

Ks. Paweł Murziński
AWSD w Białymstoku

KONCEPCJA CZASU U KOHELETA

THE CONCEPT OF TIME IN ECCLESIASTES

As a result of dramatic events in history, God's promises made to Israel, time and history seem to lose their redemptive dimension. Therefore Ecclesiastes' hopes are pinned upon 'today' and an individual's history in his experiencing life. Time and history understood as cyclic processes are also characterized by determinism. Everything has been precisely destined since the very moment of creation. Everything, including time and history is governed by God, although individual can enjoy freedom to make choices 'in his time', however, he is also responsible for that. The problem of defining time in Ecclesiastes, its role in his book and the relationship between God and time and time and human existence are the questions asked and, to some extent, answered by the author of the article.

Księga Koheleta została napisana w czasie szczególnym, w którym Naród Wybrany stracił już swoją suwerenność i pomimo powrotu z niewoli babilońskiej nie potrafił jej w pełni odzyskać. Jako przybliżony czas napisania księgi przyjmuje się epokę hellenistyczną, prawdopodobnie pomiędzy 250 a 200 rokiem p.n.e., przypuszczalnie w czasie panowania Antiocha III Wielkiego (223-187 p.n.e.). Jej oryginalność polega bez wątpienia na ukazaniu fascynującej wizji czasu i historii w ich wydźwięku teologicznym. Kiedy na skutek tragicznych wydarzeń historycznych zdają się upadać obietnice dane przez Boga Izraela, również czas i historia wydają się tracić swoje znaczenie zbawcze. Kohelet wiąże zatem swoje nadzieje z „dzisiaj” i z historią indywidualną człowieka, w doświadczeniu jego życia. Czas i historia charakteryzuje się u niego cyklicznością i pewnym determinizmem, a więc z przeznaczeniem każdej rzeczy, precyzyjnie na początku stworzenia określonym. Wszystko znajduje się zatem pod absolutnym panowaniem Boga, również czas i historia, chociaż człowiek jest niewątpliwie

obdarzony wolnością, aby móc dokonywać wyborów w „swoim czasie”, za które też jest odpowiedzialny. Czym zatem jest czas dla Koheleta, jaką rolę odgrywa on w przesłaniu jego księgi, jaka relacja zachodzi pomiędzy Bogiem a czasem oraz pomiędzy czasem a egzystencją człowieka, to są pytania, z którymi warto się zmierzyć i na które warto spróbować w niniejszym artykule choćby częściowo odpowiedzieć.

1. Koncepcja czasu u Koheleta na tle całościowego przesłania jego księgi

Czas, który wydawał się dotychczas nie przemijać, wydaje się obecnie biec zbyt szybko, tak że nie starcza nam go nigdy, aby zrealizować nasze wszystkie plany i aspiracje, co rodzi w nas pewną dezorientację, a także niepokój i lęk wobec przemijalności naszej egzystencji. Obserwowane dziś zachwianie relacji międzypokoleniowej i konsumistyczna koncepcja szczęścia coraz bardziej zamknięta na transcendencję, przyzywa dziś znowu świat Koheleta, absurdu życia i niezmierne לבל, a więc wciąż umykający sens rzeczy i wysiłki podejmowane bez jakiegoś ostatecznego odniesienia.

Kohelet wchodzi w to nasze dzisiejsze לבל ze swoją wizją, która wydaje się pesymistyczna, ale która w rzeczywistości oferuje człowiekowi współczesnemu rozwiązania zawsze aktualne. Jest czas, aby milczeć i jest czas, aby mówić; znaczy powiedzieć, że nasze czyny muszą być zawsze adekwatne do czasu. Jeżeli teraz jest czas, by milczeć, to trzeba milczeć, bo za chwilę milczenie będzie odebrane jako nietakt albo głupota. Jest więc czas odpowiedni dla każdej rzeczy i każdego czynu pod słońcem. Wydaje się niestety, że człowiek naruszył w sobie i w świecie powierzonym swemu panowaniu ten odwieczny porządek. Życie człowieka „nowoczesnego”, podzielone na czas pracy i czas wolny, często przysłania jego prawdziwe znaczenie egzystencjalne, odzierając go z jego znaczenia tak etycznego, jak i ontycznego.

Istnieją generalnie dwie koncepcje czasu przeciwstawne sobie, które się pojawiają zarówno w tradycji pogańskiej, jak i judeochrześcijańskiej: cykliczna i chronologiczna¹. Wydaje się wszakże, że dla Koheleta chodzi o jeszcze inne rozróżnienie, a mianowicie to, na czas który oznacza jego przemijanie i na czas który oznacza jego przeżywanie. To specyficzne rozróżnienie wydają się znakomicie oddawać dwa terminy greckie: *χρόνος* i *καιρός*². *Χρόνος* jest terminem bardziej powszechnym u pisarzy greckich i oznacza czas jako miarę cyklicznego stawania się kosmosu, w którym wszystko nieustannie powtarza się. W tekstach chrześcijańskich nabiera natomiast szczególnie znaczenia termin *καιρός*, który

¹ Cykliczna koncepcja czasu nie tyle przywiązuje wagę do kolejności wydarzeń, jakie mają miejsce w historii, ile do ich regularnej powtarzalności bądź też odnosi się do kolejnych cykli astrologicznych i ich deterministycznego wpływu na życie człowieka (przyj. aut.).

² Por. N. Lohfink, *Qohelet*, Morcelliana, Brescia 1997, s. 121.

oznacza właściwy moment, chwilę, która stwarza okazję, by poprzez właściwe dla tej chwili działanie odnowić oblicze ziemi: jest to właściwy moment, czas sprzyjający dla określonego wyboru, okazja, której nie można przegapić, a którą trzeba niejako chwycić w locie. Ta ambiwalentna koncepcja czasu znajduje szczególną siłę wyrazu w symbolice malarskiej: *χρόνος* jest przedstawiony w formie koła, które krąży dookoła własnej osi, natomiast *καιρός* jest przedstawiony jako skrzydlaty kupidyn do uchwycenia natychmiast albo już nigdy więcej.

2. Cykliczna koncepcja czasu

W klasycznej myśli pogańskiej, począwszy od prehistorii, czas był przedstawiany w postaci koła bądź kręgu, który w niekończącym się ruchu wokół własnej osi powraca wciąż do punktu wyjścia i który znajduje się ponadto pod wpływem działania ruchu gwiazd, regulujących jego kurs precyzyjnie niczym w szwajcarskim zegarku. Dlatego czas cykliczny można nazwać również kosmicznym, o ile jest zdeterminowany i określony zgodnie z ewolucją sfer niebieskich i, właśnie dzięki swojemu idealnemu i dokładnemu przemijaniu niczym w jakimś idealnym kręgu, może być w pewnym sensie ruchomą imitacją niezmiennej wieczności.

Kosmologia antyczna stawiała sobie ponadto, jako jeden ze swoich ważnych celów, ujęcie w pewne ściśle określone ramy niezmierniej, otaczającej nas przestrzeni. Tylko bowiem pewna przestrzeń wyodrębniona i określona może być punktem wyjścia dla jakichkolwiek późniejszych podziałów, którymi są konkretne miejsca różnicujące przestrzeń. Podobnie jak w przypadku przestrzeni, także czas może być wtedy regulowany przez cykliczność pewnych zjawisk: powtarzające się pory roku, cykl słoneczny itp. W rzeczywistości stare chronologie czy stare kalendarze dają miejsce uprzywilejowane nie tyle dla numerów, co dla charakteru, cechy danego zjawiska. Dzień Księżycy, dzień Marsa, dzień Merkurego, oznaczają dla przykładu dni poświęcone planetom, gdy tymczasem w chrześcijaństwie poszczególne dni roku są poświęcone świętym. W starożytności przeciętny człowiek był jednak w stanie określić czas czy porę, niekoniecznie zaglądając do trudno dostępnych kalendarzy, których nie drukowano jak dzisiaj w milionach egzemplarzy, ale przede wszystkim obserwując otaczającą go naturę, jak choćby wegetację roślin.

Wraz z narodzinami idei przyczynowości naturalnej, wszelkie wydarzenia stają się nierozdzielnie związane z fundamentalnym pojęciem wieczności *ἀρχή*, rozumianej jako materia-siła, której nieskończony, dynamiczny proces stawania się trwa w sposób niedający się precyzyjnie określić w czasie, to znaczy ciągnie się w czasie bez określonego początku i końca. *Ἀρχή* rodzi zatem wszystko, chociaż samo nie jest wszechmocne w sensie absolutnym: może czynić wszystko to, co jest zgodne z prawami przyczynowości.

Z aksjomatu wieczystości początku narodziła się idea następstwa wydarzeń, czyli związku przyczyn i skutków. Od tego momentu wszystko to, co dzieje się w naturze, jest implikowane przez przyczyny naturalne, a nie przez tajemnicze siły nadprzyrodzone³. W ten sposób, rodząc się z łona wieczystości bez początku, zasada następstwa przyczyn naturalnych rozciąga swoje panowanie na każdy proces, przyczyniając się do poznania natury, a także do świadomego rozróżnienia pomiędzy tym co naturalne i tym co nadprzyrodzone, a więc do systematycznego zastępowania interwencji nadprzyrodzonej przyczynowością naturalną. Od tego momentu w wyjaśnianiu zjawisk fizycznych nie trzeba się już więcej odnosić do działań o naturze nadprzyrodzonej.

3. Czas „stworzony” w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej

W tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej czas jest związany z aktem stworzenia. Czas zaistniał wraz ze stworzeniem świata i od tego początkowego momentu rozwija się niezmiennie, podążając w kierunku przyszłości, która będzie miała swój koniec. W ten sposób czas staje się rzeczywistością, która ma swój początek i swój koniec, czas jest więc zawarty pomiędzy dwoma konkretnymi punktami, tworząc pewną ciągłą linię prostą. Na tle takiej koncepcji czasu i historii, cały Stary Testament staje się przede wszystkim świadectwem przygotowania do jednego, ważnego i kulminacyjnego wydarzenia w historii, przyjscia na świat Jezusa Chrystusa, Syna Bożego⁴.

Żydzi byli zatem narodem, który złamał prawo cykliczności, proponując nową typologię czasu. Jak u pierwszych filozofów, tak samo na kartach Starożytności, u początku wszystkiego znajduje się Bóg, Wieczny z definicji. Wszechświat przedstawia się tu jako miejsce działania יהוה, osobowego podmiotu, który transcduje świat i który w relacji do niego prezentuje swoją wolę, suwerenną i wolną od jakiegokolwiek determinizmu⁵. Analogicznie do doktryn filozofów jońskich, także *Biblia* przyjmuje, że wszystko miało swój początek w Wieczności (*Αρχή*) i że przyczyna pierwsza wszystkiego co istnieje jest koniecznie jedyna i wieczna⁶. Pierwszy akt Boga, o którym mówi Księga Rodzaju, jest istotnie aktem stworzenia całego świata: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię* (Rdz 1, 1).

Wieczność transcduje czas nie tylko dlatego, że znajduje się poza czasem i ponad jakimkolwiek następstwem przyczynowym, ale także dlatego, że trwa zawsze, bez początku i końca, podczas gdy czas stworzonego świata ma dni

³ Por. L. Conti, *La topologia del tempo nell'Antichità, Confronto preliminare fra mondo Greco e mondo ebraico*, [wejście: 20.08.2008], <http://itis.volta.alessandria.it/episteme/ep4/ep-4conti.htm>

⁴ Por. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968, s. 136.

⁵ Por. E. Rindone, *Il problema del tempo e della storia nella Bibbia*, Il Giardino dei Pensieri, [wejście: 20.08.2008], <http://www.ilgiardinodeipensieri.eu/storiafil/rindone-10.htm>

⁶ Por. tamże.

i wieki policzone. W *Biblii* tylko Bóg jest jedynym Bytem naprawdę wiecznym. W konsekwencji, w odróżnieniu od myśli greckiej, czasowość w *Biblii* nie ma w sobie nic z boskości, ponieważ jej trwanie, ograniczone trwaniem świata, nie pozwala jej współistnieć wiekuiście z ponadczasową wiecznością Boga⁷. Pierwszym elementem różnicującym, który przeciwstawia koncepcję biblijną opisywanej wyżej cyklicznej koncepcji czasu filozofów greckich, jest przyznanie czasowości, a więc swego rodzaju osi konstytuującej stawanie się tego świata, statutu przejściowego dysponenta o charakterze tymczasowości.

Akt stworzenia *ex nihilo* zakłada, że czas zaistniał kiedy stał się świat, ale to nie znaczy, by czas w *Biblii* był użyteczny jedynie, by móc uformować dla kolejnych zdarzeń określoną datację. W Księdze Genesis czas jawi nam się raczej jako swego rodzaju operator, który kieruje formowaniem się świata i w którym zapisane są niczym w kodzie genetycznych potencje rozwoju całego kosmosu od jego narodzin aż po jego kres. Mamy tu do czynienia w każdym razie z historią Kosmosu, która ma swój ścisły początek (stworzenie) i precyzyjnie określony koniec (zainicjowanie Królestwa Bożego).

Według wizji żydowskiej faktycznie przed końcem czasów przybędzie Mesjasz i ogłosi ich koniec (nastanie nowe niebo i nowa ziemia), dając początek dla nowej ery, w której to *Pan zniszczy śmierć raz na zawsze* (Iz 25, 8) i w której zapowiada się zmartwychwstanie umarłych (Iz 26, 19; Ez 37, 1-14)⁸. Czas nie jest więc czymś nierealnym, pozbawionym zawartości, ale sceną następowania po sobie i stawania się rzeczy i wydarzeń. Czas biegnie w kierunku celu wyznaczonego przez Boga „na początku”. Wieczność nie jest więc w tradycji starotestamentalnej synonimem braku czasu. Hebrajskie słowo *עולם* przetłumaczone jako „wieczność”, oznacza raczej bardzo dużą odległość w czasie⁹.

4. Koncepcja czasu w przesłaniu Koheleta

Kohelet jest synem swojego czasu. Wkracza on jednak w omówioną wyżej tradycję antyczną ze swoim niezwykle oryginalnym przesłaniem. Kohelet próbuje zgłębić misterium czasu, który niczym tryby w kole zębatym zazębia się przemijając i odradzając się, tak że człowiek nie jest w stanie ani cofnąć go, ani wpłynąć na jego dalszy bieg. „Każda rzecz trwa zatem przez ściśle określony czas i na każdą sprawę przychodzi właściwy i niepowtarzalny moment (por. Koh 3, 1). Każda rzecz wydarza się zatem we właściwym czasie, z góry przewidzianym, dla każdej sprawy jest stosowny moment, który człowiek powinien

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. L. Conti, *La topologia del tempo nell'Antichità, Confronto preliminare fra mondo Greco e mondo ebraico*, [wejście: 21.08.2008], <http://itis.volta.alessandria.it/episteme/ep4/ep-4conti.htm>

⁹ Por. A. Marangon, *Czas*, [w:] P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994⁵, 1520-1523.

wyłąpać (znaki czasu), aby móc go potem dobrze spożytkować¹⁰. Słowo „moment” jest być może najodpowiedniejszym tłumaczeniem słowa מְנִי pochodzenia aramejskiego, podczas gdy termin „czas” odnosi się bardziej do hebrajskiego słowa עֵת, bardziej powszechnie używanego¹¹. Nawet jednak jeśli obydwa terminy hebrajskie zdają się ekwiwalentne, to słowo מְנִי oznacza czas określony, bardziej zdeterminowany, podczas gdy słowo עֵת wskazuje na właściwą chwilę, odpowiedni czas, moment do działania, w którym i tylko w którym powinny nastąpić określone działania człowieka.

Kohelet w swojej księdze słowa עֵת używa aż czterdzieści razy, najwięcej spośród wszystkich autorów biblijnych. Poza tym używa go w sensie specyficznym, w jakim czas nabiera znaczenia z punktu widzenia etycznego, jawiąc się jako dar otrzymany od Pana Boga, który daje człowiekowi możliwość wykorzystania go w sposób adekwatny, w swoim czasie, we właściwym czasie, który jest dla każdej rzeczy i każdego czynu „pod słońcem”. Według tezy wysuniętej przez Wilcha, za każdym razem kiedy czytamy słowo czas, nie powinniśmy myśleć o chwilach pod ich aspektem chronologicznym, ale jako o okazjach, które są jak kuszące oferty ważne tylko określony czas. Są one przeznaczone dla wszystkich, dla każdej osoby, niezależnie od zamożności, wykształcenia, pochodzenia, dlatego Kohelet posługuje się chętnie w swoich konkluzjach terminem człowiek: *Nic lepszego dla człowieka, niż żeby jadł i pił, i duszy swej pozwalał zażywać szczęścia przy swojej pracy* (Koh 2, 24)¹².

Tłumaczenie greckie, *Septuaginta*, przekłada termin hebrajski מְנִי na χρόνος, natomiast termin עֵת na καιρός¹³. Καιρός (עֵת) jest sprzyjającą okazją, czasem korzystnym, znaczącą chwilą do ujęcia. Naturalnie akcent u Koheleta jest położony na καιρός, ponieważ płynący nieustannym i regularnym rytmem χρόνος jest wypełniany poprzez różne czasy, to znaczy poprzez czyny człowieka, które ten ma wypełnić w swoim czasie: *Wszystko ma swój czas, i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem* (Koh 3, 1)¹⁴. Cykliczny bieg historii, kolejnych pokoleń, działania natury, powtarzający się regularnie powrót do punktu wyjścia sprawia, że człowiek staje się niewolnikiem czasu, w którym *nie ma nic nowego pod słońcem* (Koh 1, 9), chociaż z drugiej strony wciąż daje kolejne możliwości

¹⁰ B. Maggioni, *Giobbe e Qohelet, La contestazione sapienziale nella Bibbia*, Cittadella Editrice, Assisi, 1995⁴, s. 76.

¹¹ מְנִי zostało zapożyczone z aramejskiego, a pierwotnie z akadyjskiego. W języku hebrajskim oznacza zazwyczaj czas precyzyjnie określony i wyznaczony. Są jednak w praktyce wielkie trudności z rozróżnieniem pomiędzy מְנִי a עֵת, w przeciwieństwie do wspomnianych greckich: χρόνος i καιρός, które w ten sposób nie mogą stanowić dostatecznej analogii. Terminy hebrajskie są w praktyce synonimami, dwoma semickimi słowami oznaczającymi mniej więcej tę samą rzeczywistość. Por. J. Vilchez Líndez, *Qoèlet*, Borla, Roma 1997, s. 230.

¹² Por. J. R. Wilch, *Time and Event*, Brill, Leiden 1969, s. 117-128.

¹³ Por. V. Scippa, *Qoèlet, La gioia di vivere dell'uomo*, San Paolo, Milano 1998, s. 27.

¹⁴ Por. G. Ravasi, *Qohelet, Il libro più originale e „scandaloso” dell'Antico Testamento*, San Paolo, Milano 1988, s. 142.

do wykorzystania tu i teraz, czyli w ten jedyny odpowiedni moment. Przeszłość, która nigdy nie powróci, i przyszłość bez jakiegoś pewnego i ostatecznego celu, czynią jednak życie absurdalne, w którym wszystko wydaje się prowizoryczne i zredukowane do przeżywania kolejnych aktów egzystencjalnych, jakie nie są w stanie wyjaśnić ostatecznego sensu tejże egzystencji.

John R. Wilch podkreśla poza tym fakt, że w przypadku *καιρός* nie można w sumie mówić u Koheleta o momencie rozstrzygającym w sensie dosłownym, absolutnym, ponieważ czasy tak naprawdę nie dają się ująć na przestrzeni jednej chwili: jest czas milczenia, czas płaczu, czas płasów. Jak długo potrwa? Kto wskaże jego precyzyjny koniec lub początek? Kiedy jest ten najważniejszy moment, w którym należy dokonać wyboru? A więc fundamentalną ideą Koheleta nie jest ta określająca aspekt czasowy, ale ta wskazująca na strukturę czasu, sposób, w jaki należałoby ten czas wypełnić. Nie mówi się więc o chwili właściwej dla odpowiedniej czynności, bo następuje ona we właściwym sobie czasie, ale o tym co ona zawiera. Jest ona po prostu okazją, by człowiek wyniósł z niej jakąś korzyść nie dlatego, że następuje w tym właśnie momencie, ale że w tym właśnie momencie niesie ze sobą określone przeżycia, zaprasza do skorzystania z tego, co Bóg przewidział od początku¹⁵.

5. Bóg wobec czasu „stworzonego”

Analiza Gerharda von Rada na temat koncepcji czasu u Koheleta potwierdza wyjątkowość wizji czasu ukazanej przez tego autora biblijnego. Rozpatruje on bowiem kwestię wyboru przez człowieka stosownego momentu z punktu widzenia teologicznego. Czasy, które Bóg ustanowił od początku, aby człowiek je wypełnił, w jaki sposób może on je rozpoznać? Niestety, odpowiedź na to pytanie zdaje się być negatywna. Człowiek nie może ich rozpoznać, ponieważ zostały ustanowione przez Boga (por. Koh 3, 11). Człowiekowi nie pozostaje nic innego niż skorzystać jak najlepiej z nielicznych momentów sprzyjających, które niesie ze sobą życie, ponieważ są one darem Boga. W niezwykłym tekście Koh 3, 1-9 dotyczącym czasów, które nakładają się na każdy czyn ludzki, Gerhard von Rad odczytuje pewien determinizm teologiczny obecny w myśli Koheleta, który mimo wszystko nie dotyka wprost wolności człowieka ani nie zmniejsza odpowiedzialności za jego wybory moralne¹⁶.

Egzystencja człowieka jest niewątpliwie złożona i lista czasów Koheleta nie jest oczywiście kompletna, pozostając pewnym wzorcem, punktem wyjścia do dalszych rozważań, które prowadzi próbując zgłębić misterium czasu. Jest jednak pewna prawidłowość, którą dostrzega Kohelet. Otóż każdy czas i każde działanie ma swoje przeciwieństwo. A więc nie tylko możemy stwierdzić ich obecność w naszym życiu, ale również możemy zaobserwować, jak one nastę-

¹⁵ Por. J. R. Wilch, *Time and Event*, op. cit., s. 117-128.

¹⁶ Por. G. von Rad, *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975.

pują po sobie z zadziwiającą cyklicznością, a jednocześnie z nieprzewidywalną różnorodnością¹⁷. Z drugiej strony, życie wydaje się w gruncie rzeczy bardzo proste, skomponowane z niewielu działań i zachowań typowych dla człowieka, które systematycznie się powtarzają. Człowiek nie jest w stanie uwolnić się od nich. Są niezbędne jak powietrze, którym się oddycha. Dlatego nie pozostaje człowiekowi nic innego niż *żeby jadł i pił, i duszy swej pozwalał zażywać szczęścia przy swojej pracy* (Koh 2, 24). Ale to z reguły nie wystarcza człowiekowi, ponieważ Bóg umieścił w sercu każdego człowieka מלע, a więc sens przemijania i intuicję wieczności oraz potrzebę zadawania pytań dotyczących sensu istnienia, które wykraczają daleko poza problemy bieżącej chwili. Niestety, ta potrzeba pozostaje ostatecznie niezaspokojona, czego świadectwo daje nam Kohelet na przykładzie własnego doświadczenia. Poza tym nabyte doświadczenie też bywa zawodne, gdyż terażniejszość nie zawsze odpowiada przeszłości, a to co w przeszłości poczytywano za słuszne, może okazać się teraz błędne, i odwrotnie. Człowiek wyprzedza również swoją terażniejszość. Antycypując swoją przyszłość, marzy o niej i chciałby ją skonstruować osobiście, ale i ona wymyka mu się z rąk¹⁸. W ten sposób intuicja wieczności, i jako jej świadomość, i jako antycypacja, napełnia człowieka niepokojem, ukazując mu często absurdalne przeciwieństwa jego egzystencji.

Kohelet, prawdziwy człowiek swojej epoki, wydaje się być z jednej strony pod wpływem ówczesnej myśli hellenistycznej, z drugiej zaś strony pozostaje autentycznym świadkiem wiary w jedyne, prawdziwego i osobowego Boga, Pana wszystkich czasów, jednocześnie wiecznego i transcendentnego. Istotnie nie jest obca *Biblii* perspektywa świata, w którym pojmuje się życie jako bezustanne powtarzanie się rzeczy i procesów, wykluczające jakąkolwiek nowość, ale ta perspektywa jest wkomponowana ostatecznie w myśl teologiczną, zgodnie z którą nic nowego nie może być przecież „pod słońcem”, skoro Bóg „przed czasem” ustanowił wszystkie czasy, aby człowiek je pełnił: *Pokolenie przychodzi i pokolenie odchodzi, a ziemia trwa po wszystkie czasy [...] To co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie: więc nic zgoła nowego nie ma pod słońcem* (Koh 1, 3; 1, 9). Poza tym Koheletowi chodzi też o to, że są w świecie, a przede wszystkim w człowieku, rzeczy, które pozostają niezmiennie, a powtarzając się regularnie, uruchamiają proces „błędnego koła”, w którym człowiek toczy swój żywot przechodząc od jednej skrajności w drugą¹⁹.

¹⁷ Por. B. Maggioni, *Giobbe e Kohelet*, op. cit., s. 79-80.

¹⁸ Por. tamże, s. 80.

¹⁹ Por. N. Lohfink, *Kohelet: A Continental Commentary*, Translated by Sean McEvenne, Fortress Press, Minneapolis 2003.

* * *

W rzeczywistości wizja Koheleta nie jest jakąś wizją marginalną niejako obok głównego nurtu *Biblii*. Jest wizją niezwykle ważną i potrzebną, aby zrozumieć lepiej ten szczególny etap Objawienia w konfrontacji ze światem pogańskim, ze swoimi świeżymi nurtami myśli, które miały wówczas znaczny wpływ na rozwój myśli żydowskiej, tak jak w swoim czasie kultura egipska czy mezopotamska.