

Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI  
Gdańskie Seminarium Duchowne  
Wydział Historyczny  
Uniwersytet Gdański

DOMINIKA PIETKIEWICZ  
Wydział Historyczny  
Uniwersytet Gdański

## Boża odpłata według Koheleta

1. Idea Bożej odpłaty w Starym Testamencie: badania wstępne; 2. Interpretacja niektórych wypowiedzi Koheleta o Bożej odpłacie; 3. Stanowisko Koheleta wobec zasady odpłaty; 4. Oryginalność Koheletowej koncepcji Bożej odpłaty.

Idea Bożej odpłaty jest wyrażana w wielu miejscach Biblii, a szczególną rolę odgrywa w pismach Starego Testamentu. U jej podstaw leży przekonanie, że Bóg nagradza za dobro, a karze za zło, a zatem doświadczane trudności lub cierpienia są traktowane jako kara za grzechy, a pomyślność jako nagroda za dobre postępowanie.

W starotestamentowej nauce o Bożej odpłacie można dostrzegać pewien rozwój (jakkolwiek niekoniecznie linearny), swoistą ewolucję. Ze znaczącym ogniwem tej ewolucji zapoznają nas wypowiedzi zapisane w Księdze Koheleta.

### 1. Idea Bożej odpłaty w Starym Testamencie: badania wstępne

Odczytanie istoty i specyfiki Koheletowej koncepcji Bożej odpłaty domaga się najpierw zwrócenia uwagi na zasadnicze rysy tego zagadnienia nakreślone w Starym Testamencie.

Jedną z podstawowych kwestii jest terminologia. W tym przypadku liczne określenia Bożej odpłaty w polskich przekładach Starego Testamentu odzwierciedlają bogactwo terminologiczne hebrajskie i greckie (hebr. np. גְּמוּלָה i גְּמוּלָה – „zapłata”; נִקְמָה – „kara”, „odpłata”, „zemsta” czy „odwet”; שָׁלוֹם, שָׁלוֹם i שְׁלֵמָה – „odpłata”, „odwet”, „przywrócenie pierwotnego stanu”; gr. ἀναποδοσις – „zwrot”, „zapłata”, „wyrównanie”; μισθος – „zapłata”, „wynagrodzenie”, „nagroda”, „kara”, „odpłata”).

Dla wyrażenia idei odpłaty autorzy pism Starego Testamentu stosowali także słownictwo związane z sądem i sprawiedliwością, które wskazuje na intencję odpłacającego (wychowawczy wymiar odpłaty) i na sposób odpłacania (konkretne rodzaje nagród i kar).

Podstawą idei Bożej odpłaty wyrażonej w Starym Testamencie były najpierw zapowiedzi samego Boga. Pierwszą usłyszał człowiek już w Edenie: *Z wszelkiego drzewa tego ogrodu [=Edenu] możesz spożywać do woli, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz* (Rdz 2,16-17). Później obietnica błogosławieństwa towarzyszy na przykład nakazowi czci rodziców (Wj 20,12; Pwt 5,16). Zapowiedzi nagród i kar stanowią zaś podsumowanie całych zbiorów prawnych (np. Kpł 26; Pwt 4,40) oraz pojedynczych zaleceń (np. Pwt 22,6-7; 25,15). Pojawiają się również w nauczaniu proroków (np. Iz 13,11; Ez 33,20; Dn 9,26).

Starotestamentowa nauka o odpłacie wpływała także z ludzkiego poczucia sprawiedliwości, zgodnie z którym spotykane powodzenie bądź niepowodzenie było interpretowane jako naturalna konsekwencja pełnionych wcześniej uczynków. Świadcstwo takiego przeświadczenia znajdujemy w słowach Elifaza do Hioba (Hi 4,7-9 [*Przypomnij, czy zginął kto prawy?...*]), w wypowiedzi psalmisty (Ps 37,25 [*...nie widziałem sprawiedliwego w opuszczeniu...*]) i na przykład w pouczeniach Syracha (2,10 [*...zobaczcie: któż zaufał Panu, a został zawstydzony?*]).

Spособem Bożej odpłaty było nagradzanie i karanie. Motywem nagradzania, czyli odpłaty za dobro, było sprawiedliwe, prawe i nieskalane życie (np. Ps 11,7; 15,1-2; Prz 11,18; 12,28), postawa bojaźni i posłuszeństwa wobec Boga (np. Ps 128,1.4; Prz 10,27) oraz dobroć okazana potrzebującym (np. Pwt 15,7-10; Iz 58,6-10; Prz 19,17). Niektóre zapowiedzi nagrody informują o jej charakterze i metodzie nagradzania. Przedmiotem nagrody było często samo „życie” oraz zachowanie przy nim, jego przedłużenie (np. Kpł 18,5; Pwt 4,40; 5,33; 6,24; Prz 10,16), czy wprost „życie na wieki” (Ps 133,3). Dla dobrych były też zapowiedzi powodzenia i błogosławieństwa (np. Pwt 15,10; Iz 58,10; Ps 112,5), przejawiającego się między innymi w zdrowiu, potomstwie i urodzaju (np. Wj 23,25-26; Kpł 26,4-5; Iz 58,8.11), oraz pozostanie w szacunku i pamięci u innych (np. Ps 112,6; Prz 21,21; 22,4).

Bożą odpłatę za zło rozumiano jako karę. Terminy, którymi Stary Testament określa Bożą odpłatę wobec niegodziwych, w gruncie rzeczy nie mówią jednak o karaniu jako o czynności, której celem jest dotknięcie jakimś złem, wywarcie usankcjonowanej zemsty na tym, kto przedtem sam dopuścił się zła. Celem kary wydaje się być przede wszystkim przywrócenie pewnej równowagi, która została naruszona przez zły czyn. Dotyczy to zarówno kar wymierzanych przez Boga, jak i tych, które nakłada trybunał ludzki. Kara stosowana przez Boga ma również pewien cel wychowawczy: złoczyńca ma zrozumieć niegodziwość swojego postępowania i je zmienić. Rozumienie kary Bożej w oparciu o teksty biblijne jest zagadnieniem złożonym. Poprawnym kierunkiem jest chyba myślenie w tym miejscu bardziej o sankcji, jako negatywnej konsekwencji złego czynu, którą musi

przyjąć sprawca<sup>1</sup>. Ponieważ dokładniejsze przedstawienie problemu przekracza zakres studium prezentowanego w niniejszym artykule, w dalszym ciągu naszych rozważań będziemy posługiwać się terminami „kara”, „karanie”, pamiętając jednak, że jest to pewne uproszczenie, wręcz „skróć myślowy”.

Wśród motywów wymierzania kary teksty biblijne wskazują ogólnie na niewłaściwą postawę życiową (grzeszność [2 Krl 17,7; Jr 16,18, Prz 16,4], zło [Iz 13,11], nieprawość [Jr 16,18; Dn 9,5] i pychę [Iz 13,11; Prz 16,5; Syr 10,12-18]), na niewłaściwy stosunek do Boga (nieposłuszeństwo wobec Bożych praw i namiętności proroków [Wj 32,10; Kpł 10,1-2; Jr 9,12; Dn 9,6.11], łamanie przymierza [Kpł 26,25; 2 Krl 17,16], zatwardziałość serca [Jr 9,13], postępowanie wbrew Bogu [Kpł 26,21.24.28] i z pogardą dla Jego ustaw [Kpł 26,15; Ne 9,27], bałwochwalstwo [2 Krl 17,7-23; Jr 16,18]) oraz na niewłaściwy stosunek do drugiego człowieka (okrucieństwo [Iz 13,11], rozlew krwi i gwałty [Ha 2,8], dostatnie i beztroskie życie kosztem niedoli biednych [Am 2,6-7; 5,11-12; 6,1-7]).

Teksty Starego Testamentu mówią zarówno o karze kolektywnej, jak i indywidualnej. Idea kary zbiorowej, dotyczącej całą społeczność, a nawet przyszłe pokolenia (Wj 20,5; Sdz 3,7-8; Iz 65,7), zdaje się wynikać przede wszystkim z poczucia społecznego wymiaru grzechu i ze świadomości, że grzech jednostki w sensie duchowym jakby „umniejsza świętość” całej zbiorowości [Sprefico 1998, 173]. Niektóre teksty mówią jednak jednoznacznie o odpowiedzialności i odpłacie indywidualnej (np. Jr 31,29-30<sup>2</sup>; Ez 3; 18; 33,10-20).

Według Starego Testamentu wartością fundamentalną dla człowieka jest życie. Stąd też, o ile za nagrodę uznawano zachowanie przy życiu, o tyle za karę uchodziło pozbawienie życia (np. Wj 32,10; Kpł 10,1-2; Ps 73,27). Jako karę postrzegano również wszelkie przykre doświadczenia życiowe (np. 40 lat trudnej wędrówki przez pustynię [Lb 14; 21,4-9], upadek Królestwa Północnego [2 Krl 17,7-23; Jr 7,12] i Jerozolimy wraz z wygnaniem [Kpł 26,33; Jr 9,15], chorobę [Kpł 26,15], suszę, nieurodzaj i głód [Kpł 26,26; Jr 11,22; Am 4,6-8]).

Odnosnie do czasu, w którym dokona się Boża odpłata, można mówić o dwóch starotestamentowych koncepcjach. Jedna z nich mówi o odpłacie w życiu doczesnym człowieka, druga o odpłacie po jego śmierci. Takie pojmowanie odpłaty jest ściśle związane z wyrażoną na kartach Starego Testamentu koncepcją sytuacji pośmiertnej człowieka. Z jednej strony trudno mówić o nagrodzie lub karze po śmierci – w szeolu, krainie cieni, gdzie taki sam los spotyka dobrych i złych. Ponadto nagrodą ma być długie życie, zdrowie, dostatek i bezpieczeństwo, a karą śmierć, choroba, ubóstwo i rozmaite zagrożenia życia. Z drugiej strony w młodszych tekstach jest koncepcja życia pozagrobowego, zgodnie z którą odpłata może mieć miejsce po śmierci (Dn 12,2-3; 2Mch 7,36; Mdr 4,19).

<sup>1</sup> Z sugestią takiego rozumienia „Bożego karania” spotykamy się w niektórych publikacjach znawców przedmiotu (np. Grünwaldt 2002, 31-32; Szamocki 2004, 47).

<sup>2</sup> *W tych dniach nie będą już więcej mówić: „Ojcowie jedli cierpkie jagody, a synom zdrętwiały zęby”, lecz: „Każdy umrze za swoje własne grzechy; każdemu, kto będzie spożywał cierpkie jagody, zdrętwieją zęby”.*

W Starym Testamencie są także wypowiedzi, które kwestionują Bożą odpłatę. Jedne z nich wyrażają wątpliwość co do istnienia odpłaty (np. Jr 12,1-2; Ps 10), inne mówią o doświadczeniach, które miałyby przeczyć odpłacie (np. Hi 21; Ps 73,3-5). Wypowiedzi te jednak jedynie sygnalizują na istnienie problemu koncepcji odpłaty, lecz nie rozwiązują go. Dopuszczalne usprawiedliwienie takiego stanu rzeczy widzą w absolutnej wolności i transcendencji Boga [Schreiner 1999, 214-215; Ravasi 2004, 40].

## 2. Interpretacja niektórych wypowiedzi Koheleta o Bożej odpłacie

Najpierw zajmiemy się kilkoma tekstami, które potwierdzają ideę Bożej odpłaty, by potem poddać analizie te, które Bożą odpłatę kwestionują.

2.1. *Bo człowiekowi, który Mu [=Bogu] jest miły, daje On mądrość i wiedzę, i radość, a na grzesznika wkłada trud, by zbierał i gromadził, i potem oddał temu, który się Bogu podoba. To też jest marność i pogoń za wiatrem (2,26).*

Tekst Koh 2,26 należy do podsumowania (2,24-26) dłuższego wywodu Koheleta (2,1-23) o marności bogactwa, mądrości i całego ludzkiego życia. W 2,24 autor przekonuje, że jedynym dobrem dostępnym dla człowieka jest radowanie się prostymi przyjemnościami życia – ucztowaniem i satysfakcją z wykonanej pracy – i że dawcą tego dobra jest Bóg, od którego człowiek jest całkowicie zależny (w. 25). W. 26 jest jakby dopowiedzeniem. Bóg jest w nim ukazany jako dawca zarówno dobra, jak i zła. Warto zwrócić uwagę, że w odróżnieniu od przekładu polskiego, w którym Bóg *daje* mądrość, ale *wkłada* na człowieka trud, tekst hebrajski dwukrotnie posługuje się tu czasownikiem נָתַן, wyrażającym ideę dawania<sup>3</sup>. Można tu dostrzegać paralełę z tekstem Hi 2,10, mówiącym o gotowości przyjęcia zarówno dobra, jak i zła z Bożej ręki.

Dobrem, które daje Bóg jest *mądrość, wiedza i radość*, złem natomiast – trud<sup>4</sup> zbierania i gromadzenia dóbr, które w dodatku potem i tak będzie musiał oddać człowiekowi, *który się Bogu podoba*. Odbiorcą dobra jest właśnie ten *kto się Bogu podoba* (לַטוֹב לְפָנַי הָאֱלֹהִים), a złem zostaje dotknięty *grzesznik* (חַוְטָא). Autor Księgi Koheleta nie określa odbiorcy dobra jako „sprawiedliwego”, „prawego”, „doskonałego”. To pozwala sądzić, że Kohelet podważa w pewnym stopniu tradycyjne rozumienie Bożej odpłaty. To Bóg, działając w całkowicie wolny sposób, decyduje ostatecznie o tym, kogo obdarzyć dobrem, a kogo dotknąć złem [Filipiak 1975b, 113].

<sup>3</sup> W Septuagincie mamy dwukrotne ἔδωκεν (aoryst od διδωμι – „daje”).

<sup>4</sup> Septuaginta ma tu (w miejsce hebrajskiego עֲבֹדָה) rzeczownik περισπασμος, oznaczający często przeszkodę, zawadę, coś, co uniemożliwia realizację celu.

Wypowiedź z 2,26 kończy się, częstym w Księdze Koheleta, stwierdzeniem: *To też jest marność i pogoń za wiatrem*. Właściwe zrozumienie terminu „marność” (w Biblii Hebrajskiej הבל) domaga się zasadniczo szerszych wyjaśnień. Z uwagi na ramy naszego studium ograniczymy się do przyjęcia, iż jako marność (הבל) autor Księgi Koheleta rozumie coś, co jest nietrwałe, ulotne, przemijające. Słowa „to też” odnoszą się prawdopodobnie również do wcześniejszych rozważań (2,1-23), ukazujących wyraźnie ową nietrwałość ludzkich przedsięwzięć [Filipiak 1975b, 38-39; Lohfink 1999, 30-31; Vélchez Líndez 1997, 221-223.227-228].

2.2. *Powiedziałem sobie: Zarówno sprawiedliwego, jak i bezbożnego będzie sędził Bóg: na każdą bowiem sprawę i na każdy czyn jest czas wyznaczony (3,17).*

Stwierdzeniem „powiedziałem sobie”, które w tekście hebrajskim brzmi jeszcze dobitniej, bo „powiedziałem sobie w sercu” (אמרתי אני בלבי), autor zwraca uwagę, że jego dalsze słowa są wynikiem głębokich przemyśleń, rozważań, a nie tylko zwykłą wypowiedzią. W gruncie tekst wersetu prezentuje się jako „wyznanie wiary” w nieuchronność Bożego sądu, przed którym staną zarówno dobrzy, jak i źli. O jaki sąd jednak chodzi?

W polskich przekładach Starego Testamentu słowo „sądzić” oddaje hebrajski czasownik pochodzący od rdzenia שפט. Ten może się odnosić do czynności sądenia, rozstrzygania, ale także sprawowania władzy, panowania. Grecki czasownik κρινω (w LXX) znaczy najczęściej „oddzielać” i „rosądzać”. Chyba więc słusznie wyciąga się wniosek, że w Koh 3,17 nie chodzi o sprawowanie sądu, lecz o Boże panowanie nad ludźmi [Flipiak 1975, 125]. Tym bardziej, że autor Księgi Koheleta nie zna idei życia pozagrobowego i nie może zatem myśleć o jakiejś postaci „sądu ostatecznego” (por. Koh 3,18-22). Nie chodzi tu więc zatem o odpłatę w wieczności, o sąd eschatologiczny.

Tekst Koh 3,17 rzuca także nieco światła na rozumienie sprawowania sądu przez Boga. W 3,17b czytamy bowiem, że *na każdą sprawę i na każdy czyn jest czas wyznaczony*. Ciekawy trop podsuwa tu zwłaszcza LXX, mówiąc, że τω παντι πραγματι και επι παντι τω ποιηματι wyznaczony jest καιρος, czyli stosowny czas. Wydaje się, że cały w. 17 jest swoistym komentarzem do wersetu poprzedniego [Ravasi 2003, 136]. Jeśli ta intuicja jest słuszna, to przesłanie Koh 3,17 można streścić w następujący sposób: Bóg „wyrówna” niesprawiedliwe wyroki sądów ziemskich<sup>5</sup>. Tak jak tekst z 3,16 mówi, iż *w miejscu sądu [jest] niegodziwość, w miejscu sprawiedliwości – nieprawość*, tak werset następny zapowiada, że Bóg to uporządkuje: we właściwym momencie wszystko powróci do właściwego porządku. Hebrajskie określenia עת i שם

<sup>5</sup> Podobną myśl wyraża J. Drozd [1999, 509].

z w. 17 odnoszą się do czasu i miejsca, w których się to dokona i wyznaczają ów καιρος, ale nie konkretnie. Mogą znaczyć jedynie tyle, co „kiedyś” i „gdzieś” [Ravasi 2003, 136-138].

Najprawdopodobniej zatem autor Księgi Koheleta, mówiąc o sędzie, nie ma na myśli tego, co teologia rozumie pod pojęciem sądu ostatecznego, ani też żadnej rozprawy przed trybunałem doczesnym. Wskazuje raczej, że Bóg ma władzę nad wszystkimi ludźmi i może w stosownym, wybranym przez siebie momencie każdego z nich pociągnąć do odpowiedzialności za popełnione czyny, dobre czy złe [Filipiak, 1975, 51-53; Lohfink 1999, 34-35; Vílchez Líndez 1997, 254-259].

2.3. *Bo w cieniu mądrości jak w cieniu pieniądza; a większa jeszcze korzyść z poznania mądrości: darzy życiem tego, który ją posiada (7,12).*

Powyższy tekst należy do fragmentu 7,7-22, będącego zbiorem luźnych refleksji o mądrości i jej praktycznym zastosowaniu w życiu. Zestawienie mądrości z pieniądzem służy wyrażeniu poglądu, że mądrość nie jest bezowocna, ale przynosi posiadającym ją ludziom wymierny pożytek – ochronę co najmniej równą tej, jaką zapewnia majątek. Ponadto *większa jeszcze [jest] korzyść z poznania mądrości*, ponieważ to poznanie darzy życiem (hebr. יִחְיֶה – także „darzy życiem”, „ożywia”)<sup>6</sup>.

W gruncie rzeczy Koh 7,12 prezentuje tradycyjne stanowisko mądrościowe, podkreślające wagę posiadania mądrości. Według tego stanowiska mądrość, wyrażająca się w postępowaniu zgodnym z nakazami Bożymi, przynosi owoc w postaci błogosławieństwa, przejawiającego się przedłużeniem dni życia, bezpieczeństwem i wszelkimi dobrami (por. Prz 3,16.18; 13,14; Syr 1,20) [Filipiak 1975b, 60-61; Lohfink 1999, 53; Vílchez Líndez 1997, 326-327].

2.4. *Ten, kto przestrzega rozkazu, nie wie, co to zła sprawa, a serce mądre pamięta o czasie i sędzie. Na każdą bowiem sprawę jest czas i sąd, gdyż zło człowieka wielce nad nim ciąży (8,5-6).*

Słowa z Koh 8,5-6, przypominając o przyszłym sędzie, mówią o sankcji grożącej za ewentualne nieposłuszeństwo wobec króla. Można się zastanawiać, czy przestrzeganie / zachowywanie (שָׁמַר) rozkazu należy faktycznie odnieść do rozkazów królewskich, czy do przykazań Bożych. Wypowiedź poprzedzająca (8,2-4) sugeruje, że chodzi o posłuszeństwo poleceniom królewskim<sup>7</sup>. Można zatem wnioskować, że posłuszeństwo jest niejako gwarancją postępowania zgodnego z zasadami moralnymi. Takie założenie zakłada jednak wysoki poziom moralny władcy, który nie nakazuje

<sup>6</sup> K. Kowalik [1997, 255] zwraca uwagę, że nie należy tego tekstu interpretować jako zapowiedzi życia wiecznego, którego pojęcie jest autorowi Księgi Koheleta nieznanne.

<sup>7</sup> Tak uważa m.in. G. Ravasi [2003, 225-226].

poddanym niczego złego, niewłaściwego. Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako „sprawę” hebrajskie słowo **רָבַרְבָּ**, oddane w LXX jako  $\rho\eta\mu\alpha$ . Oba te słowa można tłumaczyć jako „sprawę”, „czyn”, ale także jako „słowo”. Zatem dopuszczalny byłby też przekład: *ten, kto przestrzega rozkazu, nie wie, co to złe słowo*. Można to interpretować dwojako. Z jednej strony, dzięki posłuszeństwu unika się konieczności kłamliwych tłumaczeń, które niewątpliwie są „złymi słowami”. Jednocześnie posłuszeństwo chroni przed gniewem króla, jego napomnieniami czy potępieniem, które też można traktować jako „złe słowa”.

Wyrażenie *mądre serce* nawiązuje idei serca jako siedliska rozumu. Jednocześnie jest synonimem mądrego człowieka, który *pamięta o czasie i sądzi*. Ostatni stych w. 6: *gdyż zło człowieka wielce nad nim ciąży* zdaje się uzasadniać fakt, że człowiek pomimo świadomości czekającego go sądu popełnia zło, oraz przekonanie o nieuchronności sądu. Fragment 8,5-6 zasadniczo powtarza zatem myśl z 3,17: *czyny ludzkie zostaną w stosownym czasie osądzone* przez Boga [Filipiak 1975b, 76; Lohfink 1999, 60-61; Vílchez Líndez 1997, 351.355-357].

2.5. *Chociaż ja również i to poznałem, że szczęści się tym,  
którzy Boga się boją. Nie szczęści się zaś złoczyńcy,  
i podobny do cienia, nie przedłuży on swych dni, dlatego,  
że nie ma w nim bojaźni wobec Boga (8,12b-13).*

Cytowany tekst, podobnie jak 3,17, rozpoczyna się swoistym „wątkiem autobiograficznym”. Autor odwołuje się tu do swojej wiedzy (**כִּי גַם־יָדַעַ אֲנִי**), która jest znajomością pewnego rozpowszechnionego poglądu [Bonora, 1997, 146; Filipiak 1980, 163]: Tym, od czego uzależnione jest szczęście lub nieszczęście człowieka jest bojaźń Boża, która – wiadomo skądinąd – oznacza postawę pełną czci, pokory i miłości wobec Boga, na zewnątrz przejawiającą się w wypełnianiu Bożych nakazów.

Nie szczęści się (dosł. *nie jest dobrze*) temu, kto nie ma bojaźni Bożej, kto jest złoczyńcą (**רָשָׁע**), zatwardziałym grzesznikiem lub bezbożnikiem (LXX:  $\alpha\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$ ). On nie jest w stanie przedłużyć swoich dni. Ten zaś, kto się boi Boga, przedłużenie życia mógłby od Niego uzyskać. Wzmianka o cieniu, do którego jest porównany złoczyńca, nasuwa skojarzenie z „marnością i pogonią za wiatrem”, o których wspominaliśmy mówiąc o Koh 2,26. Wydaje się, że ta nietrwałość i ulotność to szczególna cecha człowieka, który nie ma w sobie bojaźni Bożej. W 8,12b-13 dochodzi zatem ponownie do głosu tradycyjna nauka mądrościowa, wypowiedziana językiem charakterystycznym dla autora Księgi Koheleta: Nie „sprawiedliwość”, ale „bojaźń Boża” jest właściwą i w pewnym sensie odpłacalną postawą człowieka wobec Boga [Filipiak 1975b, 76-77; Lohfink 1999, 62; Vílchez Líndez 1997, 362-363].

2.6. *Ciesz się, młodzieńcze, w młodości swojej, a serce twoje niech się rozwesela za dni młodości twojej. I chodź drogami serca swego i za tym, co oczy twe pociąga, lecz wiedz, że z tego wszystkiego będzie cię sądził Bóg!* (11,9).

Powyższy werset jest początkiem pouczenia skierowanego do młodzieńca-ucznia (BH: בַּחֹרֶר; LXX: νεανίσκος), które przypomina o nieuchronności sądu i konieczności pamiętania w każdej chwili życia o Bogu (11,9-12,8). W pierwszej części Koh 11,9 mamy dwukrotnie powtórzoną zachętę do radości, która nie jest jednak wezwaniem do hedonizmu, biblijną odmianą *carpe diem* [Bonora 1997, 177; Wright 2001, 546]. Rozstrzyga o tym kończące werset przypomnienie o nieuchronności sądu Bożego. Wzmiankowana radość serca obejmuje jednak w sobie również rozkosze fizyczne (zob. Sdz 18,20; 19,6,9; Rt 3,7; 1 Krl 21,7) [Ravasi 2003, 283].

Wezwanie centralne „...*chodź drogami serca swego i za tym, co oczy twe pociąga...*” jest uznawane przez niektórych egzegetów za Koheletową prowokację [Ravasi 2003, 283-285]. W Starym Testamencie można bowiem wskazać wiele tekstów, których treścią jest zachęta do postępowania dokładnie odwrotnego: Nie należy chodzić drogami serca ani gonić za pragnieniami swoich oczu, bo to zwykle sprowadza człowieka na złą drogę. Przez nie ludzie plamili się niewiernościami (Lb 15,39). Kroczenie drogą serca może być też synonimem buntu (Iz 57,17). Kiedy serce idzie w ślad za okiem, człowiek może zboczyć z właściwej ścieżki (Hi 31,7; por. Syr 5,2). Autor Księgi Koheleta nakazuje jednak swojemu słuchaczowi coś wręcz przeciwnego. Po zachęcie do chodzenia drogami serca dodaje przestrożę: *Lecz wiedz, że z tego wszystkiego będzie cię sądził Bóg!* (dosł. z powodu tego wszystkiego Bóg przyprowadzi cię na sąd [יְבִיאֲךָ הָאֱלֹהִים בַּמִּשְׁפָּט]). Podobnie jak w omówionych już tekstach Koh 3,17 i 8,5 mamy tu znów zapowiedź sądu, i tym samym proklamację Bożej władzy nad każdym człowiekiem [Filipiak 1975b, 94-95; Lohfink 1999, 81; Vilchez Lіндеz 1997, 419-422].

2.7. *Bóg bowiem każdy czyn wezwie przed sąd, nad wszystkim co ukryte: czy dobre było, czy złe* (12,14).

Ostatnia wypowiedź Księgi Koheleta na temat Bożej odpłaty jest zarazem ostatnim wersem księgi i ostatnim wersem jej zakończenia (12,9-14), przypisywanego przez większość egzegetów redaktorowi księgi.

Idea wezwania na sąd czy też, tłumacząc dosłownie, „przyprowadzenia na sąd”, jest właściwie powtórzeniem myśli zawartej w Koh 11,9. Po raz kolejny na oznaczenie sądu pojawiają się te same terminy. Jest to o tyle ważne, że niektórzy egzegeci, przypisując autorstwo zakończenia anonimowemu Redaktorowi, różnemu od autora księgi, wskazują właśnie na motyw sądu, rzekomo obcy myśli tegoż autora. Argument ten wydaje się nieco dziwny, zważywszy, że wątek sądu pojawia się w Księdze wielokrotnie, w bardzo podobnym ujęciu. Za bardzo zasadną można uznać tezę, że wprawdzie

zakończenie księgi należy przypisać anonimowemu Redaktorowi, jednak pojawiająca się w tym zakończeniu koncepcja sądu jest zgodna z koncepcją obecną w całej Księdze [Filipiak 1975a, 48; Schoors 2000, 779; Wright 2001, 546].

Drugi stych interesującego nas wersetu informuje, że przedmiotem sądu będzie to, co ukryte. LXX używa w tym miejscu słowa *παρωραμενος*, które może znaczyć tyle, co „nieznany”. Ważna jest wzmianka, że sądowi podlegać będą zarówno czyny dobre, jak i złe. Żaden trybunał nie osądza dobrych czynów. To kolejny argument za tym, że „sąd” w Księdze Koheleta ma odmienne znaczenie: Jest swoistą manifestacją Bożej władzy nad całym światem i nad każdym człowiekiem [Lohfink 1999, 86; Vilchez Lіндеz 1997, 444].

Teksty omówione powyżej potwierdzają ideę Bożej odpłaty. Z kolei sześć następnych wypowiedzi, które zostaną poddane analizie, mniej lub bardziej wyraźnie ją kwestionują.

#### 2.8. *Mędrzec ma w głowie swojej oczy, a głupiec chodzi w ciemności.*

*Ale poznałem tak samo, że ten sam los spotyka wszystkich.*

*Więc powiedziałem sobie: „Jaki los głupca, taki i mój będzie.*

*I po cóż więc nabyłem tyle mądrości?” Rzekłem przeto w sercu, że i to jest marność (2,14-15).*

Cytowany tekst jest częścią fragmentu 2,12-16, w którym została wyrażona krytyka ludzkiej mądrości. Wypowiedź z 2,14-15 rozpoczyna się od przysłowia. W bardzo obrazowy sposób pokazuje ono różnicę między mędrce a głupcem. W drugiej części tego samego wersetu (2,14) autor zwraca jednak uwagę, że choć mędrzec w tym życiu zdecydowanie różni się od głupca, to jednak moment śmierci kładzie kres tej różnicy. Odtąd los ich obu jest jednakowy.

Ciekawe jest to, że autor Księgi Koheleta, mówiąc o losie, nie odwołuje się bezpośrednio do Boga, ale wydaje się wskazywać na nieuchronny, niemal mechaniczny bieg wypadków. W tekście Biblii Hebrajskiej pojawia się w tym miejscu słowo *מִקְרָה*, mogące oznaczać „los”, ale także „przypadek”. Tekst LXX mówi o *συμβατημα*, które oznacza tyle, co „zdarzenie”, wręcz „traf” (szczęśliwy bądź nieszczęśliwy). Dodatkowym wzmocnieniem idei przypadkowości, którą, jak się wydaje, chce tu podkreślić autor Księgi Koheleta, jest użycie czasownika *מִקְרָה*, wywodzącego się od rdzenia *קרה*, znaczącego „spotkać”, „przydarzyć się”, „zdarzyć się”. Jest prawdopodobne, że autor stara się pokazać, że pośmiertny los człowieka – wspólny dla wszystkich – nie ma nic wspólnego z tym, co czynił on na ziemi.

Wypada zwrócić jeszcze uwagę na fakt, że wypowiedź o wspólnocie losu dobrych i złych jest poprzedzona stwierdzeniem: *Ale poznałem tak samo...* To charakterystyczne dla autora księgi stwierdzenie może podkreślać, że wygłaszany przez niego pogląd nie jest wynikiem teoretycznych dywagacji, lecz osobistego, głębokiego doświadczenia egzystencjalnego. Na takie rozumienie zdaje się wskazywać zwłaszcza hebrajski czasownik *יָדַעְתִּי*. Pojawia się jednak

pytanie, czy w przypadku pośmiertnych losów człowieka faktycznie może chodzić o takie doświadczenie. Przepuszczalnie chodzi tu raczej o głębokie przekonanie, niemające jednak „empirycznych” podstaw [Filipiak 1980, 109; Schoors 2000, 773; Wright 2001, 541].

W. 15 przedstawia niejako wniosek, jaki autor Księgi Koheleta wyciąga z przekonania, zaprezentowanego w wersecie poprzednim. Skoro jednakowy los spotyka zarówno mędrca, jak i głupca, poszukiwanie mądrości, o którym mówi fragment 2,12-16, jest czynnością bezowocną. Po cóż bowiem zabiegać o mądrość, skoro nawet jej osiągnięcie (z tekstu wynika, że autor Księgi Koheleta uważa się za mędrca – inaczej nie przeciwstawiałby głupcowi samego siebie) w ostatecznym rozrachunku nie przynosi żadnego pożytku?

Autor księgi podsumowuje swoje rozważania stwierdzeniem: *Rzekłem przeto w sercu, że i to jest marność*. O mówieniu w sercu czy też rozważaniu w sercu chodzi o podkreślenie głębokiego namysłu. Słowo „marność” oznacza tutaj – podobnie jak w omawianym już tekście Koh 2,26 – nie tyle coś bezwartościowego, co raczej nietrwałego, ulotnego. Taka właśnie jest mądrość, do której odnosi się wypowiedź z ostatniego stychu w. 15. Nie jest ona czymś bezwartościowym, ale trwa tylko przez pewien czas, tak długo, jak długo żyje człowiek, który ją posiadał. Wraz z jego śmiercią jego mądrość przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie. Nie jest w stanie zmienić jego losu. Warto tu przypomnieć, że „mądrość” nie ma znaczenia jedynie teoretycznego. Chodzi tu bowiem o praktyczną wiedzę życiową, o konkretną postawę, często utożsamianą ze sprawiedliwością czy pobożnością. Autor Księgi Koheleta rzuca tu wyzwanie idei Bożej odpłaty: Postawa człowieka w tym życiu w żaden sposób nie może decydować o jego losie (pamiętajmy, że autorowi księgi obca jest jeszcze idea życia wiecznego) [Filipiak 1975b, 37; Filipiak 1980, 109; Lohfink 1999, 29; Ravasi 2003, 105; Schoors 2000, 773-774; Vílchez Líndez 1997, 209].

2.9. *Gdy ci się dobrze wiedzie, ciesz się z tego, a wiedzie ci się źle,  
wtedy to rozważ: zarówno jedno, jak i drugie sprawia Bóg,  
ponieważ człowiek nie może dociec niczego zgoła, co będzie potem.  
Wszystko widziałem za marnych dni moich: tu sprawiedliwy, który  
ginie przy swej sprawiedliwości, a tu złoczyńca, który przy złości  
swej długo żyje (7,14-15).*

Zacytowany tekst należy do dłuższego fragmentu 7,7-22, będącego zbiorem luźnych refleksji o mądrości i jej praktycznym zastosowaniu w ludzkim życiu. Już na pierwszy rzut oka widać, że związek między tymi dwoma wersetami jest bardzo luźny i że praktycznie stanowią one dwie niezależne od siebie wypowiedzi. W. 14 to wskazanie, że Bóg jest sprawcą zarówno szczęścia, jak i nieszczęścia, i że jest On suwerenny w swoich działaniach. Werset 15 zaś przywołuje osobiste doświadczenie autora Księgi Koheleta. Z doświadczenia tego wynika, że praktyka życiowa przeczy idei odpłaty.

W w. 14 autor wskazuje na dwie skrajne sytuacje, mogące wydarzyć się w życiu ludzkim: stan pomyślności i jej braku, oraz zalecenia, aby z dobra się radować, a zło rozważać. Tak przynajmniej sugeruje polski przekład. Warto tu jednak spojrzeć choćby na wersję LXX, gdzie człowiek doświadczający szczęścia ma ζῆτι ἐν ἀγαθῶ, a zatem – dosłownie – żyć w dobru, w szczęściu, czyli nie tyle się nim cieszyć, co, mówiąc wprost, z niego korzystać. Wydaje się, że w podobnym duchu można rozumieć tekst Biblii Hebrajskiej (בַּיּוֹם טוֹבָה הִיא). Tym, którzy doświadczają nieszczęścia, autor Księgi Koheleta zaleca, by to przemyśleli, rozważyli. Wydaje się jednak, że w rzeczywistości ludzkie medytowanie nad nieszczęściem niczego nie wyjaśnia; wrócimy do tego za chwilę.

Autor Księgi Koheleta stwierdza jednoznacznie, że sprawcą zarówno powodzenia, jak i niepowodzenia jest Bóg. Mówiąc o Bogu, podobnie jak w całej Księdze Koheleta, autor używa tu słowa אֱלֹהִים. Fakt, że nigdzie w Księdze Koheleta nie pojawia się imię Boże יְהוָה, spowodował, że niektórzy egzegeci uważali, że autor księgi nie należał do narodu wybranego i nie wyznawał jego religii. Jest to zagadnienie dyskusyjne. To, że określenie אֱלֹהִים (bóg), jest poprzedzone rodzajnikiem (ה), sugeruje jednak, że chodzi tu o konkretnego Boga, nie zaś o któregokolwiek spośród bóstw pogańskich.

Zakończenie w. 14 ma wydźwięk nieco pesymistyczny. Wskazuje bowiem, że człowiek nie jest w stanie poznać przyszłości, a zatem dzieła Boże, o których mowa była wcześniej, pozostają niejako poza zasięgiem rozumu ludzkiego. *Boże działanie nie da się rozszyfrować* – powie M. Filipiak [1974b, 194].

W. 15 rozpoczyna się wyznaniem: *widziałem*. Autor księgi zdaje się w ten sposób podkreślać, że mówi o własnym doświadczeniu; w przeciwieństwie do rzeczy, które „wie” lub „poznał”, a z którymi, choć je zna, może się całkowicie nie zgadzać. To, co widział, jest dla niego pewne. Dodatkowym wzmocnieniem osobistego wymiaru tego doświadczenia jest jego dookreślenie: autor widział *za marnych dni swoich* (בַּיּוֹם הַבְּלִי), czyli po prostu w czasie swojego życia, przy czym nazwanie życia „marnością” znowu nie określa jego bezwartościowości, lecz jego krótkotrwałość, przemijalność.

Wypada teraz zadać sobie pytanie, cóż takiego widział autor Księgi Koheleta. Otóż widział, że sprawiedliwość może nie uratować od zguby, zaś zło nie przeszkadza długo żyć. Warto może podkreślić, że autor Księgi Koheleta nie generalizuje; nie mówi, że wszyscy sprawiedliwi giną, a wszyscy grzesznicy cieszą się długim życiem. Wskazuje po prostu, że zdarzają się takie przypadki<sup>8</sup>. To już jednak wystarczy, aby podważyć zasadę odpłaty. Taki też wniosek wysnuwa przytłaczająca większość egzegetów [Drozd 1999, 517; Filipiak 1975b, 60–61; Lohfink 1999, 53–54; Wright 2001, 544; Vélchez Lín-dez 1997, 327–331].

<sup>8</sup> Ten brak generalizacji mocno akcentuje M. Filipiak [1980, 150].

2.10. *Ponadto widziałem, jak złoczyńców ze czią składano w grobie, a ludzie przychodzili i odchodzili z miejsca świętego, i zapomniano w mieście o tym, co tamci czynili. To również jest marność. Ponieważ wyroku nad czynem złym nie wykonuje się zaraz, dlatego serce synów ludzkich bardzo jest skore do czynów złych; zwłaszcza że grzesznik czyni źle stokrotnie, a jednak długo żyje (8,10-12a).*

Tekst 8,10-12a należy do fragmentu 8,10-15, dotyczącego praktycznie w całości problemu Bożej odpłaty. Specyfika tego fragmentu polega na tym, że przepłatają się w nim wypowiedzi potwierdzające i kwestionujące Bożą odpłatę. W. 10-12a i w. 14, negujące odpłatę, rozdzielone są w. 12b-13, które odpłatę potwierdzają, a o których mówiliśmy wcześniej. W w. 10-12a czytamy:

Refleksję wyrażoną w w. 8,10-12a autor Księgi Koheleta zaczyna od tego samego czasownika *widziałem* (וַיִּרְאֶה), co w w. 7,15. O ile poprzednio po takim wstępie następowała dość ogólna refleksja o losie sprawiedliwych i złych, o tyle tutaj mamy do czynienia z bardzo konkretnym obrazem: pogrzebem grzesznika. W wielu społecznościach odmowa pogrzebu jest najbardziej drastyczną postacią odpłacenia jednostce za życie wbrew prawom tejże społeczności. Taki właśnie los mógłby spotkać grzesznika. Tymczasem jego ciało składa się do grobu, co samo w sobie jest już w pewnym sensie wyrazem szacunku [Bonora 1997, 145]. Taki obraz pogrzebu grzesznika znajdziemy również w Hi 21,31-33: *Więc kto mu wypomni złe życie i któż zapłaci za czyny? Odprowadzają takiego na cmentarz, przy jego mogile czuwają. Toteż przyjemne są mu grudy doliny, bo tłum ludzi jest za nim, jak i przed nim bez liku.* Taki tłum pojawia się również w tekście Księgi Koheleta: to ludzie, którzy *przychodzili i odchodzili z miejsca świętego* [Ravasi 2003, 229]. Elementem łączącym oba te teksty jest również zapomnienie: w mieście (można się domyślać, że chodzi o miejsce, w którym owi grzesznicy czy też złoczyńcy za życia mieszkali) z czasem zapomina się o tym, co czynili za życia. Ludzka pamięć jest ulotna, o czym Księga Koheleta mówi jeszcze w kilku miejscach (por. 2,16; 9,4). Podsumowaniem w. 10 znowu jest myśl o marności, przy czym wydaje się, że można ją tu traktować ambiwalentnie: Z jednej strony marna jest ludzka, zacierająca się z czasem, pamięć; z drugiej strony, marne są także przejawy ludzkiego, niekiedy zupełnie nieuzasadnionego, szacunku (jak ów niezasłużony pogrzeb).

W. 11-12a są próbą odpowiedzi na pytanie, dlaczego ludzkie serce skłania się ku złu. Przyczyną tego stanu rzeczy jest swoiste poczucie bezkarności. To, co autor Księgi Koheleta widział (a o czym mówił w. 7,15 i 8,10), jest też doświadczeniem wielu innych ludzi. Na świecie dzieje się niesprawiedliwość, a zło pozostaje bez kary. פְּתִיחַ, wyrok, nie jest wykonywany od razu, co można chyba – w świetle „sposprzeżeń” autora księgi – rozumieć w ten sposób, że ludzkie czyny nie spotykają się z adekwatną odpłatą. To powoduje swoiste poczucie bezkarności [Ravasi 2003, 230], tym silniejsze, że grzesznika

nie tylko nie spotyka odpłata, ale wręcz jest niejako „wynagradzany”. Długie życie, o którym jest tu mowa, to przecież – jak mówiliśmy w pierwszym rozdziale tej pracy – jedna z nagród, które otrzymuje się za dobre postępowanie. Obserwacje autora Księgi Koheleta, będące w gruncie rzeczy obserwacjami wielu ludzi żyjących w różnych epokach, każą zadać sobie pytanie, czy warto być dobrym, skoro nie otrzyma się za to żadnej nagrody. Co więcej, jeśli będziemy pamiętać, że dla autora Księgi Koheleta i jego współczesnych wszelkie perspektywy człowieka kończą się na progu śmierci, wypada zadać sobie pytanie, czy nie lepiej być złym, skoro to właśnie źli są honorowani i cieszą się długim życiem [Filipiak 1975b, 76-77; Lohfink 1999, 62; Vílchez Líndez 1997, 360-362].

2.11. *Jest marność, która się dzieje na ziemi: są sprawiedliwi,  
którym się zdarza to, na co zasługują grzesznicy, a są grzesznicy,  
którym się zdarza to, na co zasługują sprawiedliwi. Rzekłem:  
I to jest marność (8,14).*

Tym, co zwraca uwagę w niniejszym fragmencie, jest dwukrotne powtórzenie słowa „marność”. Znajduje się ono na początku i na końcu werseku, tak jakby autor Księgi Koheleta chciał podkreślić, że to, o czym tu mówi, jest marnością niejako w sposób szczególny. Pozostaje problematyczne, jak w tym kontekście traktować „marność”. Czy nadal chodzi tu o ulotność, przemijalność, czy raczej tym razem należy wskazać inny odcień znaczeniowy. Wydaje się, że „marność” znaczy tutaj raczej coś, co jest niesłuszne, nieadekwatne.

Myśl wyrażona w tym wersecie jest właściwie powtórzeniem tego, o czym była mowa w w. 7,15. Autor Księgi Koheleta zwraca uwagę, że zdarza się (bez generalizowania) sprawiedliwym to, na co zasługują grzesznicy, zaś grzesznikom to, na co zasługują sprawiedliwi.

W kontekście wypowiedzi Koh 7,15 i 8,14 warto przywołać tekst, zwany *Teodyceą babilońską*, pochodzący z ok. 1000-800 r. przed Chr.:

*Kto nie dba o Boga, kroczy drogą szczęścia;  
kto natomiast wzywa pomocy bóstwa, popada w ruinę i ubożeje. (...)  
Wywyższa się słowo człowieka wpływowego, który zna się na morderstwie;  
lecz na ziemię rzuca się słabego, który nie popełnił zbrodni.  
Popierają przewrotnego, którego zbrodnia jest oczywista;  
wyganiają sprawiedliwego, który przestrzega woli bogów...<sup>9</sup>*

Wydaje się, że ten obraz w zupełności pokrywa się z tym, o czym mówi autor Księgi Koheleta: Wbrew optymizmowi idei Bożej odpłaty, człowiek sprawiedliwy nie może być pewien powodzenia, zaś grzesznik wcale nie musi obawiać się kary [Filipiak 1975b, 76-77; Vílchez Líndez 1997, 363].

<sup>9</sup> Więcej zob. np. Bonora [1997, 148] i Ravasi [2003, 231-232].

2.12. <sup>2</sup>Wszystko jednakie dla wszystkich: *Ten sam los spotyka tak sprawiedliwego, jak i złoczyńcę, tak czystego, jak i nieczystego, zarówno składającego ofiary, jak i tego, który nie składa ofiar, tak samo jest z dobrym, jak i z grzesznikiem, z przysięgającym, jak i z takim, który przysięgi się boi.* <sup>3</sup>To złem jest we wszystkim, 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! <sup>4</sup>Bo któż stanowi wyjątek? Wszyscy żyjący mogą jeszcze mieć nadzieję – bo lepszy jest żywy pies niż lew nieżywy – <sup>5</sup>ponieważ żyjący wiedzą, że umrą, a zmarli niczego zgoła nie wiedzą, zapłaty też więcej już żadnej nie mają, bo pamięć o nich idzie w zapomnienie (9,2-5).

Powyższy tekst należy do dłuższej wypowiedzi 8,16-9,6, mówiącej o niepoznawalności dzieł Bożych. W. 2 rozpoczyna się znaną nam już tezą, że *ten sam los spotyka* wszystkich – zarówno złych, jak i dobrych (por. Koh 2,14b). W Koh 9,2-5 twierdzenie to jest zilustrowane serią antytez, nawiązujących do różnych wymiarów życia, mających jednak wyraźnie odniesienie do życia religijnego, a pośrednio do Boga. Po fundamentalnym przeciwstawieniu sprawiedliwego i grzesznika pojawiają się dalsze pary: czysty i nieczysty (odniesienie do kategorii czystości rytualnej), składający ofiary i taki, który ich nie składa; potem kolejne fundamentalne przeciwstawienie: dobry i grzeszny, i ostatnia para: składający przysięgi i taki, który się ich boi.

W dalszej części wypowiedzi po raz kolejny spotykamy tezę, że ten sam los spotyka wszystkich. Tym razem jednak ten stan rzeczy jest jednoznacznie oceniony jako zło (𐤁𐤍 [BH]; ποιηπον [LXX]). Potem mamy niezwykle krytyczną wypowiedź o ludzkim sercu jako siedlisku zła i głupoty. Ciekawe jest w tym kontekście użycie greckiego rzeczownika περιφρεια, który w LXX pojawia się zaledwie dwukrotnie, i to wyłącznie w Księdze Koheleta (9,3; 10,13). Περιφρεια jest rzeczownikiem odczasownikowym i pochodzi od περιφρω, co znaczy „obnosić wokół”. Ten obrazowy sposób wyraża ideę błędzenia. Głupota jest właśnie błędzeniem, złą oceną sytuacji, powodującą podejmowanie nieadekwatnych do niej działań.

Wielki krytycyzm wobec serca jako siedliska zła wpisuje się w starotestamentalny obraz serca, które nie jest godne zaufania (por. Jr 17,9). Kłóci się jednak z tym, co autor Księgi Koheleta zapisał w 11,9. O ile jednak w 11,9 serca należało słuchać i podążać za jego głosem, o tyle tutaj posłuszeństwo sercu byłoby posłuszeństwem złu i głupocie, do czego Kohelet-nauczyciel z pewnością nie zachęcałby swoich słuchaczy.

Pesymistyczna konkluzja – *A potem – do zmarłych!* (w. 3) – wskazuje na nieuchronność śmierci. Ta sama myśl brzmi w dwóch kolejnych wersach. Na pocz. w. 4 pojawia się, retoryczne w gruncie rzeczy, pytanie: *Bo któż stanowi wyjątek?* Śmierć czeka wszystkich. W dodatku wizja śmierci jest niezwykle

pesymistyczna, bowiem z końcem życia kończy się też wszelka nadzieja. Człowiek żywy może różnych rzeczy oczekiwać. Jeśli nawet zostanie pozbawiony tych oczekiwań i znajduje się w stanie egzystencjalnego kryzysu, ma przynajmniej świadomość czekającej go śmierci. Zmarli pozbawieni są wszelkiej świadomości, *niczego zgoła nie wiedzą*.

Trudno powiedzieć, jak rozumieć kolejną wypowiedź: że zmarli nie mają już żadnej zapłaty. Jako „zapłata” w tekście Biblii Hebrajskiej pojawia się tu termin שָׂכָר, oznaczający w szczególności zapłatę należną wykonawcy jakiegoś dzieła, najemnikowi. Identyczne znaczenie ma grecki termin μισθος, oznaczający zapłatę najemnego żołnierza, żołd. Te same terminy pojawiają się w Koh 4,9, gdzie oznaczają po prostu zarobek, zysk. Wydaje się jednak – choćby na podstawie Prz 11,18 – że שָׂכָר może mieć również znaczenie przenośne i można je rozumieć jako „nagroda”. Jeśli ta intuicja jest słuszna, autor Księgi Koheleta stwierdza tu wyraźnie, że człowiek nie może liczyć na żadną nagrodę pośmiertną (co jest logiczne, skoro nie ma tu idei życia wiecznego).

W pesymistycznym wywodzie, dotyczącym nieuchronności śmierci, pojawia się wtrącenie, które jest prawdopodobnie przysłowiem. *Lepszy jest żywy pies, niż lew nieżywy* to stwierdzenie, będące plastyczną ilustracją wyводу o wyższości żywych nad umarłymi. Nie wymaga ono właściwie komentarza. Dopowiedzmy tylko, że same obrazy zwierząt nie są dobrane przypadkowo. Pies jest zwierzęciem nieczystym (1 Sm 17,43; 2 Sm 3,8); zwierzęciem, które miano w pogardzie (Pwt 23,19; 1 Sm 24,15; 2 Sm 9,8; 16,9; Hi 30,1). Lew z kolei jest zwierzęciem szlachetnym, symbolem siły i chwały (Rdz 49,9; Iz 38,13; Hi 10,16) [Filipiak 1980, 168-169; Ravasi 2003, 240-242]. Fakt, że pies przewyższa lwa – choćby nawet lwa martwego – doskonale ilustruje przepaść, dzielącą żywych od umarłych [Filipiak 1975b, 78-79; Lohfink 1999, 65-66; Vélchez Lіндеz 1997, 368-376].

2.13. *A dalej widziałem pod słońcem, że to nie chyżym bieg się udaje i nie waleczni w walce zwyciężają. Tak samo nie mędrcom chleb przypada w udziale ani rozumnym bogactwo, ani też nie uczeni cieszą się względami. Bo czas i przypadek rządzi wszystkim (9,11-12).*

Ostatnia, szósta wypowiedź Księgi Koheleta, kwestionująca Bożą odpłatę, mówi o nieprzewidywalności i ulotności ludzkiego losu. Po raz kolejny, podobnie jak w w. 7,15 i 8,10, autor Księgi Koheleta odwołuje się do swego doświadczenia: *widziałem*. Dopowiedzenie *pod słońcem* sugeruje, że chodzi tu o realne doświadczenie, o to, co było widziane na tym świecie, a nie np. w wyobraźni (analogicznie do *widziałem za marnych dni moich z 7,15*).

Po tym wstępie następuje pięć krótkich obrazków, ilustrujących nieprzewidywalność tego, co człowieka spotyka w życiu. Dwa pierwsze obrazy, biegu i walki, pokazują, że to nie przygotowanie i predyspozycje fizyczne gwarantują powodzenie w zawodach czy też na polu bitwy. Sam obraz biegu, jak zauważają

niektórzy egzegeci, może być odzwierciedleniem wpływów hellenistycznych [Filipiak 1980, 175]. Trzy kolejne obrazy odnoszą się raczej do aktywności intelektualnej; pokazują, że bycie mądrym, rozumnym i uczonym nie gwarantuje utrzymania, bogactwa ani względów. Ciekawe jest tutaj stopniowanie: od chleba, symbolu tego, co do życia niezbędne, poprzez bogactwo, symbolu pewnego poziomu życia, po względy, a więc symbol pewnego statusu społecznego, szacunku, poważania. Przesłanie tej wyliczanki jest oczywiste: Mądrość niczego nie gwarantuje.

Podsumowaniem tych pięciu obrazów jest ostatni stych interesującego nas wersetu, będący niejako uzasadnieniem występowania opisanych w nim sytuacji: *Bo czas i przypadek rządzi wszystkim*. W tekście LXX pojawia się tu ponownie *καιρός*, stosowny czas, właściwy moment. Nasuwa to pewne analogie z Koh 3,1-8, gdzie mowa o tym, że wszystko, co dzieje się pod słońcem, ma swój czas. Zdanie to jest w gruncie rzeczy pesymistyczne: Mówi o totalnej nieprzewidywalności ludzkiego losu; wskazuje, że człowiek nie ma wpływu na to, co go czeka; co więcej, wydaje się kwestionować również Boże władanie nad czasem i zachodzącymi w nim wydarzeniami [Bonora 1997, 155-156; Filipiak 1975b, 90; Filipiak 1980, 175; Lohfink 1999, 71; Ravasi 2003, 239.247-249; Vilchez Líndez 1997, 383-385].

Po krótkim omówieniu tekstów możemy wyciągnąć wniosek, że we fragmentach potwierdzających Bożą odpłatę autor Księgi Koheleta zwykle przytacza cudze opinie. Od siebie mówi tylko tyle, że wszystko należy do Boga, i że On jest Panem zarówno dobrych, jak i złych. Wśród wypowiedzi kwestionujących odpłatę są te, które sugerują, że autor Księgi Koheleta przedstawia tu swoje własne stanowisko. Podstawowe przesłanie tych tekstów skupia się na fakcie, że jednakowy los spotyka wszystkich ludzi; człowiek nie ma wpływu na to, co go spotka; losy ludzkie są w rękach Boga, który działa suwerennie, w sposób niepojęty dla człowieka.

### 3. Stanowisko Koheleta wobec zasady odpłaty

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że trudno mówić o jednoznacznym stanowisku autora Księgi Koheleta wobec idei Bożej odpłaty. Świadczy o tym już sam fakt, że wśród Koheletowych wypowiedzi na temat odpłaty pojawiają się zarówno takie, które tę odpłatę potwierdzają, jak i takie, które ją kwestionują. Ten podział siłą rzeczy stał się również osią podziału dla naszych rozważań. Wypada zatem zadać sobie pytanie, jakie jest źródło tych sprzeczności.

Aby na nie odpowiedzieć, trzeba przyjrzeć się pokrótce sporowi biblistów o rodzaj literacki Księgi Koheleta. Jest to jeden z wielu problemów dyskusyjnych, obok kwestii równie fundamentalnych, jak autorstwo, datacja, czy struktura księgi.

Wielu egzegetów wskazuje, że Księga Koheleta nie jest jednorodnym dziełem literackim. Ich zdaniem można w niej odnaleźć różne rodzaje literackie,

wśród których szczególne miejsce zajmują przysłowia [Cox 1997, 364; Langkammer 1989, 88]. Autor książki stosuje liczne metafory, parbole, paralelizmy (tych jest zdecydowanie najwięcej – w 222 wersach książki pojawiają się aż 100 razy) [Brzegowy 1993, 26]. W takim ujęciu Księga Koheleta byłaby zbiorem różnego rodzaju wypowiedzi, z których każdą można traktować jako niezależną całość [Potocki 1990, 448].

T. Brzegowy uważa, że Księga Koheleta rozpatrywana jako całość to  *pewnego rodzaju refleksja, medytacja nad sensem życia ludzkiego, rozważanie jego najróżniejszych przejawów z rozmaitych punktów widzenia, badanie przez przeciwieństwa, oświetlanie przez przysłowia i sentencje, konfrontowanie tradycyjnych twierdzeń z nowymi realiami życia. Takie podejście do tematu przesądziło o bardzo osobliwej strukturze i formie literackiej dzieła* [Brzegowy 1999, 240].

Niektórzy egzegeci w tej „osobliwej (...) formie literackiej” widzą diatrybę. Diatryba jest znanym i dość popularnym w starożytności rodzajem literackim. Jej istotę najlepiej wyraża etymologia samego słowa „diatryba”, które powstało ze złożenia greckiego przyimka δια, co znaczy „przez”, i czasownika τριβω, który znaczy „trę”, „ścieram”. Diatryba jest takim rodzajem literackim, stanowiącym swoisty zapis dyskusji, w czasie której – poprzez ścieranie się różnych poglądów – krystalizuje się ostateczne stanowisko. Czasami diatryba poprzestaje na samej prezentacji poglądów, bez jednoznacznego podsumowania. Dyskutanci mogą być rzeczywistymi postaciami, ale mogą być też postaciami fikcyjnymi; co więcej, diatryba może stanowić również zapis „dyskusji wewnętrznej”, roztrząsania problemu przez jedną osobę. Wydaje się, że jeśli właśnie w taki sposób spojrzymy na Księgę Koheleta – a przynajmniej niektórzy egzegeci tak na nią patrzą [Filipiak 1975b, 11-13; Potocki 1973, 700; Synowiec 1997, 179; Tyloch 1994, 233; Zawiszewski 1997, 48] – uda nam się zrozumieć wewnętrzne sprzeczności tej księgi.

Jeśli przyjmiemy tę teorię, staniemy jednak przed kolejnym problemem. Będziemy musieli odpowiedzieć na pytanie, które ze stanowisk prezentowanych w Księdze Koheleta odpowiada stanowisku jej autora. Innymi słowy: Czy Kohelet był zwolennikiem, czy przeciwnikiem teorii odpłaty?

Odwołajmy się do wyników przeprowadzonej wcześniej analizy tekstów. Spośród siedmiu tekstów potwierdzających zasadę odpłaty trzy – 2,26; 7,12; 8,12b-13 – są uważane przynajmniej przez niektórych egzegetów za cytaty<sup>10</sup>; autor Księgi Koheleta przywołuje tu przysłowia bądź popularne poglądy. Skoro autor książki polemizuje z tymi poglądami, wydaje się, że można przyjąć, iż on sam raczej odrzuca odpłatę. Co jednak zrobić z czterema pozostałymi tekstami (3,17; 8,5-6; 11,9; 12,14), które cytataми nie są? Wystarczy uważnie się

<sup>10</sup> Z teorią cytatów polemizuje T. Brzegowy. Używa przy tym argumentu, że jest to teoria niezmiernie wygodna przy usuwaniu kwestii spornych; wystarczy założyć, że kontrowersyjny tekst jest cytatem, i to rozwiązuje problem. Więcej na ten temat zob. Brzegowy 1999, 122-123 oraz Brzegowy 1993, 32-34.

w nie wczytać. Wszystkie nawiązują do idei sądu. Mówią, że Bóg będzie sędził zarówno sprawiedliwych, jak i grzeszników. Terminologia, jakiej używa tam autor Księgi Koheleta, odwołuje się jednak nie tyle do idei sądu jako rozprawy, procesu, ile do idei sądenia jako jednej z form sprawowania władzy. Innymi słowy: Teksty te wyrażają przekonanie, że Bóg jest najwyższym władcą, że On jest Panem zarówno złych, jak i dobrych, i że wszyscy ludzie są od Boga zależni. Musimy pamiętać, że autor Księgi Koheleta nie zna idei życia wiecznego. Dla niego wszystko kończy się wraz ze śmiercią człowieka. Nie może mu zatem chodzić o sąd ostateczny w rozumieniu współczesnej teologii. Wydaje się, że chodzi raczej o to, iż Boże panowanie rozciąga się nad wszystkimi ludźmi i że Bóg może użyć wobec nich swej mocy wtedy, kiedy zechce. Nie jest przy tym zobligowany żadnymi ludzkimi wyobrażeniami; również teorią odpłaty.

Teksty, które kwestionują odpłatę Bożą (2,14b-15; 7,14-15; 8,10-12a; 8,14; 9,2-5; 9,11), w trzech przypadkach bezpośrednio odwołują się do doświadczenia autora Księgi Koheleta („widziałem” w 7,15; 8,10; 9,11). Słowa w 8,10-12a.14 wyrażają polemikę z tym, co znajdujemy w 8,12b-13, a co przez niektórych egzegetów jest uznawane za cytat. We fragmencie 2,14b-15 autor Księgi Koheleta odwołuje się bezpośrednio do własnych przemyśleń. Jest to jakaś podstawa do uznania, że właśnie ten pogląd, przeciwny teorii odpłaty, był poglądem Koheleta.

Wypada jednak zadać jeszcze pytanie, jak ma się ta teoria do przesłania całej Księgi Koheleta. I tu stajemy w obliczu poważnego problemu właściwego przesłania księgi. Jej autorowi zazwyczaj przypisuje się pesymistyczny pogląd na życie, a kluczem do całej księgi wydaje się być motto „marność nad marnościami, wszystko marność”.

Przede wszystkim trzeba powiedzieć, że autor Księgi Koheleta wcale nie był pesymistą. Świadczą o tym liczne w całej Księdze wezwania do radości. Kohelet jest człowiekiem głęboko wierzącym, przekonany, że wszystko, co dzieje się na świecie, zależy od Boga. Zarazem jednak ma świadomość, że Bóg nieskończenie przerasta człowieka (5,1). Co za tym idzie, człowiek nie jest w stanie – i nigdy nie będzie w stanie – zrozumieć Bożych działań i sensu tego, co dzieje się w świecie (Koh 2; 3,11; 7,24; 11,4-6). Zadawanie zbyt wielu pytań niczemu nie służy, i nie świadczy o mądrości, a o czymś dokładnie odwrotnym (10,14). Właśnie dlatego jedyną dostępną dla człowieka formą szczęścia jest cieszenie się drobnymi rzeczami, chwytanie codziennych radości – ze świadomością, że wszystkie one są darami, jakie zsyła Bóg (2,24-25; 3,12-13.22; 5,17-18; 8,15; 9,7-10; 11,8).

Dla zrozumienia przesłania Księgi Koheleta musimy też spojrzeć na kluczowe jej zagadnienie – problem bojaźni Bożej. Można zaryzykować stwierdzenie, że o ile dla innych ksiąg Starego Testamentu bojaźń Boża była pewną sumą wewnętrznych i zewnętrznych przejawów postawy człowieka wobec Boga (posłuszeństwo, wypełnianie przykazań, udział w kulcie), o tyle dla Koheleta nie była ona sumą przekonań i zachowań, ale czymś dużo głębszym.

W wielu miejscach księgi Kohelet wskazuje na bezużyteczność sprawiedliwości i mądrości, mówiąc, że w gruncie rzeczy są one bezowocne, bowiem – jak już kilkakrotnie wskazywaliśmy – jednakowy koniec czeka zarówno dobrych, jak i złych (2,14b; 8,14; 9,2.11). Są opinie wśród egzegetów, że *Kohelet odrzuca jakikolwiek związek między sprawiedliwością (rozumianą jako zachowanie prawa) a szczęściem (rozumianym jako nagroda za sprawiedliwość) oraz między niegodziwością a nieszczęściem* [Filipiak 1974c, 278]. Zarazem jednak Kohelet wskazuje, że *szczęści się tym, którzy Boga się boją, dlatego, że się Go boją. Nie szczęści się zaś złoczyńcy, i podobny do cienia nie przedłuży on swych dni, dlatego, że nie ma w nim bojaźni wobec Boga* (8,12b-13)<sup>11</sup>. Wydaje się zatem, że Kohelet oddziela sprawiedliwość od bojaźni Bożej.

Jeśli przyjrzymy się Koheletowym wypowiedziom o kulcie religijnym (4,17-5,6), zauważymy podobną sytuację. Kohelet nie pochwała religijności „jakiegokolwiek”, ale religijność opartą na autentycznym szacunku dla Boga, która – w kontekście podsumowującego ten fragment wezwania: *Boga się przeto bój!* – jawi się jako religijność oparta na bojaźni Bożej. Tutaj chyba znajdujemy klucz, pozwalający nam jaśniej zobaczyć niewyraźne w gruncie rzeczy rozgraniczenie sprawiedliwości i bojaźni Bożej. Otóż wydaje się, że Kohelet chce w swoich pouczeniach przekazać ważną przestrożę: sprawiedliwość, mądrość, pobożność same w sobie nie mają żadnej wartości, o ile nie są zakorzenione w bojaźni Bożej. *Nie sprawiedliwość życia ani mądrość, ale lęk przed Bogiem jest ostatecznym motywem, który Bóg bierze pod uwagę nagradzając człowieka* [Filipiak 1974a, 30]. To bojaźń Boża nadaje ostateczny sens i wartość ludzkim czynom. Nie chodzi o zewnętrzne postępowanie, lecz o wewnętrzne nastawienie człowieka. Kohelet w pewnym sensie absolutyzuje bojaźń Bożą, pokazując, że bez niej nic nie ma wartości.

Prawdziwą rewolucją jest jednak Koheletowa nauka o „bezowocności” bojaźni Bożej. Zatrzymamy się przy tym problemie w dalszej części niniejszego studium. Tutaj powiedzmy tylko tyle, że o ile bojaźń Boża jest właściwą postawą człowieka wobec Boga, o tyle nie wiążą się z nią żadne obietnice ani gwarancje otrzymanie dobrodziejstw. Człowiek ma bać się Boga, bo jest to słuszne, a nie po to, aby otrzymać cokolwiek w zamian.

Jeśli zatem przyjmiemy, że istotą przesłania Księgi Koheleta jest swoiste wyznanie wiary w Bożą wszechmoc i opiekę, wezwanie do cieszenia się drobnymi przyjemnościami życia traktowanymi jako dar Boży i jednocześnie wezwanie do zachowania bojaźni Bożej, wówczas wydaje się, że Koheletowe zakwestionowanie teorii odpłaty ma sens. Idea odpłaty była pewną próbą „zracjonalizowania” Bożych zachowań wobec człowieka. Kohelet pokazuje, że Boga nie można pojąć. Nie przekreśla to jednak Jego mocy i dobroci. Ufność pokładana w dobrym Bogu pozwala cieszyć się tym, co jest, nie zaprzatając sobie głowy tym, co człowieka przerasta i na co nie ma on wpływu. Jednocześnie świadomość

<sup>11</sup> Ten fragment jest co prawda uważany za cytat, ale to chyba nie przypadek, że autor Księgi Koheleta mówi w nim o bojaźni Bożej, a nie o pobożności, sprawiedliwości czy mądrości.

tęgo, jak nieskończenie Bóg przerasta człowieka, nie pozwala na spoufalenie się z Nim. Pomaga zachować dystans i szacunek, nacechowany jednak miłością – czyli tę postawę, którą autor Księgi Koheleta nazywa bojaźnią Bożą. Jeśli tak spojrzymy na trzy podstawowe idee Księgi Koheleta, jej przekaz okaże się spójny – i daleki od pesymizmu.

#### 4. Oryginalność Koheletowej koncepcji Bożej odpłaty

Na początku naszych rozważań powiedzieliśmy, że podstawą dla idei Bożej odpłaty były Boże obietnice, wsparte niejako ludzkim poczuciem sprawiedliwości. Zwróciliśmy uwagę, że teksty Starego Testamentu mówią z jednej strony o Bogu, który nagradza ludzi dobrych, sprawiedliwych, pobożnych, wypełniających Jego przykazania, i czyni to, obdarzając ich wszelkimi łaskami, zazwyczaj o charakterze doczesnym, z drugiej strony o Bogu, który karze<sup>12</sup> złych, niesprawiedliwych, bezbożnych, łamiących przykazania, a czyni to, dopuszczając na nich różne nieszczęścia (zwykle doczesne), ze śmiercią włącznie. Powiedzieliśmy również, że w Starym Testamencie spotykamy także wypowiedzi podające w wątpliwość teorię odpłaty, bazujące zwykle na przeciwnym jej doświadczeniu.

Po omówieniu poszczególnych wypowiedzi Koheleta o odpłacie wypada więc teraz ukazać specyfikę Koheletowej koncepcji Bożej odpłaty na tle jej przedstawienia w pozostałych księgach Starego Testamentu. W tym miejscu można od razu stwierdzić, że autor księgi nie przedstawia systematycznej nauki o odpłacie. Pomija wiele istotnych problemów, takich jak podstawy odpłaty, czy sposoby odpłacania. Przede wszystkim jednak, bazując na doświadczeniu, podaje w wątpliwość istnienie Bożej odpłaty. Robi to jednak w bardzo charakterystyczny sposób.

Po pierwsze, nie znajdziemy w Księdze Koheleta odpłaty „mechanicznej”, a taką była odpłata w rozumieniu pozostałych ksiąg Starego Testamentu. Boża odpłata nie jest tu rodzajem transakcji na zasadzie *do ut des* (*daję abys dał*). Nie jest wymianą, dokonującą się z konieczności, niezależnie od woli obu stron. Bóg nie jest związany odpłatą. Mówiąc wprost: nie musi odpłacać. Owszem, może człowieka nagrodzić bądź ukarać, bo ma nad nim władzę. O tym między innymi mówią teksty odwołujące się do idei sądenia jako jednej z form sprawowania władzy. To jednak sam Bóg decyduje, czy w ogóle ma odpłacić, a jeśli tak, to w jakim momencie.

Po drugie, Kohelet nie wycofuje się z postawionego problemu. Jakkolwiek nie umie go rozwiązać – to zresztą logiczna konsekwencja przekonania, że Bóg nieskończenie przerasta człowieka – nie zaprzecza jednak, że problem istnieje. Jediną odpowiedzią Koheleta jest właśnie odwołanie do Bożej transcendencji. *Bóg jest w niebie, a ty na ziemi* (5,1) – to tłumaczy wiele, może nawet wszystko.

<sup>12</sup> Tu musimy pamiętać o specyficznym rozumieniu pojęcia „kara”.

Doświadczenie pokazuje, że teoria odpłaty nie sprawdza się w praktyce, ale dla czego tak się dzieje – to wie tylko Bóg. Pewnie Kohelet nie miałby problemu z rozwiązaniem tego zagadnienia, gdyby znał ideę życia wiecznego. Niestety, ta „podpowiedź” nie została mu udzielona.

Po trzecie wreszcie, pomimo wszelkich trudności Kohelet wznosi się jednak na wyżyny życia religijnego. Nie głosi poglądu – łatwego, wygodnego i pewnie chwytliwego – że skoro nie ma odpłaty, to wszystko wolno. Wręcz przeciwnie. Owszem, zachęca do korzystania z dobrodziejstw życia, ale jednocześnie przypomina o odpowiedzialności przed Bogiem (11,9; 12,14) i do zachowania bojaźni Bożej (5,6; 12,13). Głosi to, mając świadomość, że być może nie otrzyma żadnej nagrody. Jedynym uzasadnieniem jest to, które *explicite* podaje w 12,13: *Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek*. To właśnie pełnia człowieczeństwa, fakt bycia istotą stworzoną na obraz i podobieństwo Boga, ma być zachętą do dobrego życia – nie obietnice zdrowia, bogactwa, pomysłowości. Wydaje się, że tylko Kohelet w tak jednoznaczny sposób akcentuje potrzebę bezinteresowności w relacji człowieka do Boga. Nawet historia Hioba kończy się szczęśliwie odzyskaniem z nawiązką utraconych dóbr. Kohelet jest patronem tych, którzy ufają Bogu wbrew nadziei, a niekiedy wbrew faktom.

Na koniec wypada jeszcze zadać pytanie o znaczenie Koheletowego przesłania o Bożej odpłacie dla nas, ludzi żyjących na pocz. XXI w. Musimy pamiętać, że realia czasów powstania księgi – niezależnie od tego, czy był to III czy II w. przed Chr. [Schwinhorst-Schönberger 2006, 386] – były zupełnie różne od naszych. Dużą trudność sprawia już fakt, że autor Księgi Koheleta nie znał idei życia wiecznego. Dzisiaj pewnie nie miałby oporów, aby powtarzać prawdę wiary: *Bóg jest Sędzią sprawiedliwym, który za dobro wynagradza, a za zło karze*. Wydaje się jednak, że Kohelet ma nam kilka rzeczy do powiedzenia.

1. We współczesnym, zsekularyzowanym świecie Kohelet jest obrońcą majestatu Boga. Podkreśla wielokrotnie, choć rzadko wprost, że Bóg nieskończenie góruje nad człowiekiem, że pozostaje dla niego nie tylko niedostępny, ale i niepojęty. To ważne przypomnienie dla człowieka, który chce Boga „zaszufladkować” i wytłumaczyć sobie Jego działania przy pomocy logicznych, ale ludzkich tylko, mechanizmów.
2. W świecie, w którym dominują dobra materialne, a większość relacji międzyludzkich ma charakter zbliżony do transakcji handlowych, Kohelet przypomina o bezinteresowności relacji człowieka z Bogiem. Wierzyć się powinno nie dlatego, że Bóg ma obowiązek dać nam coś w zamian. Bóg nie ma żadnych zobowiązań wobec nas. Jego dobroć wynika z miłości, nie z umowy, z kontraktu.
3. W świecie, w którym na wiele sposobów niszczy się godność człowieka, Kohelet przypomina o tej godności, ale przypomina o niej w sposób paradoksalny: *Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek*. Godność ludzka wyraża się w posłuszeństwie Bogu. I nie ma w tym nic dziwnego, jeśli pamiętamy, że Bóg – tak, jak widzi Go Księga Koheleta – jest nie tylko wszechmocny, ale i nieskończenie dobry.

## Literatura

- Bonora, A. 1997, *Księga Koheleta*, tł. J. Dembska, Kraków.
- Brzegowy, T. 1993, *Krytyka tradycyjnej mądrości w Księdze Koheleta*, *Analecta Cracoviensia* 4, 21-42.
- Brzegowy, T., 1999, *Jakież pożytek odniesie człowiek z całego swego trudu? (Księga Eklezjastesa [Koheleta])*, W: *Mądrość starotestamentowego Izraela. Przysłowia, Hiob, Kohelet, Syrach, Księga Mądrości* (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, 6), red. S. Potocki, J. Warzecha i in., 100-160, Warszawa.
- Brzegowy, T. 1999, *Psalmy i inne pisma*, Tarnów.
- Cox, D. 1997, *Księga Koheleta*, W: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, 364-366, Warszawa.
- Drozd, J. 1999, *Księga Koheleta*, W: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (Biblia Poznańska), red. M. Peter (Stary Testament), M. Wolniewicz (Nowy Testament), 500-527, Poznań.
- Filipiak, M. 1974, *Jak dziś czytać Księgę Koheleta*, W *drodze*, 2, 28-35.
- Filipiak, M. 1974, *Natura refleksji sapiencjalnej Koheleta w świetle historii mądrości starotestamentowej*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 7, 187-196.
- Filipiak, M. 1974, *Przygotowanie do wypełnienia obietnic mesjańskich (Księga Koheleta)*, W: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, M. Filipiak, 273-286, Lublin.
- Filipiak, M. 1975, *Religia Koheleta*, *Zeszyty Naukowe KUL* 18, 41-55.
- Filipiak, M. 1975, *Struktura i doktryna Księgi Koheleta*, Lublin.
- Filipiak, M. 1980, *Księga Koheleta. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PST VIII/2), Poznań – Warszawa.
- Grünwaldt, K. 2002, *Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament*, Mainz.
- Kowalik, K. P. 1997, *Sens istnienia człowieka według Księgi Koheleta (Analiza wybranych fragmentów tekstu)*, *Studia Theologica Varsoviensia* 1, 245-263.
- Langkammer, H. 1989, *Słownik biblijny*, Katowice.
- Lohfink, N. 1999, *Kohelet. Mit einer neuen Einleitung* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, 1), Würzburg.
- Potocki, S. 1973, *Księga Koheleta*, W: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, 697-711, Poznań.
- Potocki, S. 1990, *Księga Koheleta*, W: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, 446-455, Poznań.
- Potocki, S. 1993, *Kohelet i jego dzieło*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1, 43-61.
- Ravasi, G. 2003, *Kohelet. Najbardziej oryginalna i „skandaliczna” księga Starego Testamentu*, tł. z wł. J. Skrzypnik, Kraków.
- Ravasi, G. 2004, *Jak długo, Panie? Wędrowka przez tajemnicę cierpienia i zła*, tł. z wł. K. Skóra, Kraków.
- Schoors, A. 2000, *Księga Koheleta, czyli Eklezjastesa*, W: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer (red. pol. W. Chrostowski), 771-780, Warszawa.
- Schreiner, J. 1999, *Teologia Starego Testamentu*, tł. z niem. B. W. Matysiak, Warszawa.
- Schwinhorst-Schönberger, K. 2006, *Das Buch Kohelet*. W: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger i.in., 380-388. Stuttgart.

- Spreafico, A. 1998, *Księga Wyjścia*, tł. z wł. J. Dembska, Kraków.
- Synowiec, J. S. 1997, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków.
- Szamocki, G. 2004, „Oko za oko, ząb za ząb”. *Formuła talionu w biblijnym prawie Izraela*, *Studia Gdańskie* 17, 37-56.
- Tyloch, W. 1994, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, Warszawa.
- Vílchez Líndez, J. 1997, *Qoèlet*, tł. z hiszp. T. Tosatti, C. Chiecchi, Roma.
- Wright, A.G. 2001, *Księga Koheletha (Eklezjastesa)*, W: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, 538-546, Warszawa.
- Zawiszewski, E. 1997, *Księgi dydaktyczne Starego Testamentu. Wstęp szczegółowy i egzegeza wybranych tekstów*, Pelplin.

## The Recompense of God according to Koheleth

### Summary

The writers of the Old Testament expressed in a lot of places an idea of the recompense of God for good and bad deeds of a man. In principle the recompense should have to have a worldly character. The comprehensive conception of the recompense expressed in the texts of the Old Testament does not present itself however as homogeneous. Testimonies of a development of this conception and of changes in understanding of it are some statements of Koheleth. According to this Israelite sage God recompenses for deeds of a man, but that does not happen automatically. God, who has power over every man, decides himself, if he recompenses, or how and when. A man yet should act well not for fear of the recompense of God, but because of the fact, that he is created in God's image and according to God's likeness.