczeniem, a najczęściej głośną skargą. Czytamy o tym w Księdze Jeremiasza (4,8): „Dlatego przepaszcie się włosiennicą, biadajcie i zawodźcie żalnością, bo nie odwrócił się od nas żar gniewu Jahwe”. Włosienica — po hebrajsku „saq” to wór żałoby, sporządzony najczęściej z sierści wielbłąda.

Odpowiadając na retoryczne pytanie o korzyść i pożytek, jaki płynie dla człowieka z jego trudów, Kohelet w wierszach 10—11 podaje nam informację, że zbadał całokształt ludzkiej sytuacji. Całokształt ten oznacza ograniczoną egzystencję ludzką. Ograniczenia ziemskiej egzystencji człowieka płyną nie tylko z niemożliwości poznania planów Bożych, lecz również same czyny Boże określające życie człowieka, pozostają dla nas niezrozumiałe ²⁹.

W wierszu 11 Kohelet pisze, iż Bóg „uczynił wszystko pięknie w swoim czasie”. Bóg przewidział wszystko. Każdemu człowiekowi i wszystkim rzeczom nadał właściwe przeznaczenie. Nazwać kogoś imieniem oznaczało u Semitów określić jego istotę (por. Rdz 2,19n), a nawet powołać go do istnienia (por. Iz 43,1n). W podobnym znaczeniu wyrażenie to występuje również na początku bibilońskiej epopei o stworzeniu świata Enuma Elisz ³⁰.

Drugie wyrażenie wiersza 11 brzmi: „także wieczność włożył w ich serce”. Niektórzy krytycy zamiast tego wyrazu (po hebrajsku: et haolam = wieczność) chcą w tekście przyjąć inny, mianowicie: et heamal = trud. Nie upoważnia ich do tego jednakże ani взгляд filologiczny ani kontekst, gdyż już w poprzednim wierszu autor mówił o trudzie, który Bóg nałożył na człowieka. Wyraz „wieczność” w w. 11 doskonale harmonizuje z najbliższym kontekstem, podczas, gdy „trud” byłby rażącym dysonansem. Poza tym Autor stoi na stanowisku, że Bóg dopuścił na człowieka nie tylko trud i cierpienie (1, 13; 7, 14), ale zapewnił mu również radość

²⁹ Por. ks. M. Filipiak, *Struktura...* dz. cyt., s. 50.

³⁰ Komentarz do Księgi Koheleta, w: *Pismo Św. ... dz. cyt.*, s. 512.

doczesną (2, 24 n; 5, 18), obdarzył go mądrością (2, 26) i stworzył go prawym (7, 29). Jeżeli uwzględnimy całokształt doktryny Koheleta i jego wiarę w nieśmiertelność duszy (7, 29), tym bardziej staje się prawdopodobne, że sformułowanie Koheleta „także wieczność włożył w ich serce” zawiera hebrajski termin „et haolam”³¹.

Czwartą i ostatnią perykopą Księgi Koheleta zawartą w ramach odnowionego cyklu czytań mszalnych jest następujący tekst (Koh 11, 9 — 12,8):

„Raduj się młodzieńcze twoją młodością, niech serce twe zażywa szczęścia za dni twojej młodości. Postępuj drogami swego serca i idź za pożądaniem swoich oczu. Wiedz jednak, że za to wszystko Bóg cię zawezwie na sąd! Wygnaj troskę ze swego serca i wyzbądź się cierpień swego ciała, bo młodość i wiosna życia to marność. Pamiętaj jednak o swym Stworzycielu, za dni swojej młodości, zanim nadejdą złe dni i przybliżą się lata, o których powiesz: „Nie podobają mi się; zanim zaćmi się słońce i światło i księżyc i gwiazdy, a chmury znowu powrócą po deszczu; w dzień, w którym drzeć będą stróże domu i pochyłą się nawet silni mężowie, gdy ustaną w swej pracy niewiasty mielące, zbyt już nieliczne i pomroka spowieje te, które spoglądają przez kratę, gdy zawrą się wrota na ulicę, gdy głos żarem przycichnie, gdy wstawać się będzie z pierwszym śpiewem ptaka, gdy głosy śpiewaczek umilkną, gdy lęk pocznie ogarniać przed wzniesieniem i strach na drodze; gdy drzewo migdałowe zakwitnie i ciężko wlec się będzie szarańcza i pękać będą kapary; — bowiem człowiek odchodzi do swego domu wieczności i płaczki przebiegają już ulice — zanim się zerwie srebrny sznur i rozbije się złota czara, zanim roztrzaska się dzban nad źródłem, a koło się złamie i wpadnie do studni; proch powróci do ziemi, z której powstał a duch wróci do Boga, który go dał. Marność nad marnościami — mówi Kohelet, wszystko jest marnością”.

Zacytowana perykopa jest ilustracją charakterystycznego dla Starego Testamentu sposobu udzielania napomnień i pouczeń moralnych. Kohelet używa tu drugiej osoby liczby pojedynczej i bezpośrednio zwraca się do młodzieńca, aby wskazać grożące mu niebezpieczeństwo. Użyta w tym miejscu formuła „ty”, wyrażająca stosunek nauczyciela do ucznia, występuje bardzo często na kartach literatury mądrościowej³². W samej Księdze Koheleta istnieją miejsca paralelne, które wskazują, że tego typu sposób udzielania napomnień był powszechnie stosowany, np.: „Ja ci to powiadam — przestrzegaj rozkazów królewskich” (Koh 8, 2). Autor prze-

³¹ Dz. cyt., s. 506.

³² Dz. cyt., s. 509.

mawia tu jak mędrzec do swego ucznia. Należy jednak podkreślić, iż w analizowanej perykopie (11,9—12,8) nawoływanie Koheleta do użycia do-
czesności, zwłaszcza w okresie młodości, jest wyjątkowo silne, gdy ze-
stawimy je z podobnymi perykopami, jak np. Koh 2, 24.

Analizowany tekst rozpoczyna się wezwaniem młodzieńca do radości: „Raduj się młodzieńcze swoją młodością”. Autor używa tu hebrajskiego terminu „semah” — ciesz się. Młody człowiek winien się cieszyć (hebr. jismah) cennym przymiotem własnej młodości, którą Kohelet w wierszu 10 określa poetycko „wiosną życia”. „Wiosna życia” — dosłownie „wigor młodości” albo: jutrzienka, albo: czerń włosów (jak Targum). Wyraz ten występuje w literaturze hebrajskiej dość późno, w każdym razie po czasach królewskich ³³.

Całą perykopę można podzielić na dwie części. Pierwsza obejmuje wiersze 11,9—10, a druga 12, 1—8. Obie części zaczynają się charakterystycznym napomnieniem w drugiej osobie liczby pojedynczej, przy czym po słowie „raduj się”, w drugiej części występuje termin „pamiętaj”. Pamiętaj — hebr. „ze kor” — pochodzi od bezokolicznika „pamiętać” — „jizkor”.

Ks. Marian Filipiak nazywa te terminy „słowami — kluczami”, które określają i limitują poszczególne części perykopy ³⁴.

„Pamiętaj o swym Stworzycielu... zanim nadejdą złe dni” Koh 12,1). Spójnik „zanim” w języku hebrajskim brzmi „ad aser” i odgrywa tu istotną rolę. Dzieli bowiem tekst na trzy jednostki, które progresywnie rozwijają tę samą myśl. W 12, 1b perspektywa starości wydaje się jeszcze odległa; w 12, 2—5 przedstawia starość już aktualną; 12; 6—7 ukazuje rozkład bytu ludzkiego dokonujący się w starości.

Przystępując do analizy filologicznej opisu starości ludzkiej należy zaznaczyć, iż cała obszerna sekcja, obejmująca 7 kolejnych wierszy, stanowi w oryginale hebrajskim jedno długie zdanie. Ze względu na właściwości języka polskiego zdania tego nie można dosłownie przetłumaczyć, ani w pełni zachować ³⁵.

Począwszy od wiersza 1b Kohelt przystępuje do opisywania wieku starczego i samej śmierci za pomocą różnych obrazów, które częściowo należy tłumaczyć dosłownie, a częściowo alegorycznie. W wierszu 2 autor porównuje starość do zimy, w czasie której niebo zaciąga się chmurami i bez przerwy pada deszcz. Zima w klimatycznych warunkach Palestyny jest trudna dla każdego. Szczególnie jednak uciążliwa jest dla ludzi starych. „Dni starości” są dniami niedoli i udręki (hebr. je me harach),

³³ Dz. cyt., s. 523.

³⁴ Ks. M. Filipiak, *Struktura...* dz. cyt., s. 94.

³⁵ Por. Komentarz do Księgi Koheleta, w: *Pismo Św. ... dz. cyt.*, s. 523.

podczas gdy „dni młodości” (hebr. jeme behroteka) są dniami szczęścia i radości.

Wiersze 3 i 4 należy tłumaczyć alegorycznie. Obraz drżących stróżów domu (w. 3a) odnosi się do niemocy starczych członków ciała (por. Iz 38, 12). Ręce odmawiają posłuszeństwa i drżą niepewnie zęby (w. 3b). Drżenie zębów jest porównane do kobiet mielących ziarno w żarnach. Zużyte zęby w starości wypadają: „ustaną w swej pracy niewiasty mielące” (w. 3b), „głos żarem przycichnie” (w. 4b). Oczy starca słabną coraz bardziej: „zawrą się wrota na ulicę”, „pomroka spowije te, które spoglądają na ulicę” (w. 4b). W następnym obrazie poetyckim (w. 4e) autor maluje obraz starości ludzkiej, podkreślając, że postępująca głuchota nie pozwala usłyszeć nawet pracy własnych szczęk, głos staje się słaby i piskliwy, a nawet całkowicie milknie (w. 4e): „głosy śpiewaczek umilkną”.

Wiersze 3 i 4 należy tłumaczyć alegorycznie. Obraz drżących stróżów rzecz nie odważy się już wyjść poza swój dom, nawet na małe pagórki, bojąc się wszelkiego wysiłku (w. 5a). Tragicznego położenia starca nie poprawi nawet pozornie obiecujący czas wiosenny. Mimo iż kwitną drzewa migdałowe i kapary, a najedzone szarańcze wloką się nad polami, mimo iż przyroda na wiosnę budzi się do życia, to jednak człowiek nie odnawia się wraz z nią. Każda zima kończy się definitywnym końcem.

W wierszu 6 Kohelet podejmuje formę przyjętą na początku sekcji. Rozpoczyna bowiem każde zdanie od terminu: „zanim” (hebr. ad aser).

Szczególnie realistyczny jest literacki obraz studni z kołem, za pomocą którego spuszczone do niej wiadro i obraz glinianego dzbanu, w którym wyciągniętą wodę zanoszono do domów. Zbutwiałe drewniane koło nad studnią łatwo się złamie, a wówczas wiadro wpada do środka i nabrań wody staje się niemożliwe. Dzban rozbity blisko studni oraz złamane koło zatopione w wodzie wskazują, iż na starość ustaje codzienna czynność czerpania wody. Jest to trafne porównanie dostosowane do wieku starczego i do samej śmierci³⁶.

Sugestywny i plastyczny opis wieku starczego oraz śmierci służy Koheleta jest progresywnym wykazem kolejnych sytuacji życiowych jako wieka a jego starością. Jak zauważył niemiecki komentator F. Nötscher, opis ten został przez Koheleta skonstruowany w doskonałej korelacji z jego początkowym wezwaniem do korzystania z życia: „Aufforderung zum Lebensgenuss” oraz z równoczesnym ostrzeżeniem przed wyuzdaniem: „Warnung vor Zügellosigkeit”³⁷.

Tekst perykopy kończy się znanym już stwierdzeniem, które posłużyło Koheletowi jako motto całej księgi: „Marność nad marnościami —

³⁶ Dz. cyt., s. 522.

³⁷ F. Nötscher, Kohelet, Ekklesiastes ... dz. cyt., s. 32.

powiada autor — wszystko jest marnością” (12, 8). Ks. M. Filipiak stwierdza³⁸, iż najczęściej ten pesymistyczny wniosek Koheleeta odnosi się do konkretnych rzeczy lub konkretnych usiłowań ludzkich: „gam zeh hebel” — także to jest marnością (Koh 2, 15; 4,4; 5,9; 7,7). Tylko niekiedy i przypadkowo ocena ta ma zakres mniej lub więcej rozszerzony: „hakkol hebel” — wszystko jest marnością (Koh 2,11; 3,19). Te rozszerzone ujęcia nie mają charakteru sformułowań absolutnych, gdyż cała Księga Koheleeta jest progresywnym wykazem kolejnych sytuacji życiowych jako marności ludzkiej egzystencji.

Charakter sformułowania absolutnego posiada cytowane tu sumaryczne motto na początku (1, 2) i na końcu (12, 8) całej księgi, wyrażające ostateczny bilans poszukiwań i refleksji Koheleeta. Słowo „hebel” — marność — stoi na pierwszym miejscu wśród terminów najczęściej używanych w księdze. Uwzględniając, że termin ten został umieszczony zaraz w pierwszym wierszu księgi (2, 1) oraz w jej zakończeniu (12, 8), ks. M. Filipiak wyprowadza wniosek, że niezależnie od tego, czy motto uznamy za dzieło samego Koheleeta, czy też późniejszego redaktora, w werdykcie tym został sformułowany główny temat księgi: „Wszystko jest marnością”³⁹. Zdaniem ks. prof. M. Filipiaka wyrażenie „hebel” w księdze Koheleeta określa to, co jest bezskuteczne, bezwartościowe i bezcelowe. Wyrażeniami paralelnymi są formuły: recut ruah — pogoń za wiatrem, stanowiące opis pełnego mozołu, a w ostatecznym rozrachunku bezcelowego, praktycznego działania ludzkiego, określanego też przez Koheleeta terminami amal (1,3) — trud, znój; rach rabbah (2, 21) — wielkie zło lub injan ra (1, 13; 4,8) — złe zajęcie. W podobnym znaczeniu Kohelet używa formuły racjon ruah, wyrażającej ocenę bezskutecznej i bezcelowej pracy umysłu ludzkiego. Wszelkie refleksje nad sensem przeznaczenia ludzkiego oraz wszelkie poszukiwania reguł roztropnego postępowania w ocenie Koheleeta są skazane na niepowodzenie. Ludzka refleksja intelektualna ujawnia bolesną prawdę o niemożności zrozumienia wszystkich aspektów sytuacji człowieka i konsekwentnie prowadzi do niemożności zdobycia szczęścia. Nic więc dziwnego, iż ostatecznie zdaniem Koheleeta zasługuje na ocenę wyrażoną słowem „hebel” — marność⁴⁰.

Reasumując powyższe uwagi filologiczne można wysunąć wniosek, iż terminologia Księgi Koheleeta ukazuje Autora utworu jako typowego reprezentanta semickiej szkoły mędrców⁴¹. Zdaniem ks. J. Archutow-

³⁸ Ks. M. Filipiak, *Struktura...* dz. cyt. s. 117.

³⁹ Dz. cyt., s. 118.

⁴⁰ Por. dz. cyt., s. 120—121.

⁴¹ Ks. J. Archutowski, *Wstęp szczegółowy...* dz. cyt., s. 256.

skiego Kohelet nie miał bezpośredniego kontaktu i nie sugerował się mądrością zawartą w pismach filozofów greckich. Żydzi nie byli podatni na wpływy czystej spekulacji. Ich język i sposób myślenia jest zawsze konkretny, obrazowy i plastyczny. Kohelet był mędrcem typu żydowskiego, nie zaś filozofem na wzór myślicieli greckich. Jeżeli zaś w księdze usiłowałby ktoś dopatrywać się idei filozoficznych greckich, można by to przypisać ogólnym wpływom kultury greckiej, jakie wywierała ona na ówczesny Wschód, a więc i na Żydów w Palestynie⁴².

W podsumowaniu należy również zaznaczyć, iż zarówno w analizowanych tu perykopach, wchodzących w cykl nowych czytań mszalnych, jak i w całej księdze Koheleta, stwierdza się pewną niedbałość autora zarówno w stylu i języku utworu, jak i w literackiej formie wypowiedzi.

Przedmiotem sporów i dyskusji jest też forma metryczna księgi. W Septuagincie Księga Koheleta została umieszczona wśród ksiąg poetyckich i jej tekst został ułożony według stychów. Masoreci natomiast nie uważali jej za utwór poetycki i nie opatrzyli jej znakami jak np. Księgę Joba czy Psalmów. Byli również tacy krytycy jak Grimme, Sivers, Haup czy Zapletal, którzy wprawdzie uznawali księgę za poetycką, napisaną wierszem metrycznym, ale forma metryczna przez nich proponowana była połączona z licznymi zmianami tekstu. Krytycy ci dodawali lub odrzucali rzekomo zbyt liczne lub brakujące wyrazy, a nawet stychy. Ks. J. Archutowski konkludując te spory i dyskusje wysnuwa, zdaje się, najbardziej trafny wniosek końcowy, iż owa niedbałość stylistyczna Koheleta, częste zautologie, jak i brak różnorodności należy przypisać przekonaniam autora, że między innymi także i zajęcia literackie zaliczał on do marności⁴³.

2. EGZEGEZA TEOLOGICZNA

Cztery, stosunkowo krótkie, perykopy Księgi Koheleta, które znalazły się w odnowionym cyklu czytań mszalnych, obejmują różnorodną problematykę teologiczną. Poniższe uwagi, będące próbą syntezy tej problematyki, sygnalizują pewne wybrane zagadnienia, które mogą mieć zastosowanie kerygmatyczno-pastoralne w codziennej praktyce duszpasterskiej.

Refleksje można zacząć omówieniem teologicznego sensu generalnej zasady Koheleta o „marności wszystkiego pod słońcem” (1, 2). Jawi się

⁴² Por. E. Podechard, *L'Ecclesiaste*, Paris 1912, s. 44—45.

⁴³ Ks. J. Archutowski, *Styl i forma metryczna Księgi Koheleta*, w: *Wstęp szczegółowy...* dz. cyt., s. 253.

ona już na początku pierwszej perykopy w nowym Lekcjonarzu Mszałnym. Zasada ta jest ogólnym sądem Koheleta nad egzystencją ludzką. Zawarty tu problem teologiczny można sprowadzić do pytania: na jakiej podstawie Kohelet nazywa marnością „Boże dzieło” — egzystencję ludzką, która zgodnie z opisem Księgi Rodzaju jest najdoskonalszym stworzeniem Bożym.

Należy pamiętać, że sąd Koheleta o marności ludzkiej egzystencji jest uwarunkowany właściwą mu koncepcją Boga. Ponieważ według Koheleta ludzkie istnienie w każdym szczególe jest dziełem Bożym, a dzieła Bożego człowiek nie może poznać, stąd wydarzenia życia ludzkiego nie mogą być rozumiane jako „słowa” dialogu między Bogiem a człowiekiem⁴⁴. Jedynie w obszarze „pod słońcem” należałoby szukać zrozumienia sytuacji egzystencjalnych, a to, niestety, okazuje się niewykonalne. Jeżeli poznanie dzieła Bożego jest niedostępne, człowiek nie potrafi też zrozumieć zawitych dróg, którymi toczy się jego życie. Człowiek nie może przewidzieć swej przyszłości, bo nie zna zamiarów i intencji Boga. Dlatego niepewne stają się wszystkie plany i projekty oraz realizująca je aktywność życiowa. Ten związek części teoretycznej i praktycznej w Księdze Koheleta, tzn. koncepcji Boga i poglądu o marności, nie pozwala jednak zredukować pojęcia marności u Koheleta do zawodów i rozczarowań, jakie sprawiają nam rzeczy doczesne.

Kohelet nie przekroczył starej pobożności biblijnej, pokazując niezdolność szczęścia ludzkiego do zaspokojenia aspiracji człowieczych. Przyjęcie istnienia świata i życia przyszłego jako „rozwiązania” trudności jest obce myśli Koheleta. Stara religijność biblijna, pozbawiona wiary w życie pozagrobowe, nie sprowadza nigdy aspiracji ludzkich do satysfakcji czysto ziemskich. Sprowadza je do wspólnoty z Jahwe i do życia w dobrach wspólnoty ludu Bożego. Człowieka zaspokajają nie po ludzku rozumiane zadowolenie i szczęście ziemskie, lecz spotkanie z Jahwe, który objawia swą dobroć i wierność (hesed — dobroć, życzliwość oraz emet Jahwe — wierność Boga⁴⁵). Zgodnie z tym poglądem istotną rolę odgrywa dobroć, życzliwość i wierność Boga we wszystkich przejawach szczęścia ziemskiego. Jak pisze ks. M. Filipiak: „Intymna obecność Jahwe w szczęściu uwalnia to ostatnie od jego radykalnej skończoności i wzbogaca je o moment transcendencji, który całkowicie zmienia strukturę szczęścia”.

Otóż Kohelet nie doszedł do rozpoznania tej struktury w szczęściu

⁴⁴ Ks. M. Filipiak, *Struktura...* dz. cyt., s. 123.

⁴⁵ J. Jüson, *Notes de lexicographie hebraïques: emunach et emet au sens de bonte, bienveillance, Melanges de la Faculte Orientale de l'universite St. Joseph, Beyrouth 5/1911, s. 406—408.*

ludzki, mimo że uważa ją za Boży dar (3, 13). Szczęściem, które on obciąża werdyktem marności jako niezdolne do zaspokojenia aspiracji ludzkich, jest to szczęście, które nie jest już przeżywane jako znak i manifestacja dobroci, miłości i wierności Jahwe. Jednym słowem, Kohelet zagubił religijny wymiar dóbr ziemskich, a jeszcze nie doszedł do tego, co osiągnął już autor Księgi Mądrości: dobra ziemskie nie mają żadnego znaczenia. Zabiegów i wysiłku ascetycznego godne są jedynie dobra przysze 46.

Formuła Koheleta o marności ma znaczenie nie tylko dla spraw ziemskich, dla tego, co „pod słońcem”, nie dotyczy ona Boga, mimo iż Kohelet jest świadom, że właśnie Bóg w swoim nie dającym rozszyfrować się działaniu jest ostateczną podstawą ograniczoności człowieka (por. 3, 11.18). Gdy Kohelet mówi o tajemnicy działania Bożego (3, 11d; 7, 14b; 9,1; 11,5), nigdy nie dodaje swej zwyczajnej formuły „także to jest marność”, mimo że ten aspekt działania Bożego jest jednym z przykrych ograniczeń, które Kohelet zwyczajnie opisuje jako marność, pogoń za wiatrem lub refleksją nad wiatrem 47.

Generalny osąd Koheleta, iż „wszystko jest marnością” nigdy nie dotyczy działania Bożego i Bożej ingerencji w życie ludzkie. Dotyczy on jedynie ludzkiej egzystencji i tych przejawów szczęścia ziemskiego, które nie są przeżywane przez człowieka jako manifestacja miłości i wierności Boga.

Na podstawie analizy formuły Koheleta o „marności wszystkiego pod słońcem” nie można obarczać autora zarzutem ateizmu i nihilizmu 48. Kohelet nadaje tej formule głęboki sens teologiczny i konsekwentnie stoi na gruncie wiary w Boga. Racjonalistyczny, skrajny pogląd, iż „myśl religijna Koheleta nie ma ani ciepła, ani krzepiącej siły, nie ma również żadnego wewnętrznego powiązania z jego poglądem na świat i z jego pojmowaniem życia” 49, nie wytrzymuje krytyki. Fałszywy i błędny okazuje się również końcowy wniosek Witolda Tylocha: „Idee religijne Koheleta pozostają zupełnie na peryferiach jego myślenia... toteż całą Księgę można określić mianem wolnomysłnego poematu pełnego zwątpienia i pesymizmu” 50.

Prawda jest inna. Chociaż Kohelet jest w pewnym stopniu pesymistą (1, 4—10; 2, 1.11.16—23; 4,1) i sceptykiem (3, 18,22), jest równocześnie

46 K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, Poznań 1969, s. 18—19.

47 Ks. M. Filipiak, *Struktura...* dz. cyt., s. 124—125.

48 W. Tyloch, *Kohelet czyli ...* dz. cyt., s. 15.

49 Art. cyt., s. 14.

50 Art. cyt., s. 15.

człowiekiem głębokiej wiary (3, 1—17; 5,1—6; 6, 1—3)⁵¹. Rzekome laickie fragmenty księgi analizowane w kontekście całego dzieła tracą swą laickość. Jest to księga najbardziej ludzka w całej Biblii, a równocześnie najbardziej Boża. Rozważana jako całość jest głęboko teistyczna i religijna⁵².

Dobrym przykładem głęboko religijnego ujęcia zagadnień poruszanych przez Koheleta jest jego teologiczna koncepcja pracy ludzkiej. Zagadnienie to występuje w pierwszej perykopie odnowionego cyklu czytań mszalnych, gdy autor wspomina o „człowieku”, który w swej pracy odznacza się mądrością, wiedzą i dzielnością (2, 21).

Kohelet wzywa człowieka do radości z owoców swej pracy. „Zobaczyłem, że nie ma nic lepszego nad to, że się człowiek cieszy ze swoich dzieł” (3, 22). Analizowana perykopa zawiera jednak retoryczne pytania: „Cóż bowiem ma człowiek z wszelkiego swego trudu i z pracy ducha swego, w której mozoli się pod słońcem” (2, 22). Jeżeli dodamy końcową myśl perykopy: „To także jest marność” (2,23), może się wydawać, że Kohelet nie uznaje pracy a nawet ją potępia. Ponieważ w całej Księdze Koheleta nie znajdziemy pryncypialnych sformułowań dotyczących zarówno wartości i znaczenia pracy, jak i jej teologicznego sensu, moglibyśmy poprzestać na tej pozornie negatywnej ocenie pracy przez Autora. Jednakże Księga Koheleta, jeżeli nawet nie rozwiązuje nam wszystkich problemów, to wprowadza nas w rzeczywistość pracy, ukazując jej wartość, ciężar i znaczenie. Dzisiaj, gdy tak wiele mówi się o pracy, gdzie nie tylko uważamy, iż jest ona ściśle związana z egzystencją ludzką, lecz widzimy w niej źródło wyzwolenia i nobilitacji człowieka, nie trudno zrozumieć, że razem z człowiekiem praca została dotknięta grzechem pierworodnym: „W pocie oblicza twego będziesz zdobywał pożywienie” (Rdz 3, 19). Jednakże przekleństwo nie dotyczy pracy jako takiej. Dotyczy ono jedynie zmęczenia związanego z codzienną pracą. Zmęczenie jest przekleństwem, ponieważ jest ceną, jaką człowiek płaci za otrzymaną od Boga władzę nad materią⁵³. Po popełnieniu przez człowieka grzechu ta władza nie została mu odebrana. Człowiek posiada ją nadal, lecz materia nie pozwala ujarzmić się bez oporu, który człowiek przełamuje swoim wysiłkiem.

Teologia pracy ludzkiej w naszych czasach wysuwa się na jedno z naczelných miejsc w całej pracy pastoralno-kerygmataycznej. Nie wolno nam zapominać, że grzech wpłynął nie tylko na trudności i ciężary pracy, lecz także na inne jej aspekty. Dotykamy tu bezpośrednio wymiaru teologicz-

⁵¹ Ks. J. Kudasiewicz, *Biblia, historia, nauka*, Wyd. „Znak”, Kraków 1978, s. 98.

⁵² *Dz. cyt.*, s. 97.

⁵³ M. Riber, *Praca w Biblii...* dz. cyt., s. 30.

nego. Kohelet pragnie wyakcentować problem, że praca niekiedy zatracą swe odniesienie do Boga, swój aspekt teologiczny i może przekształcać się w bałwochwalstwo⁵⁴.

Praca ze swej natury jest przekształceniem materii zgodnie z wolą Boga i ku Jego chwale. Tymczasem, zdaniem Koheleta, bardzo często dzieje się odwrotnie. W celu wyeksponowania swych poglądów Kohelet porównuje teologiczny sens pracy ludzkiej z działalnością (z pracą) handlową i budowlaną Salomona, która zmierzała ku bałwochwalstwu: „Dokonałem wielkich dzieł, zbudowałem sobie domy, zasadziłem sobie winnice, założyłem ogrody i parki i nasadziłem w nich wszelkich drzew owocowych. Urządziłem sobie stawy na wodę, by z nich nawadniać gaj bogaty w drzewa... I spojrzałem na wszystkie moje dzieła, jakich dokonały ręce moje i na trud, jaki sobie przy tym zadałem. A oto: wszystko to marność i pogoń za wiatrem” (Koh 2, 4—6.11).

Praca nie może być celem sama w sobie. Praca jest częścią porządku, jaki Bóg ustanowił w świecie i częścią natury ludzkiej stworzonej przez Boga. Pracę należy zawsze stawiać na jej właściwym miejscu. W hierarchii wartości ukazanej przez Koheleta Bóg ma miejsce naczelne. Wartość pracy wcale nie jest przez to pomniejszona. Wręcz przeciwnie, gdy pracę ustawiamy we właściwej płaszczyźnie, wtedy przywracamy jej pełną i należną wartość w świecie stworzonych rzeczy⁵⁵.

Wydaje się, że kolejna, cyklicznie druga perykopa nowego lekcjonarza mszalnego (Koh 1, 2—11) dotyczy innego problemu teologicznego, mianowicie zagadnienia determinizmu w świecie i w człowieku. „To co było, znów będzie, a to co się dzieje, dzieć się będzie i nadal. Nie ma nic nowego pod słońcem. Czyż jest coś, o czym można by rzec: Spójrz, to coś nowego? Istniało to już bowiem w czasach, które były przed nami” (Koh 1, 9—10). Ks. Józef Archutowski w komentarzu do Księgi Koheleta⁵⁶ pisze: „Zarzucają Koheletowi determinizm, to jest, że człowiek jest pozbawiony wolności i podlega ślepego losowi, że wszystko jest z góry określone i nie może być odmienione”. Zdaniem ks. Archutowskiego wszystkie wyrażenia Koheleta, które pozornie sugerują determinizm, należy uważać za „ogólnikowe”⁵⁷. Kohelet stwierdza w nim moc Bożą, która w pojęciu Hebrajczyków objawia się we wszystkich zjawiskach. Jednak równocześnie autor biblijny ciągle ma na uwadze, iż człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny (np. Koh 7, 15—17), a więc w wyborze ich i decyzjach pozostaje wolny (Koh 7, 30).

⁵⁴ Dz. cyt., s. 31.

⁵⁵ Por. Słownik Teologii Biblijnej, Pallottinum, Poznań—Warszawa 1973, s. 759.

⁵⁶ Ks. J. Archutowski, Wstęp szczegółowy... dz. cyt., s. 255.

⁵⁷ Dz. cyt., s. 256.

Podobnie stwierdza również E. Podechard, gdy pisze, iż niektórzy komentatorzy bardzo często interpretują myśl Koheleta w sensie determinizmu⁵⁸. Przyczynę tego Podechard upatruje w fakcie, iż księgi sapien-cjalne i wszystkie inne Księgi Święte, poza Koheletem, znacznie więcej mówią o wolności woli ludzkiej niż analizowany tu utwór⁵⁹. Trzeba pamiętać, stwierdza Podechard, że „Żydzi jak i Semicci w ogóle nie byli skłonni ograniczać działania Bożego w świecie. Przeciż to działanie u Koheleta rozciąga się na wszystkie wydarzenia w ogólności. Odnosi się również do wyników (sur les resultats) i następstw (sur les suites) działań ludzkich. Istnienie wolnej woli nie zostaje przez Koheleta poddane żadnej wątpliwości. Wręcz przeciwnie, jest ona bardzo często wyraźnie suponowana (clairment supposee). Zgodnie ze sposobem i stylem wypowiedzi Autora biblijnego zawsze pamiętamy, że człowiek jest panem swych decyzji i pozostaje odpowiedzialny za swoje dzieła”⁶⁰.

Nie ulega wątpliwości, że kolejna, trzecia w nowym cyklu czytań mszalnych, perykopa (Koh 3, 1—11) w całości dotyczy teologicznego zagadnienia Opatrzności Bożej w świecie. Aczkolwiek Kohelet nie używa w swoim utworze określenia „Opatrzność”, jednakże równoważnie określa całą dogmatyczną treść tego terminu, gdy stwierdza: „Uczył On wszystko pięknie w swoim czasie, także wieczność włożył w ich serce” (3, 10—11).

Bóg w Biblii jest Panem, który czuwa nad swoimi stworzeniami i zaspakają ich potrzeby. W języku hebrajskim nie ma terminu, który wyraziłby wieloaspektowe słowo „Opatrzność”⁶¹. Grecki równoważnik „pro-noia” użyty jest tylko dwa razy w Księdze Mądrości (14,3; 17,2). Paralelnym tekstem do Koheleta (3, 1—11) jest Psalm 145: „wszystkim dajesz pokarm we właściwym czasie” (w. 15), tak zwierzętom, jak i ludziom (Ps 36,7, Ps 147,9). Czujna troskliwość Stwórcy przejawia się w świecie. Troskliwości tej nie można porównać ani do losu, który pchałby człowieka ku fatalizmowi, ani też do magicznej recepty, która by wskazała wierzącemu sposób uniknięcia wszelkich przypadków lub przypominałaby bezsilnego ojca nie stawiającego żadnych wymagań. Kiedy Bóg w swej Opatrzności daje człowiekowi nadzieję, to wymaga od niego, aby stał się Jego współpracownikiem. Dlatego Bóg wcale nie wzywa człowieka do bierności czy porzucenia swej wolności. Kohelet nie głosi determinizmu. Przeciwnie, Bóg, który „uczynił wszystko pięknie w swoim czasie” (Koh 3, 11) pragnie przez zmienne koleje życia wychować człowieka. Doświad-

⁵⁸ E. Podechard, *L'Ecclesiastes...* dz. cyt., s. 192.

⁵⁹ Dz. cyt., s. 191.

⁶⁰ Dz. cyt., s. 193.

⁶¹ Por. *Słownik Teologii Biblijnej...* dz. cyt., s. 633.

zeniami przyzwyczajają go do współpracy ze sobą przez wolne inicjatywy. Gdy Bóg daje jakieś obietnice, pobudza zaufanie człowieka i w ten sposób uwalnia go od lęków, które mogłyby powstrzymać ludzi od ryzyka takiej współpracy.

Dlatego z analizy pojęcia „Opatrzności Bożej” u Koheleta płynie ważny kerygmatyczno-pastoralny wniosek: gdy Bóg troszczy się o potrzeby tych, których powołuje, aby stali się Jego dziećmi, to dzieje się tak, aby mogli być wierni swemu powołaniu na świadków Jego miłości⁶².

Ostatnia, czwarta perykopa nowego cyklu czytań (Koh 11,9—12,8) porusza teologiczne zagadnienie Sądu Bożego nad człowiekiem i jego czynami: „Raduj się młodzieńcze swoją młodością, niech serce twoje zażywa szczęścia za dni twojej młodości! Postępuj drogami swego serca i idź za pożądaniem twoich oczu. Wiedz jednak, że za to wszystko Bóg cię wezwie na sąd!” (11,9).

Rdzeń słowotwórczy „saphat”, który najczęściej oznacza czynność sądzenia, może być też używany w znaczeniu nieco szerszym „sophet” — gubernator — który rządzi ludem (por. Dn 9,12). W społeczności izraelskiej jedną z najważniejszych funkcji ludzi rządzących było wydawanie wyroków (mispat). Wyrok albo określał prawa każdego człowieka, albo — jeśli prawo zostało pogwałcone — skazywał przestępcę na karę. Te działania sądownicze sprawował Mojżesz (Wj 18, 13—26), królowie (2 Sm 15,1—6; 3 Krl 3,16—28) i kapłani (3 Krl 16, 18n). To ludzkie doświadczenie było źródłem inspiracji pisarzy natchnionych, mówiącym o sądzie Bożym⁶³. F. Nötscher pisze, że „choć myśl o sądzie Bożym i odpłacie za zasługi nie jest Koheletowi obca, to jednakże ani o miejscu, ani o rodzaju owego sądu (Über Zeit, Ort und Art des Gerichts) nic się od niego nie dowiadujemy⁶⁴.”

Podobnie sądzi ks. Archutowski, który komentując omawianą tu perykopę (Koh 11,7—10) ogólnie stwierdza, iż Kohelet zaleca człowiekowi, aby miał wzgląd na rzeczy ostateczne w każdym momencie życia⁶⁵. Przez swą wzmiankę o sądzie Bożym Kohelet chciał wyrazić pouczenie teologiczno-moralne, że jego apel do korzystania z młodości nie jest wezwaniem do moralnej swawoli. Nie wolno żadnemu człowiekowi używać przyjemności ziemskich bez ograniczenia. Człowiek winien żyć rozsądnie na ziemi i cieszyć się każdym dobrem, jako darem Bożym, zgodnie z wymaganiami moralności. Bóg udziela człowiekowi dóbr, a człowiek jest odpowiedzialny za ich rozsądne używanie.

⁶² Dz. cyt., s. 634.

⁶³ Dz. cyt., s. 860.

⁶⁴ F. Nötscher, *Kohelet, Ekklesiastes...* dz. cyt., s. 32.

⁶⁵ Ks. J. Archutowski, *Wstęp szczegółowy...* dz. cyt., s. 254.

Ks. Marian Filipiak dodaje, iż idea Sądu Bożego u Koheleta ma szczególne tło. Z jednej strony Kohelet w całej księdze podkreśla pełne tajemnicy działanie Boże. Jest ono zrozumiałe dla człowieka i nie da się ująć w żadne reguły. Z drugiej strony autor biblijny wyraża opinię, że Bóg stale ingeruje w życie ludzkie, wszystkim kieruje, o wszystkim wie i z każdego czynu będzie człowieka sądził⁶⁶. Lektura czwartej perykopy nowego cyklu czytań może zatem doprowadzić do egzystencjalnej konkluzji, iż sąd Boży stanowi ustawiczną groźbę wiszącą nad każdym człowiekiem i nikt nie jest w stanie uniknąć tego niebezpieczeństwa.

Reasumując teologiczne poglądy Koheleta zawarte w czterech krótkich perykopach nowego Lekcjonarza mszalnego stwierdzamy, że Autor jest pragmatykiem i porusza tylko te zagadnienia, które mają głęboki wydźwięk praktyczny⁶⁷. Stwierdzając marność wszystkich wysiłków ludzkich Kohelet zachęca do bojaźni Bożej i przestrzegania Bożych przykazań. Podkreśla teologiczny aspekt pracy ludzkiej i przyznaje jej właściwe miejsce w hierarchii wartości. Odrzuca ślepy determinizm jako koncepcję teologicznie błędną. Podkreśla egzystencjalny wymiar prawdy o rządach Boga nad światem. Konsekwentnie również przypomina o sądzie Bożym.

Kohelet na kanwie doświadczenia egzystencjalnego poucza o prawach Bożych i sugeruje ich praktyczne zastosowanie. Lektura i egzegeza Księgi Koheleta jest oczywistym dowodem prawdy zawartej w słowach św. Pawła: „Wszelkie pismo przez Boga natchnione jest użyteczne do pouczania, do przekonywania, do napominania i kształcenia w sprawiedliwości” (2 Tm 3, 16).

3. ZASTOSOWANIE KERYGMATYCZNO-PRAKTYCZNE

Jak wynika z analizy Księgi Koheleta, znaczną część jego niewielkiego utworu stanowią egzystencjalne wskazania religijno-moralne oraz praktyczne uwagi życiowe. Dlatego wolno twierdzić, iż cała księga posiada charakter wybitnie kerygmataczny. Można również dodać, iż Księga Koheleta, podobnie jak i cała Biblia, której jest fragmentem, ukazuje wieczną aktualność postaw, reakcji i zachowań ludzkich.

Podczas lektury tego krótkiego utworu nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż w Księdze Koheleta, by użyć celnego określenia Tadeusza Żychie-

⁶⁶ Ks. M. Filipiak, *Struktura...* dz. cyt., s. 164.

⁶⁷ Ks. H. Strąkowski, *Wykłady dla duchowieństwa w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na temat: Pismo Sw. w duszpasterstwie współczesnym*, w: *RBL 1—3/1956*, s. 144—150.

wicza, ciągle tylko „o nas jest mowa”⁶⁸. O nas, w najszerszym tego słowa znaczeniu, to jest o naszym życiu, o naszych postawach, o zachowaniu się ludzi w zmiennych sytuacjach losowych oraz o ich religijnym sposobie motywacji, słowem o całokształcie ludzkiej egzystencji. Nie ulega wątpliwości, że bardzo wielu ludziom bliska jest postawa Koheleta, który ciągle szuka rozwiązania swych trudności duchowych i który, widząc bezsens wielu poczynań ludzkich, trafnie kwituje wszystko lapidarnym spostrzeżeniem, iż „marność nad marnościami i wszystko marność” oraz „chwytanie wiatru”. Wywody, spostrzeżenia, obserwacja, refleksja, cenne uwagi i cała pragmatyka Koheleta mogą wręcz posłużyć niejednemu z ludzi za rodzaj swoistych „minirekolekcji”. Na przykład fragment, w którym Kohelet — mędrzec poucza swego młodego ucznia:

„Raduj się młodzieńcze swoją młodością
niech serce twoje zażywa szczęścia za dni twojej młodości.
Postępuj drogami swego serca
i idź za pożądaniem twych oczu.
Wiedz jednak, że za to wszystko Bóg cię wezwie na sąd!
Wygnań troskę ze swego serca
i wyzbądź się cierpienia swego ciała
bo młodość i wiosna życia — to marność”. (Koh 11,9—10).

Ukryta tu moralna przestroga oraz przypomnienie faktu sądu Bożego mogą zreflektować nie tylko bezpośredniego adresata tych uwag, lecz również każdego czytelnika, który zetknie się z tekstem⁶⁹.

Pouczenia Koheleta są konkretne, życiowe, dotyczą różnych spraw ludzkich i zawsze kierują świadomość człowieka ku Bogu, który będzie sędzią naszych czynów. Każdy wierzący czy niewierzący, myślący człowiek odnajduje się na tych pełnych egzystencjalnej, życiowej prawdy kartach Pisma św.

Kohelet trafia w sedno rzeczy, ponieważ zawsze w swych pouczeniach opiera się na konkretnych sytuacjach z życia ludzkiego.

„I przekonałem się, że nad śmierć gorzka jest niewiasta
jest ona sidłem, jej serce niewodem a ręce jako pęta.
Kto dobry jest w oczach Boga
zdola ująć przed nią,
ale grzesznik daje się przez nią usiedlić” (Koh 7, 26).

Opisując konkretną sytuację życiową, analizuje ją, a także poucza i przestrzega czytelnika przed niebezpieczeństwem. Snując swoje refleksje, porusza te struny, które bez względu na wyznawany światopogląd drgają

⁶⁸ Por. ks. J. Banak, Biblia Capka, w: „Tygodnik Powszechny”, Kraków 29/1979, s. 4.

⁶⁹ Komentarz do Księgi Koheleta, w: Pismo Św. ... dz. cyt., s. 522.

w każdym ludzkim sercu. Co więcej, można tu dodać psychologiczne stwierdzenie, że Kohelet wyzwala w swej księdze naszą podświadomość, ponieważ bardzo często zdarza się, iż my sami „żyjemy dzięki milczącemu porozumieniu, żeby sobie nie mówić prawdy” (K. Kazan)⁷⁰.

Twórczy niepokój Koheleta, jego wewnętrzne rozterki, wszystkie do-
rażne konkluzje życiowe, a także niemożność zadawalającej i pełnej od-
powiedzi na nurtujące pytania, bardzo często w zmiennych sytuacjach
losu bywają udziałem każdego z nas.

W księdze Koheleta są również fragmenty, które po mistrzowsku obra-
zują jak groteskowo, na tle całokształtu egzystencji ludzkiej rysuje się
małość i pływiczna niektórych jednostek. Na przykład krytyka bogacza,
który nie ma umiaru w jedzeniu i nie może zasnąć:

„Słodki jest sen robotnika
czy mało zjadł czy wiele
ale przesyt nie pozwala usnąć bogaczowi” (Koh 5, 11).

Kohelet twierdzi, iż nie warto być zbyt bogatym, ani nie warto być ską-
pym, bo i tak człowiek nic nie zabierze do grobu:

„Jak wyszedł z łona matki
tak też nagi odejdzie jako i przyszedł.
Niczego nie otrzyma za swój trud
nawet tyle, co by mógł unieść w swej ręce” (Koh 5, 14).

Tekst ten można wykorzystać zarówno w sferze układów indywidualnych,
jak również w szerszych stosunkach, nawet międzynarodowych. Prawda
tu zawarta ma charakter uniwersalny. Jedynie co można tu dodać, to
podziękować, że Kohelet przemawia w imieniu biednych i upomina się
o równość ekonomiczno-społeczną.

Często zapominamy o przemijaniu życia ludzkiego. Człowiek nie chce
myśleć o marności wszystkich wysiłków, a wśród codziennej krzątaniny
wymyka się to, co najważniejsze: „Boga się bój i przykazań jego prze-
strzegaj” (Koh 12, 13). Zdaje się, że po uważnej lekturze tej księgi każdy
obiektywny i samokrytyczny człowiek inaczej będzie spoglądał i oceniał
własne życie oraz życie bliźnich, z którymi się styka.

Lektura Księgi Koheleta jest doskonałym lekarstwem na różne drob-
ne nawet dolegliwości życia społecznego, zwłaszcza w tych momentach,
gdy ukazuje kruchość ludzkiego życia, ludzką słabość i gdy odsłania
prawdę o marności stworzenia.

— Czy warto na przykład czegokolwiek komuś zazdrościć, skoro Kohelet
przekonał się, że:

⁷⁰ Ks. J. Banak, *Biblia Capka ... art. cyt., s. 4.*

„Choćby kto posiadał stu synów i żył długie lata
tak, że ubogie byłyby dni i lata jego życia
i nie nasyciłby się swoim dobrem
a nie miałby nawet pogrzebu
powiadam: Szczęśliwszy od niego jest poroniony płód...
...więcej ma on spokoju niż tamtem” (Koh 6, 3—5).

W wymiarze egzystencjalno-kerygmaticznym całą Księgę Koheleeta możemy potraktować jako kopalnię archetypów ludzkich. W pierwszym rzędzie odnajdując w niej warstwę intelektualną, czytelnik fascynuje się humanistyczną uniwersalnością biblijnej motywacji oraz biblijnych zdażeń. Rzecz jasna, takie jednostronne, kulturotwórcze tylko podejście do omawianej księgi nie musi być konieczne (i często nie jest) przejawem religijności. Dlatego też niektórym autorom⁷¹ tak trudno zaliczyć Koheleeta do nurtu chrześcijańskiej interpretacji Biblii. Stawiają oni tezę o rzekomej laickości i ateizmie tekstów omawianej księgi. O laicyzmie Koheleeta mają świadczyć dwie racje:

- 1) nie występuje w niej imię Boga — Jahwe,
- 2) znajdują się tu teksty, które (wyzolowane z szerszego kontekstu) istotnie mogą mieć wydźwięk świecki, a nawet tchnąć pesymizmem, sceptycyzmem i hedonizmem.

Krytyczna analiza tekstu przekonuje jednak o bezpodstawności takich zarzutów. Wprawdzie w Księdze Koheleeta *expressis verbis* nie występuje imię Boga — Jahwe; nie oznacza to jednak, że cała księga ma charakter laicki i ateistyczny. Jak wiadomo, nie tylko Kohelet ale i Biblia w ogóle używa różnych imion na określenie Boga. Najczęściej są to imiona, które wyrażają jakiś przymiot lub funkcję Bóstwa. Imiona te, odniesione w Biblii do Boga, oznaczały Jego imię własne. Dlatego E. Jacob powie, że imiona Boże wyrażają istotę Boga żyjącego⁷².

W konkordancji G. Lisowsky'ego do hebrajskiego tekstu Starego Testamentu jest 20 przykładów z Księgi Koheleeta, gdzie występuje imię Boga — Elohim; z czego 14 razy z rodzajnikiem, a 6 bez rodzajnika. Wyłączne używanie imienia Elohim tłumaczy się źródłami, z których korzystał Kohelet lub świadomym wyborem autora. Zamiarem Koheleeta było napisanie dzieła o charakterze uniwersalnym, przeznaczonego dla wszystkich „synów ludzkich”, a nie tylko dla Izraela. Dlatego nie używał on imienia własnego Boga Izraela — Jahwe, lecz wolał tytuł Elohim, który miał właśnie charakter uniwersalny.

Wynika z tego, że pierwszy, istotny w wymiarze egzystencjalno-kerygmaticznym, rzekomy dowód ateizmu polegający na nieobecności imie-

⁷¹ Por. ks. J. Kudasiwicz, *Biblia, historia, nauka...* dz. cyt., s. 95.

⁷² Dz. cyt., s. 94.

nia Bożego u Koheleta, całkowicie upada. Nie ma w księdze imienia Jahwe, ale jest Elohim, które niezależnie od etymologii i pochodzenia oznacza Boga. Dla naszej argumentacji jest rzeczą obojętną czy imię to ma sens powszechny i oznacza bóstwo, czy też jest imieniem własnym Boga Izraela. Kohelet jednoznacznie akceptuje istnienie Boga i dlatego w perspektywie wniosków praktycznych, życiowych i kerymatycznych nie można go uważać za ateistę i prekursora kultury laickiej.

Pisząc na ten temat ks. Józef Kudasiewicz stosuje stary, scholastyczny styl wątplenia metodycznego. Stawia pytanie: Czy Kohelet jest księgą laicką? Jest to pytanie zasadnicze. W świetle ukazywanych tu konkluzji praktycznych pytanie nabiera tym bardziej kluczowego znaczenia, ponieważ lektura Księgi Koheleta kształtuje postawy ludzkie. Idee w niej zawarte kształtują styl myślenia i orientację praktyczną poszczególnych pokoleń ludzi. Otóż zwolennicy laickiego charakteru księgi twierdzą, iż dysponują na potwierdzenie tej tezy tzw. argumentem z tekstów.

W odpowiedzi można wysunąć zastrzeżenie metodologiczne. Poszczególne teksty należy interpretować w kontekście dzieła. Jest to fundamentalna zasada nie tylko w hermeneutyce biblijnej, lecz również w interpretacji każdego dzieła literackiego. Fragmenty wyrwane z kontekstu nic nie udowadniają; można im bowiem przeciwstawić inne teksty z tego samego dzieła, które uzasadniają tezę wręcz przeciwną. Przyjrzyjmy się niektórym tekstom Księgi Koheleta, które są dowodem żywej wiary i religijności autora:

„Przyjrzałem się pracy jaką Bóg obarczył ludzi
by się nią trudzili.
Uczył wszystko pięknie w swoim czasie
dał im nawet wyobrażenie o dziejach świata,
tak jednak, że nie pojmie człowiek dzieł
jakich Bóg dokonuje od początku aż do końca.
Poznałem, że dla niego nic lepszego
jak cieszyć się, dbać o to, by szczęścia zaznać w swym życiu.
Bo też, że człowiek je i pije
i cieszy się szczęściem przy całym swym trudzie,
to wszystko dar Boży.
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, by się go ludzie bali,
to co jest, już było,
a to co ma być kiedyś, już jest.
Bóg szuka tego, co odrzucone” (Koh 3, 10—15).

Jak widzimy, tekst nie brzmi ani po laicku, ani ateistycznie. Uważna lektura tekstu doprowadza do wniosku, iż Bóg istnieje. On jest stwórcą świata i człowieka. Życie i szczęście ludzkie jest darem Bożym. Bóg jest Panem dziejów.

Takich i podobnych im fragmentów (jak Koh 3, 10—15) można przytoczyć wiele. Przeczytajmy ostatnie słowa Epilogu:

„Koniec mowy. Wszystkiego tego wysłuchawszy
Boga się bój i przykazań jego przestrzegaj!
Bo cały w tym człowiek.
Bóg bowiem z każdej sprawy wezwie na sąd
wszystko, choć ukryte: czy dobre czy złe” (Koh 12, 13).

Teksty mają wydzźwięk i treść jednoznaczną. Akceptują istnienie Boga i wzywają do życia zgodnie z wolą Bożą. Co więcej, kształtują model człowieka Bożego wszystkich czasów, bo słowo Boże zawsze zachowuje swą aktualność. Gdyby ktoś na poparcie swych tez o rzekomej laickości Koheleta tendencyjnie wyrwał z kontekstu niektóre zdania, tym samym złamałby zasady hermeneutyki biblijnej i przekreślił siłę dowodową swej argumentacji. Teksty wrywane z kontekstu nie są żadnym dowodem. Zatem i drugi argument za rzekomą świeckością i laicyzmem Koheleta, oparty na konkretnych przesłankach z tekstu, nie ma podstaw merytorycznych.

Interesują nas konkretne, życiowe zastosowania wskazań Koheleta oraz egzystencjalno-kerygmaticzna wartość księgi dla współczesnego człowieka. W kontekście tego, co już zostało powiedziane, spróbujmy rozważyć jeszcze jedną możliwość. Mentalność ludzi współczesnych jest niezwykle krytyczna. Powierzchnowa analiza księgi Koheleta istotnie mogłaby komuś dostarczyć argumentów za laickością tekstu. Autor w niektórych sformułowaniach (np. Koh 7, 16—17) okazuje się wyrachowanym pragmatykiem i pozornie zdaje się nie liczyć z rzeczywistością Boga i odpowiedzialnością przed Nim. Lecz i tutaj wnioski egzystencjalne będą jednoznaczne. Ta słabość Księgi Koheleta jest równocześnie jej ogromnym atutem i szansą. Bowiem na tej płaszczyźnie mogą ją czytać z nie małym pożytkiem również i ludzie niewierzący. Lektura tekstu przekona każdego, jak bardzo ta księga Pisma św. jest integralnym składnikiem współczesności, jak prezentuje każdemu czytelnikowi całą gamę postaw: pesymizmu (Koh 1, 4—10; 2, 1; 4,2), sceptycyzm (Koh 3,18), hedonizm (Koh 2,24; 3,12; 5,17). Równocześnie jednak wprowadza ład moralno-religijny i ukazuje postawę głębokiej wiary (Koh 3, 1—17; 5, 1—; 6, 1—3; 12,13n), przy czym ani wspomniany pesymizm, ani sceptycyzm, ani hedonizm nie abstrahują u Koheleta od głębokiej wiary w Boga. Co więcej, niewierzący czytelnik, widząc bogactwo treści i ich aktualność, przekona się, że ludzie współcześni na równi są dłużnikami nie tylko kultury

grecko-rzymskiej, lecz także i biblijnej. Dlatego nasze wyprawy po prawdę o człowieku nie mogą kończyć się w kręgu sztuki, literatury czy prawa Hellady i Romy. Współczesny, krytyczny człowiek, szukając prawdy o sobie samym w źródłach grecko-rzymskich, najpełniej odnajduje samego siebie w źródłach biblijnych.

Jako ludzie wierzący jesteśmy przekonani, że całe Pismo św., a więc i Księga Koheleta niezależnie od atrakcyjnej treści, odznacza się przede wszystkim wewnętrzną dynamiką, właściwą jedynie słowu Bożemu. Ta dynamika sprawia, że Bóg w trakcie lektury Pisma św. rozpoczyna swój zbawczy dialog ze stworzeniem. Rozpoczyna go zawsze od słowa⁷³.

Każdy etap dialogu Boga z człowiekiem ma u początków działające słowo. Słowo Boga wychodzi na spotkanie z człowiekiem, by nawiązać z nim dialog (kerygma) i otrzymać egzystencjalną, konkretną odpowiedź życiową. Każda inicjatywa Boża naprzód konkretyzuje się w słowie. Prawo dialogu Boga i człowieka ma swoje zastosowanie w lekturze Pisma św. Najpełniej stosuje się ono obecnie w ramach liturgii, bo liturgia jest najbardziej wyraźną formą historii zbawienia, dokonującej się obecnie.

W liturgii, podczas czytań mszalnych, dochodzi do głosu wewnętrzna dynamika słowa Bożego. Słowo Boże odgrywa tu pierwszą, wstępną i naczelną rolę. Od niego się wszystko zaczyna. Ono budzi wiarę (por. Rz 10, 17) i prowadzi do zasadniczego zwrotu ku Bogu w postaci wewnętrznego nawrócenia (por. Dz 2,38; 14,15; 15,9). Egzystencjalny zwrot, czyli wewnętrzne nawrócenie człowieka, otrzymuje swoją obrzędową i sakramentalną pieczęć w sakramencie chrztu, by z kolei otworzyć duszę ludzką na dalsze, pełne życie w Kościele i jego liturgii. Wszystkie czytania liturgiczne, których integralnym składnikiem są fragmenty Księgi Koheleta, będą zatem nieustanną kontynuacją dziejów zbawienia. Czytanie słowa Bożego ma budzić, ożywiać i rozniecać podstawową „wiarę chrzcielną” w duszy ludzkiej. Prawdę tę w naszych czasach z nową mocą przypomniał Sobór Watykański II, dla którego dialogiczny charakter całej liturgii jest sprawą podstawową i oczywistą: „W Liturgii bowiem Bóg przemawia do swego Ludu. Wielki dialog zbawienia, rozpoczynany w przeszłości zawsze słowem Bożym, trwa nadal w formie liturgicznej celebracji Kościoła i również zaczyna się od proklamacji Bożego słowa. Głosi ją wciąż sam Chrystus, posługując się Kościołem — Ciałem swoim mistycznym, niby żywym narzędziem” (por. KL 7. KK 8).

Nasze codzienne, zwłaszcza niedzielne, czytanie i słuchanie słowa Bo-

⁷³ Ks. B. Morzycki, Czytania biblijne w liturgii, w: Coll. Th., Varsaviae 1/1978, s. 11.

zego zawsze związane jest z modlitwą. Jest to wielbiąco-dziękczynna modlitwa za wielkie dzieła Boże, o których na różne sposoby mówią nam święte teksty. Czytanie biblijne ma budzić wiarę, nadzieję i wdzięczność. Żywy komentarz do czytań ma ukazać związek usłyszanej treści z życiem konkretnego człowieka oraz zachęcić do przestrzegania na co dzień wskazań czy zachęt płynących z tekstu. Czytanie biblijne, jako konkretna forma przemawiania Boga, wyraża wciąż trwającą Jego inicjatywę zbawczą. Czytanie biblijne, niosąc Boskie orędzie, skierowane do człowieka, sprawia, że brzmi ono jak żywe wezwanie do spowodowania egzystencjalnej odpowiedzi. Tylko w sytuacji wzbudzenia rzeczywistej odpowiedzi dialog ten jest prawdziwy i stanowi faktyczne spotkanie z Bogiem, spotkanie o charakterze zbawczym, a więc wyzwalającym i jednoczącym. Pierwsza „warstwa” tej odpowiedzi winna się przejawiać już teraz w obrębie akcji liturgicznej, w bardzo uchwytym znaku. Dlatego Sobór, mówiąc o dialogicznym charakterze liturgii słowa, dostrzega w niej nie tylko część dydaktyczną (czytania — chodzi tu zwłaszcza o fragmenty księgi Koheleta, które weszły do odnowionego cyklu perykop mszalnych), lecz również część responsoryjną i dlatego stwierdza: „...Lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą” (KL 33).

Omawiając praktyczne znaczenie Księgi Koheleta jako księgi liturgicznej, używanej w kulcie publicznym, pamiętajmy, że istotą prawdziwego kultu jest, zgodnie z Biblią, wierność wymaganiom Przymierza⁷⁴. Udział w liturgii musi odbić się na życiu moralnym społeczności, zwłaszcza w realizacji przykazania miłości bliźniego. Etyka przymierza jest etyką dialogu. Niezmiennosc Boga nie oznacza bierności. Jest ona dynamiczna: wywiera bowiem wpływ na człowieka i domaga się odpowiedzi⁷⁵. Skoro człowiek został stworzony na podobieństwo Boga, to jego zadaniem jest naśladowanie Stwórcy i coraz wierniejsze upodobnienie się do Niego⁷⁶. Actio objawiającego się Boga ma powodować reactio wierzącego człowieka. Odpowiedzią na objawienie Bożej świętości jest bojaźń Boża, na Jego miłość człowiek odpowiada wzajemną miłością, a na objawione w Przymierzu nakazy — posłuszeństwem. Jahwe, który objawił się na Synaju jako pełen „życzliwości i wierności” (Wj 34, 6), domaga się od swojego narodu wzajemnej miłości i wierności. Prawdziwa wierność i miłość jest niemożliwa bez współdziałania obu partnerów.

W tej perspektywie Księga Koheleta, jako objawione Słowo Boga,

⁷⁴ R. Koch, *Morale d'alliance et culte dans L'AT*, w: *Homenaje a J. Prado*, Madrid 1975, s. 179—198.

⁷⁵ J.L. Hour, *Die Ethik des Bundestraddition im AT*, Stuttgart 1967, s. 43.

⁷⁶ Ks. L. Stachowiak, *Rozwój norm moralnych w Historii Zbawienia Starego Testamentu*, w: *Ateneum Kapłańskie* 65/1973, s. 45.

posiada wyjątkową moc oddziaływania i kształtowania postaw ludzkich. Jej walory egzystencjalno-kerygmaticzne pogłębia fakt, iż Autor zachowuje głęboki szacunek dla człowieka oraz dla takich wartości jak rozum, wola czy wolność. W ten sposób sama osobowa godność człowieka staje się również treścią tej książki. Kohelet, eksponując wspomniane wartości, zdaje się odpowiadać na szczególne potrzeby naszych i wszystkich czasów.

Skoro autor okazuje się głosi-cielem prawdziwej wolności człowieka bojącego się Boga, możemy wysunąć kolejne stwierdzenia, iż cała księga staje na straży tej wolności, która zawsze warunkuje prawdziwą godność osoby ludzkiej.

Gdy Kohelet kieruje świadomość i doświadczenia ludzkie ku Bogu, tym samym pozwala nawiązać kontakt z tajemnicą Boga i choć w części odsłonić głębię Jego planów wobec każdego człowieka. Jego refleksje na temat działania Bożego w świecie dotyczą głębi tego działania, a równocześnie eksponują największą głębię człowieka. Eksponują nam głębię ludzkich serc, ludzkich pragnień i ludzkich spraw; słowem — całokształt losu człowieka pod słońcem (Koh 1,3).

Patrząc na życie i uczestnicząc w jego zdarzeniach Kohelet nie popada w euforię, ale z całym krytycyzmem stawia zasadnicze problemy związane z losem człowieka. Lektura Księgi Koheleta mimo woli skłania czytelnika do refleksji: czy w człowieku i w świecie dobra a także zła moralnego istnieje przewaga tego pierwszego czy drugiego? Jest to o tyle istotne i zasadnicze pytanie, o ile zdrowy rozsądek Koheleta w kontekście analiz dotyczących człowieka stale rozwija wątek moralno-etyczny. Koheletowi nie chodzi o abstrakcyjną odpowiedź na pytanie: kim jest człowiek. Chodzi mu o cały dynamizm życia, o sens różnych poczynań ludzkich; słowem o „los” człowieka zamknięty ramami narodzin i śmierci (por. Koh 1, 4).

W kontekście swych wywodów etyczno-moralnych Kohelet ukazuje człowieka jako niepowtarzalną rzeczywistość bytu i działania. W człowieku wszystkie akty świadomości, woli i „serca,” splatają się z uwarunkowaniami i potrzebami jego ziemskiej egzystencji. Kohelet pragnie ukazać człowieka w całej prawdzie jego „losu”. Stąd, eksponując immanentną prawdę człowieczeństwa, mówi o nieustannie potwierdzającej się grzeszności każdego człowieka. Nie zapomina równocześnie o ciągle potwierdzającej się dążności do dobra moralnego w człowieku, do prawdy i do sprawiedliwości. W ten sposób, gdy analizuje sytuację człowieka w świecie, dochodzi do wniosku, iż w człowieku wiele elementów zwalcza się nawzajem. Konkluzja ta wynika z faktu, iż człowiek, będąc stworzeniem, doświadcza różnych ograniczeń życiowych, podczas gdy skąd-

inąd jest przyciągany wielu ponętami. Pamięć o rozrachunku przed Bogiem każe mu wybierać między nimi i wyrzekać się niektórych (por. *Koh* 11, 9—10). Człowiek jako stworzenie słabe i grzeszne nierzadko czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić. Stąd cierpi rozdarciu w samym sobie, co w efekcie doprowadza Koheleta do wniosku, że wszystko jest marnością (*Koh* 1, 1—2).

Reasumując należy stwierdzić, iż Księga Koheleta jako utwór pełen celnych, trafnych spostrzeżeń życiowych i głębokich refleksji egzystencjalnych posiada wybitne znaczenie kerygmataczne. Swą treścią kształtuje zawsze aktualny model mądrego człowieka, który zachowując w sercu bojaźń Bożą, usiłuje mimo swej słabości zachować Boże prawo i przykazania ⁷⁷. Zdumiewająco dosadne, zwięzłe stwierdzenie Koheleta o „marności wszystkiego pod słońcem” jest mottem całej księgi i z niezwykłą siłą oddziaływania kieruje świadomość czytelnika ku Bogu, który jest najwyższym Dobrem i Panem Stworzenia.

Czytając Księgę Koheleta spontanicznie przypominamy sobie bardzo często zapomnianą prawdę, iż Stara Biblia w niezrównany sposób ułatwia nam zrozumienie współczesności. Pochyleni nad tą księgą niejednokrotnie uśmiechamy się najpiękniejszym ze wszystkich uśmiechów, mianowicie uśmiechem przez łzy. Czujemy się jak wędrowiec, który po latach poniewierki i tułaczego chleba wraca do krainy dzieciennych lat i w progi ojczyzstego domu. Tak pochyleni nad Księgą Koheleta przeżywamy wielką, egzystencjalną prawdę, iż Biblia jest naszym wspólnym domem i naszą ojczyzną. W ludziach tej księgi, świętych i grzesznych, szlachetnych i podłych, odnajdujemy samych siebie.

ZAKOŃCZENIE

II Sobór Watykański w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym zachęca wszystkich wiernych do częstej lektury Pisma św.. „Niech więc chętnie do świętego tekstu przystępują czy to przez świętą liturgię przepelnioną Bożym słowem, czy przez pobożną lekturę, czy przez odpowiednie do tego instytucje i inne pomoce, które za aprobatą i pod opieką pasterzy Kościoła wszędzie w naszych czasach chwalebnie się rozwijają” ⁷⁸. Równocześnie jednak Sobór przypomina i dodaje: „Niech wierni o tym pamiętają, że modlitwa powinna towarzyszyć czytaniu Pisma

⁷⁷ Por. E. Podechard, *Le role de Quohelet dans le developement de la religion; la valeur permanente de son oeuvre*, w: *L'Ecclesiaste*, Paris 1912, s. 196—198.

⁷⁸ Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, Pallottinum, Poznań 1968, s. 361.

św. tak, by ono było rozmową między Bogiem a człowiekiem, gdyż do Niego przemawiamy, gdy się modlimy, a Jego słuchamy, gdy czytamy Boskie wypowiedzi”⁷⁹.

Całe Pismo św. jest przez Boga natchnione i jedynie Duch Święty jest Tym, który ożywia słowo Boże. Lektura Księgi Koheleta, zwłaszcza w czasie liturgii, ciągle aktualizuje tę zasadę oraz staje się niewyczerpanym źródłem inspiracji w życiu i postępowaniu człowieka. Księga Koheleta jako jeden z najpóźniejszych wytworów starotestamentalnej literatury mądrościowej ze szczególnym naciskiem podkreśla przekonanie o marności i nicości całego życia.

Nie ulega wątpliwości, że maksymy Koheleta: „marność nad marnościami, wszystko jest marnością i gonitwą za wiatrem” (1,2,14) budzą refleksję o umyśle ludzkim i zachowują swą aktualność, zwłaszcza w naszych czasach. Olbrzymi, nieznanymi przedtem postęp, jaki dokonał się w ciągu ostatnich dziesiątków lat ujawnia w stopniu przedtem nieznanym wielorakie poddanie świata „marności”. Wystarczy wspomnieć o takich zjawiskach, jak zagrożenie ludzkiego środowiska w miejscach gwałtownej industrializacji, jak wciąż istniejące konflikty zbrojne, jak również perspektywa samozniszczenia przy pomocy broni atomowej, wodorowej i neutronowej. Świat naszej epoki, świat lotów kosmicznych, nieosiągalnych przedtem zdobyczy nauki i techniki, jest jednocześnie tym światem, który będąc poddany marności, „jęczy i wzdycha, gdyż wciąż z utrapieniem wyczekuje objawienia się Synów Bożych” (Rz 8, 19,22)⁸⁰.

Kerygmatyczne i egzystencjalne wartości Księgi Koheleta ujawniają się w pełni dzięki zastosowaniu metody egzegezy integralnej⁸¹. O ile egzegeza historyczno-filologiczna mówi o warunkach, w jakich powstał ten tekst oraz jakie znaczenie mają poszczególne terminy i zwroty, o tyle egzegeza integralna mówi nie tylko o tym, do jakich wniosków doszedł Kohelet, ale co Bóg chce powiedzieć do mnie hic et nunc, gdy czytam Świętą Księgę⁸².

Jak pisze ks. Henryk Strąkowski, „krytyka tzw. literacka w stosunku do takiej egzegezy jest tylko uwerturą do symfonii”⁸³. Jeżeli dodać, że normalne życie religijno-moralne chrześcijanina rozwija się w ramach kultu publicznego Kościoła, to łatwo możemy stwierdzić, że liturgia obok istotnej funkcji sakramentalnej spełnia również funkcję kerygmatyczno-

⁷⁹ Dz. cyt., s. 362.

⁸⁰ Jan Paweł II, Redemptor hominis, w: „Tygodnik Powszechny”, Kraków 12/1979, s. 4.

⁸¹ Ks. H. Strąkowski, Pismo św. w duszpasterstwie współczesnym, w: RBL 3/1956, s. 144.

⁸² Art. cyt., s. 146.

⁸³ Art. cyt., s. 145.

-katechetyczną. Czytanie perykopy biblijnej staje się aktem religijnym podobnie jak cała liturgia mszalna. Liturgia i lektura biblijna uzupełniają się wzajemnie w płaszczyźnie subiektywnej i obiektywnej. Płaszczyzna subiektywna polega na tym, że w ramach kultu czytanie Pisma św. jest pogłębiane przez życie sakramentalne, dzięki czemu człowiek bardziej rozumie ukrytą prawdę i doświadcza tajemnicy Boga. Płaszczyzna obiektywna polega na tym, że z liturgii usuwa się teksty niekrytyczne, a umieszcza się nowe tłumaczenia Ksiąg Świętych, czego najlepszym przykładem jest odnowiony trzyletni cykl czytań lekcjonarza mszalnego. Dokonane przez Sobór zmiany w płaszczyźnie obiektywnej znany profesor kerygmatyki i pedagogiki religijnej na Uniwersytecie w Wiedniu, Bruno Dreher, nazywa wydarzeniem na miarę tysiąclecia ⁸⁴.

W zakończeniu należy podkreślić, że egzegeza integralna, operująca nauką refleksją, winna być zawsze punktem wyjścia i normą chrześcijańskiego przepowiadania. Co więcej, ujmując wnioski w podstawową formułę, można stwierdzić, że zawsze naukowa egzegeza winna być korelatem aktualizującej kerygmy.

Współczesna kerygmatyka katolicka unika przesadnego egzegetyzmu na korzyść przepowiadania problemowego. Księga Koheleta, a zwłaszcza perykopy, które weszły do odnowionego cyklu czytań mszalnych, dostarczają bogatego materiału doktrynalnego. Chodzi tylko o to, jak pisze K. Rahner ⁸⁵, aby: „Z ambony głosić Słowo Boże nadające kierunek ludzkiemu życiu, trafiające do sumienia i serc oraz mające w sobie moc przemiany naszego życia. Słowo Boże w liturgii ma podawać nie czysto ludzką problematykę, ale prawdę Bożą przyodzianą w szatę ludzkich słów. Liturgia bowiem nie jest miejscem ani czasem uczonych wywodów na dyskusyjne tematy teologiczne”. Zdaje się, że w dobie ekumenizmu najlepszą konkluzją niniejszego opracowania może być spostrzeżenie R. Bultmanna, umieszczone w przedmowie do dzieła katolickiego teologa F. Peerlincka: „Rudolf Bultmann als Prediger. Verkündigung als Volzug seiner Theologie. Kerygma und Mythos als Problem der Predigt”, Hamburg — Bergstadt 1970: „Jesteśmy zgodni w tym, że kerygma jest przepowiadaniem Słowa Bożego, które poświadczane jest w Biblii i że musi ono być rozumiane jako trafiające do serca wezwanie, w którym mówi do nas sam Jezus Chrystus. Również w tym jesteśmy zgodni, że zadaniem przepowiadania powinno być takie wyjaśnienie Biblii, aby mogła być ona zrozumiała dla współczesnego człowieka. Stąd też i całe kaznodziejstwo winno być zorientowane na aktualną sytuację słuchaczy”.

⁸⁴ B. Dreher, Egzegeza i przepowiadanie, w: Concilium, Poznań—Warszawa 1—10/1971, s. 397.

⁸⁵ K. Rahner, Häresien in der Kirche heute?, w: Thed. Akademie 5, Frankfurt am Main 1968, s. 60.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Thema wurde nach folgender Methode bearbeitet.

Im ersten Teil der Verfasser sprach über die philologische Exegese. Das betraf vier Fragmente des Buches Kohelet, die sich in erneuertem Lektionar befinden. Besondere Aufmerksamkeit wurde auf eine Analyse der Wörter und Redewendungen gelegt, die am meisten charakteristische sind. Es wurde eine Nachlässigkeit nachgewiesen sowohl wenn es sich um die Sprache handelt wie auch und Stil und literalische Formen der Aussprache.

In dem zweiten Teil wurden diese Theologische Problemen betont, welche in alltäglicher seelsorgerischer Praxis angenommen können werden. Es wurde eine praktische Nützlichkeit des Buches Kohelet festgestellt, besonders wenn es um die Theologische Lehre über Vorschung, Gottes Gericht und religiöse Aspekte der menschlichen Arbeit geht.

In dem dritten Teil wurden praktische Vorschläge, die aus dem Lesen des Buches Kohelet sich ergeben, besprochen. Das Buch Kohelet ist ein Werk voll tiefen, richtigen Bemerkungen die in allen Lebensgelegenheiten unsere Bewusstsein an Gott — das Höchste Güte und Herr aller Schöpfungen lenken.