

Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 4

ROK LV

2002

A R T Y K U Ł Y

ks. Tadeusz Brzegowy

HIJOB – SŁUGA PAŃSKI

Księga Hioba jest poetycką opowieścią o człowieku sprawiedliwym, który po dotknięciu nie zasłużonym cierpieniem, broni się przed utratą wiary w Boga, walczy ze sobą samym. Tę walkę Hioba potęgują pouczenia i napomnienia ze strony jego trzech przyjaciół, którzy głoszą tezę, że każde cierpienie jest konsekwencją grzechu. Hiob nie zgadza się z tą argumentacją, gdyż sumienie nie wyrzuca mu żadnego poważnego grzechu, co więcej, obserwacja ludzi dokoła niego dowodzi, że często grzesznicy cieszą się dostatkiem i szczęściem, a ludzie sprawiedliwych, takich jak on, dotyka nieszczęście. Hiob czci Boga i równocześnie Go oskarża o niesprawiedliwość. W swej odpowiedzi „z wichru” Jahwe dość luźno nawiązuje do poprzedzającej dysputy jak i do cierpienia Hioba. Wskazuje natomiast na tajemniczy, niedostępny dla umysłu człowieka zamiar Boga, stwórcy i rządcy świata. Księga Hioba nie pokazuje więc Boga jako istoty kojącej ludzkie bóle. A jednak jej wymowa jest niezwykła.

Hans Küng napisał, że Księga Hioba jest jednym z najbardziej ważkich dzieł literatury światowej, a jej monumentalny dramatyzm tkwi nie tyle w zewnętrznie rozwijającej się akcji, ile w nieustannym rozdarciu między zwątpieniem a ufnością, buntem a oddaniem, wiarą

a niewiarą¹. Alphonse Lamartine posunął się w tej pochwalie dzieła jeszcze dalej: „Mamy tu do czynienia z najbardziej wzniosłym monumentem literatury, nie tylko pisanego języka, czy filozofii i poezji, ale z najbardziej wzniosłym monumentem ludzkiej duszy. Mamy tutaj wielki odwieczny dramat z trzema aktorami, którzy ucieleśniają wszystko: ale co to za aktorzy! Bóg, rodzaj ludzki i Przeznaczenie”.

Co jest zasadniczym przesłaniem księgi?

PROBLEM CIERPIENIA

Wielu uczonych staje na stanowisku, że zamierzeniem autora księgi jest dyskusja lub rozważenie problemu, który kosztował ludzkość najwięcej zamyślenia, a mianowicie problemu niezawinionego cierpienia i usprawiedliwienia Boga². Jakikolwiek by było postawienie problemu w czasie długiej historii ludzkości, to dyskusja zawsze koncentruje się wokół dwóch zasadniczych biegunów: gdzie jest źródło cierpienia i jakie jest jego znaczenie. Naturalnie, umysły bardziej dociekliwe usiłowały wyjaśnić źródło tej smutnej rzeczywistości; inne, bardziej praktyczne, próbowały wyciągnąć z niej naukę dla życia poprzez odkrycie najgłębszego znaczenia cierpienia. Trzeba jednak zauważyć, że bardzo trudno jest te kwestie oddzielić: albowiem, kto odkrył źródło cierpienia, zaraz zwraca się ku jego znaczeniu i na odwrót, kto pojął znaczenie, sens cierpienia, pyta się zaraz o jego genezę³. Ten sam problem zaistniał kiedyś dla autora Księgi Hioba: choć i dla niego było celem zasadniczym wydać sąd o cierpieniach bohatera Hioba i znaleźć ich etyczne usprawiedliwienie, to jednak nie mógł pominąć pytania o źródło cierpienia. To właśnie wskazanie na źródło cierpienia pozwoli na pełniejszą ocenę jego wartości etycznych⁴.

Źródło cierpienia jest wskazane explicite w prologu: niewinny bohater nie zostaje dotknięty nieszczęściem przypadkowo, ale w wyniku chcenia, woli szatana, który działał jednak za zgodą Jahwe. Pozostając w nurcie całej tradycji biblijnej, która stwierdza pierwotną dobroć

¹ H. KÜNG, *Bóg a cierpienie*, Warszawa 1976, s. 25.

² Zob. H. HAAG, *Sens cierpienia w Starym Testamencie*, „Communio” 9 (1989) nr 2, s. 10-14; H. KÜNG, *Bóg a cierpienie*, s. 25-39.

³ A. ROLLA, *Libri didattici*, [w:] *Il Messaggio della Salvezza. Corso completo di studi biblici*, red. P. G. Canfora [et al.], vol. 3, Torino 1969⁵, s. 542.

⁴ Por. A. ROLLA, dz. cyt., s. 541n.

wszelkiego stworzenia (Rdz 1) i która czyni demona odpowiedzialnym za upadek pierwszych rodziców i za następne pozbawienie ludzi dóbr nadnaturalnych i pozanaturalnych (Rdz 3), autor Księgi Hioba przypisuje nieszczęście biednego Hioba interwencji tej siły osobowej, która knuje zło przeciw człowiekowi. Ów przeciwnik nie jest jednak istotą buntowniczą jak diabeł w teologii chrześcijańskiej, ale jest ministrem Boga (Hi 1, 6). Ponieważ jednak dużo przemawia za tym, że podwójna scena niebieska z udziałem szatana należy do wtórnej warstwy historii Hioba, można przypuszczać, że zamiarem jej autora było „uniewinnić Boga” od zarzutu, że sprawiedliwego Hioba dotknął niezasłużonym cierpieniem. Cały ten zabieg okazuje się mało skuteczny, gdyż szatan działa wyraźnie w ramach bożych pełnomocnictw, a cierpiący Hiob wyraźnie mówi, że tak „dobro jak i zło” czyli powodzenie i nieszczęście pochodzą z ręki Boga (2, 10).

Przez długie wieki naród izraelski wyznawał zasadę: kto postępuje dobrze, będzie szczęśliwy, a kto czyni źle, będzie nieszczęśliwy. Na utwierdzenie się w takim przekonaniu wpłynęła najpierw spontaniczna skłonność umysłu ludzkiego do patrzenia na Boga jako na istotę sprawiedliwą, a na wydarzenia z życia ludzkiego jako na realizację owej sprawiedliwości Boga. Następnie pierwszy ból został w Biblii wymierzony człowiekowi jako kara za jego grzech. Zaś poszczególne epizody z historii Izraela były w niezliczonych opracowaniach natchnionych przedstawiane jako ilustracja zasady retrybucji. Podobna zresztą była wiara Babilończyków i jest to jedyne rozwiązanie, jeżeli nie przyjmuje się retrybucji pozaziemskiej (a wierzy się w sprawiedliwego Boga).

Że taka opinia przetrwała bardzo długo, dowodzi epizod ewangeliczny, w którym Apostołowie, zobaczywszy ślepego od urodzenia, zakładają natychmiast jakąś winę u źródeł tego zła fizycznego. Ich wątpliwość dotyczy tylko kwestii, kto popełnił winę, sam ślepiec czy jego rodzice (J 9, 9).

To tradycyjne principium leży u podstaw dyskusji Księgi Hioba: trzech przyjaciół są jego zagorzałymi zwolennikami, zaś Hiob odrzuca je zdecydowanie, opierając się na swoim sumieniu, które mu nie wyrzuca żadnej świadomej winy.

Ta reakcja Hioba przeciw powszechnie uznawanej zasadzie nie jest jedyną w historii biblijnej, jest jednak najbardziej pasjonująca. Doświadczenia bowiem każdego dnia kazały podnosić głosy sprzeciwu. Kto posiadał trochę zmysłu krytycznego, ten widział nieraz, że

sprawiedliwy cierpi, a złoczyńcy dobrze się powodzi. Stąd rodził się niepokój i skandal w sercu niejednego pobożnego Izraelity. Pierwszym, który podniósł protest przeciw starej zasadzie, był prorok Jeremiasz (12, 1n). Dalej mamy te same protesty w niektórych psalmach (np. 49; 73), u proroka Malachiasza (2, 17; 3, 15) i gdzie indziej.

Przypuszczano, że autor Księgi Hioba postawił sobie jako cel zasadniczy obalić zakorzenione principium o odpłacie materialnej i stanąć po stronie Hioba przeciw trzem jego przyjaciółom. Ale to nie jest jego cel jedyny ani nawet pierwszorzędny. Obok bowiem tezy negatywnej, że nieszczęście niekoniecznie posiada u swych źródeł jakąś winę moralną, a więc nie zawsze jest karą, jest jeszcze teza pozytywna. Jest ona najwyraźniej widoczna w rozdziałach mów Elihu i samego Jahwe. Elihu nie tłumaczy Hiobowi przyczyny jego cierpienia, gdyż nikt nie jest w stanie tego wyjaśnić. Ale wskazuje on Hiobowi, jak powinien wykorzystać swe cierpienie, gdyż poprzez nie Bóg w jakiś szczególnie tajemniczy sposób objawił się w jego życiu (36, 15-16). To właśnie cierpienie przygotowało Hioba na teofanię Boga, który ukazał mu przez nie prawdę dotychczas nieznaną. Bóg jest nie tylko karzącym i wynagradzającym Sędzią, lecz jest przede wszystkim miłującą Opatrznością¹.

W nauce Księgi Hioba cierpienie jawi się jako środek oczyszczający i wychowujący. Jak widać w prologu, ma ono za cel doświadczyć sprawiedliwego, powstrzymać go od pychy i od grzechu, a tym samym uchronić go przed śmiercią, która jest karą za grzech. Bóg zawsze jest gotów przywrócić szczęście grzesznikowi, który się nawraca i ucieka do Jego miłosierdzia (33, 19-30; 34, 31-33; 36. 11. 15n).

Tak zostaje rozwiązany pasjonujący dylemat księgi: Kto jest niesprawiedliwy, Hiob czy Bóg? Żaden z obydwóch. Nie jest niesprawiedliwy Hiob, choć jako człowiek nie jest wolny od braków – mówi to jego sumienie. Nie jest tym bardziej niesprawiedliwy Jahwe – dowodzą tego porządek, harmonia i piękno rządzące wszechświatem pełnym jednak tajemnic. Zatem cierpienie sprawiedliwego jest jakąś wielką tajemnicą.

Autor Księgi Hioba mówi o katastrofie, która dotknęła pojedynczego człowieka. Formuły w rodzaju przyjaciół Hioba są wciąż stosowane w stosunku do tych, którym się gorzej powiodło niż im samym.

¹ Zob. E. ŚWIERCZEK, *Edukacyjny wymiar cierpienia na podstawie Księgi Joba i Listu do Hebrajczyków*, [w:] *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane o. prof. A. Janowskiemu OSB*, red. T. M. Dąbek, T. Jelonek, Kraków 1993, s. 289-293.

Księga Hioba, jak każde wielkie dzieło literackie, nie odpowiada na pytania, lecz każe czytelnikowi je stawiać¹.

POSTAWA CZŁOWIEKA DOTKNIĘTEGO CIERPIENIEM

Georg Fohrer uważa, że problem księgi nie leży w sferze teodycei i nie dotyczy niezawinionego cierpienia sprawiedliwego czy sprawiedliwości Boga zaprzeczanej przez ludzkie doświadczenie. To bowiem sprzeciwiałoby się konkretnemu i subiektywnemu myśleniu Izraelitów. Zdaniem autora chodzi tu o problem życiowy: jest to problem ludzkiej egzystencji w cierpieniu, pytanie o to jak właściwie należy się zachować w cierpieniu. Hiob zachowuje się tak jak uważa za słuszne, przyjaciele chcą go zgodnie ze swoim przekonaniem naprowadzić na coś lepszego, a Bóg przedstawia zdanie rozstrzygające o tym zachowaniu².

Według prologu Hiob był człowiekiem „sprawiedliwym, prawym, bogobożnym i unikającym zła” (1, 1). Nieskazitelność bohatera jest całkowita. Hiob ma tylko jedną wątpliwość: „Może moi synowie zgrzeszyli i złorzeczyli Bogu w swym sercu” (1, 5). Eufemistyczne *berak* (dosł. błogosławić) powraca jeszcze trzy razy (w 1, 11; 2, 5. 9). Poza naszą księgą słowo *berak* w znaczeniu wypowiedzi bluźniącej Bogu występuje jeszcze w Ps 10, 3b i 1 Krł 21, 10. 13. W Ps 10 zdanie brzmi: „Bo występny się chełpi swoim pożądaniem, bluźni drapieżca i pogardza Panem”. W historii Nabota występują fałszywi świadkowie, którzy zeznają, że Nabot bluźnił (*berak*) Bogu i królowi. Konsekwencją tego jest ukamienowanie (por. Kpł 24, 10-16; Wj 22, 27). Obawa Hioba o to, że jego dzieci mogły zgrzeszyć, była uzasadniona. Historia wyraźnie wspomina o ich regularnym ucztowaniu i kiedy w 1, 4 jest użyte neutralne powiedzenie „jedli i pili”, to w związku z pierwszą i czwartą katastrofą pojawia się słowo kluczowe „wino” (*jajin*). Gwałtowna śmierć zaskoczyła dzieci Hioba, gdy zasiadały przy winie, i podejrzenie o obrazę Boga było bardzo realne. Motyw ten podkreśla jeszcze bardziej skrupulatną pobożność Hioba, który chce ofiarąmi wybawić swe dzieci od grożącej im kary.

Gdy na Hioba spadły cztery nieszczęścia, on zachował się nienaganie i przyjmuje swój los jako zesłany od Boga: „Nagi wyszedłem

¹ J. L. McKENZIE, *The Old Testament without Illusions*, Chicago 1979, s. 152.

² G. FOHRER, E. SELLIN, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1969, s. 364n; G. FORHER, *Studien zum Buche Hiob (1956-1979)*, Berlin-New York 1983.

z łona matki i nagi tam powrócę. Pan dał, i Pan zabrał. Niech będzie imię Pańskie błogosławione!” (1, 21).

Druga próba dotknęła samej osoby Hioba: „Odszedł szatan sprzed oblicza Pańskiego i obsypał Hioba trądem złośliwym od palca stopy aż do wierzchu głowy” (2, 7). Nie jest to więc jaka bądź choroba, lecz trąd, który wykluczał Hioba ze społeczności, która czyniła go „nieczystym”. Sprawiedliwy i nad miarę przez Boga doświadczony musi się zgodzić z tym, że będzie izolowany od społeczności sprawiedliwych, i tak dokonuje się jego osamotnienie. Opuszczony przez Boga zostanie opuszczony przez ludzi. Ta izolacja doświadczonego zostaje niezmiernie wzmocniona przez odpychające zachowanie żony Hioba: „Jeszcze trwasz mocno przy swej prawości? Złorzecz Bogu i umieraj!” (2, 9)¹. Zwrócona do Hioba zachęta, by bluźnić Bogu (*berak*) jest niczym innym jak podżeganiem do samobójstwa². Albowiem za bluźnierstwo jest tylko jedna kara: kara śmierci (Wj 22, 27; Kpł 24, 10-16). Dla żony Hioba takie życie odrzuconego przez Boga i ludzi nie ma żadnej wartości. Tak pękła ostatnia międzyludzka solidarność i samotność Hioba stała się całkowita. Ale Hiob ze zdumieniem odpowiada na te słowa swej żony: „Mówisz jak kobieta szalona. Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?” (2, 10). Ta scena przypomina, gdy chodzi o powagę sytuacji i brzemienność w skutki, scenę z raju Rdz 2-3. Gdy Adam przez swoją uległość wobec pokusy Ewy utracił bliskość Boga, to Hiob ją zachował, chociaż jego „raj” to była tylko kupa gnoju (2, 8). Tak Hiob odpowiedział pośrednio na pytanie szatana o jego pobożność, czy jest ona „za darmo”, czy też interesowna. Hiob jest pobożny niezależnie od tego, co Pan Bóg mu daje, dobro czy zło.

Sytuacja i postawa Hioba zmieniają się w części poetyckiej i to już w monologu Hioba w rozdz. 3. Już tu obserwujemy radykalną antytezę między Hiobem z prologu, Hiobem pełnym poddania i czci względem Boga, a Hiobem głęboko zbuntowanym. Już to przejście pokazuje, że Hiob stanowi centrum teologicznego napięcia między prozatorskim obramowaniem i poetyckim dialogiem. I tutaj widzimy, że poeta skomponował dialog, w którym pierwsze słowo i ostatnie dał Hiobowi, aby

¹ Zob. V. SASSON, *The Literary and Theological Function of Job's Wife in the Book of Job*, Bib 79, 1998, s. 86-90.

² S. TERRIEN, *Job: Poet of Existence*, New York 1957, s. 42, nazwał to działanie żony Hioba „teologiczną metodą eutanazji”.

o Hiobie powiedzieć coś istotnie nowego¹. Analiza Hi 3 pokazuje, że jest to odrzucenie krok po kroku jego manifestu wiary wyrażonego 1, 21. Kiedy tam opowiada się całym swym jestestwem przy Stwórcy i przy życiu, to teraz przeklina swe narodziny, wysławia grób, atakuje stwórcze i opatrnościowe działanie Boga i egocentrycznie skupia się na sobie.

W tej sytuacji przychodzą do Hioba przyjaciele, aby go pocieszać (2, 11). Rozpoczynają od dodawania Hiobowi otuchy (4, 1nn), ale szybko przechodzą do osobistych obwiniań. Wyprowadzają nieszczęście Hioba z jego osobistych win i wzywają go, by się odwrócił od złego i radykalnie nawrócił do Boga. W wypowiedziach Hioba widać pewną ewolucję. Zaczyna od przeklęcia dnia swoich narodzin (3, 3nn; por. 6, 8; 10, 18nn), poprzez oskarżenia miotane przeciw Bogu, który uciska słabego (7, 12nn), uznaje winnym wolnego od winy (9, 20nn), aż po nadzieję, że w Bogu można znaleźć pomocnika. Z początku wołał do Boga „zaniechaj mnie, odstęp ode mnie” (7, 16; 10, 20). Kiedy indziej wzywa Boga do „rozprawy sądowej” (13, 3. 18nn; 23, 4nn), choć Hiob dobrze wiedział, że między nim a Bogiem nie ma sędziego, że nie ma żadnej innej instancji neutralnej (9, 32n). Hiob woła przeciw Bogu, który go prześladuje (16, 9nn. 21) i pozbawia prawa (27, 2), a jednocześnie do Boga, który jest jego orędownikiem i pomocnikiem w potrzebie:

„Teraz mój świadek jest w niebie,
Ten co mnie zna, jest wysoko.
Gdy gardzą mną przyjaciele,
zwracam się z płaczem do Boga,
by rozsądził spór człowieka z Bogiem” (16, 19-21).

Wbrew wszelkim okolicznościom, które pokazują Boga jako zagniewanego na Hioba, despotycznie i niesprawiedliwie go traktującego, Hiob wierzy niezłomnie, że ostatecznie ten Bóg się okaże jego „Odkupicielem” i że Hiob ostatecznie tego Boga będzie oglądał, czyli odnajdzie się w zjednoczeniu z Bogiem (19, 25n).

Gdy przyjaciele obwiniają Hioba, on uparcie obstaje przy swej niewinności (6, 24. 28nn; 9, 21; 10, 7; 16, 17; 23, 10nn). Co więcej, ślubuje on zachować uczciwość aż do końca życia (27, 2nn) i za pomocą obszernej przysięgi oczyszczającej wykazuje, że nie jest świadom żadnej winy ani w przeszłości ani w teraźniejszości (rozdz. 31). To wyznanie niewinności kończy się wezwaniem: „Niech mi odpowie

¹ R. D. MOORE, *The Integrity of Job*, CBQ 45 (1983) s. 21.

Wszchemocny!” (31, 35). Zanim dodano do księgi mowy Elihu (Hi 32-37), po tym apelu następowała odpowiedź Boga „z wichru” (38, 1). Bóg zamiast odpowiadać na zarzuty i czy pytania Hioba, sam zarzucił Hioba pytaniami w rodzaju: „Gdzie byłeś, gdy zakładałem ziemię?” (38, 4) albo: „Czy jesteś mocny jak Bóg?” (40, 9), które unaocniają Hiobowi jego miejsce przed Bogiem, jego ograniczoność i niezdolność pojęcia niezgłębionego działania wszechmogącego Boga. Słowa Boga są raczej pouczeniem Hioba niż jego usprawiedliwieniem. Skoro Hiob nie jest zdolny do zrozumienia tajemniczego działania Boga w stworzeniu, to rozsądniej będzie dla niego zdać się na Opatrzność i ukorzyć się w adoracji, niż dociekać motywów Bożych decyzji. Hiob przyjmuje to pouczenie jako znak zwrócenia się Boga ku niemu i pokornie poddaje się Wszchemocnemu: „Otom ja nędzny, cóż Ci odpowiem?” (40, 4). Nie ma już zastrzeżeń co do rządów Boga w świecie, nie podnosi oskarżeń ani nie dowodzi swej niewinności, lecz Bogu poddaje się bez zastrzeżeń:

„Dotąd Cię znałem ze słyszenia,
obecnie ujrzałem Cię wzrokiem,
stąd odwołuję, co powiedziałem,
kajam się w prochu i popiele” (42, 5-6).

Po tym „odwołaniu” obstający przy swoim i spierający się z Bogiem w dialogu Hiob staje się ponownie Hiobem oddanym Bogu, jak w prologu, Hiobem, który przyjmuje swój los w wierze. W swoim ostatnim słowie Hiob przyjmuje ponownie pokorną postawę „w prochu i popiele” (2, 8; 42, 6). W. H. Schmidt pyta na koniec swych wywodów: „Czy stał się on kimś innym, czy też pozostał ten sam, wzbogacony o nowe doświadczenie?”¹.

G. Fohrer tak podsumowuje naukę Księgi Hioba o postawie wobec cierpienia: „Słuszne zachowanie człowieka w cierpieniu to pokorne i pełne oddania milczenie w zjednoczeniu z Bogiem; opiera się ono na przekonaniu, że cierpienie pochodzi od Boga, którego działanie jest zagadkowe i nieprzeniknione, ale przecież mądre. Cierpiący trwa w świadomości wspólnoty z Bogiem, która każe wszystko inne widzieć jako drugorzędne”². H. Küng (s. 37) wyciąga stąd bardzo głębokie życiowe wnioski. Księga Hioba nas uczy, że nie możemy się uwa-

¹ H. W. SCHMIDT, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Augustana 1997, s. 283.

² G. FOHRER, *Einleitung in das AT*, s. 365.

zać za pozostających na boku obiektywnych cenzorów, którzy w poczuciu własnej nienaganności mogą się ważyć na wydawanie sądu o Bogu i świecie. Chodzi o to, byśmy nigdy ani przez chwilę nie ośmielili się żywić w stosunku do Boga nawet cienia nieufności, lecz żebyśmy w Nim pokładali niezachwianą, bezwarunkową i ostateczną ufność bez reszty. Chodzi o to, byśmy w każdym cierpieniu, bólu, udręce, słabości czy pokusie stawali przed Nim nie po to, by się unosić gniewem czy po to, by się z Nim prawować, lecz z całą prostotą mamy stanąć przed Nim z pustymi rękami, od Niego oczekując wszystkiego.

SPRAWIEDLIWY CIERPIĄCY POŚREDNIKIEM ZBAWIENIA

Indywidualna odpowiedzialność za popełnione czyny zostaje w Ez 14, 12-20 podkreślona przez wprowadzenie trzech postaci sprawiedliwych. Gdyby Jahwe na jakiś kraj zesłał nieszczęścia, a znajdowaliby się tam trzej sprawiedliwi Noe, Daniel i Hiob, to uratowaliby się z katastrofy tylko owi trzej sprawiedliwi i dzięki swej sprawiedliwości (ww. 14. 20). Ci trzej sprawiedliwi są wzorcowi. Wszyscy odznaczali się wyjątkową sprawiedliwością i wszyscy ratowali z katastrofy swoje potomstwo. Że sprawiedliwość Noego ocaliła od katastrofy jego potomstwo, nie trzeba specjalnie udowadniać (Rdz 6, 9; 7, 10). Z ugaryckiego eposu o Akacie znamy Daniela, który w bramie sprawiedliwie rozsądzał sprawy wdowy i sieroty¹. Choć zakończenie eposu się nie zachowało, to wiele przemawia za tym, że Akat odzyskał w końcu swego zabitego syna. Gdy chodzi o Hioba, to wprawdzie nie odzyskał on zabitych w katastrofie dzieci, ale otrzymał nowe dzieci w niczym nie ustępujące tamtym pierwszym. W ramach ostatecznej rehabilitacji Hiob otrzymał nie tylko podwójną miarę swego poprzedniego majątku, ale jeszcze w dwójnasób obdarzono go szacownym tytułem „Sługa Pański”. W prologu Hiob został tak nazwany dwa razy (1, 8; 2, 3), w epilogu cztery razy (42, 8). Sługami Boga nie okazali się samozwańczy obrońcy Bożej sprawiedliwości. „Sługą” jest tylko niewinnie cierpiący Hiob, który przez nic i nikogo nie pozwolił się odwieść od swej niewinności. Takie jest prawidłowe zachowanie w cierpieniu i ta-

¹ Zob. G. R. DRIVER, J. C. L. GIBSON, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1978², s. 103-122.

kie jest prawidłowe mówienie o Bogu i do Boga w sprawie cierpienia¹. Trudny czy nawet nierozwiązywalny problem niewinnego cierpienia nie może być rozwiązywany na drodze obciążania ofiary. Ostatnie słowo bowiem należy do Jahwe, a według Jego słowa słusność jest przy Hiobie, gdy przyjaciele Hioba zasługują na gniew Boży (42, 7).

Księga jednak nie poprzestaje na rozstrzygnięciu, kto ma rację w sprawie cierpienia Hioba, lecz dopowiada jeszcze coś w sprawie owych przyjaciół i związku ich losu z cierpiącą ofiarą. Otóż Hiob będzie się za nimi modlił i w ten sposób ocali ich od gniewu Bożego. Naddo i dla siebie sprowadzi odmianę losu: „Weźcie teraz siedem młodych cielców i siedem baranów i idźcie do sługi mego, Hioba, i złożcie ofiarę całopalną za siebie. Mój sługa, Hiob, będzie się za was modlił. Ze względu na niego nic złego wam nie zrobię, choć nie mówiliście prawdy o mnie, jak sługa mój, Hiob... I Pan przywrócił Hioba do dawnego stanu, gdyż modlił się za swych przyjaciół” (42, 8. 10).

Jak Abraham, Mojżesz i Samuel, tak teraz Hiob staje w szeregu wielkich orędowników Izraela (por. Rdz 18, 22-33; Wj 17, 11nn; 32, 11; 1 Sm 7, 8; 12, 16; Ps 99, 6; Jr 15, 1). Ci zaś, którzy niewinnie cierpiącego w imię Jahwe udęrczyli, muszą teraz złożyć ofiary przebłagalne; jednakże ratunek przed gniewem Bożym nadejdzie tylko dzięki wstawiennictwu „Sługi”.

Tak w temacie wstawiennictwa usprawiedliwionego cierpiącego zarysowuje się temat zastępczego cierpienia, który zostanie wspaniale rozwinięty w pieśniach o Słudze Pańskim Deuteroizjasza. Tłumaczenie Septuaginty i targumy (11Qtgjob) zbliżają Hioba do Sługi Deuteroizjasza jeszcze bardziej mówiąc o darowaniu grzechów ze względu na Hioba (Hi 42, 10). Profetyczne rysy Hioba zostają też podkreślone przez Syracyclesa, który w Pochwale ojców (Syr 49, 9 hebr.) wspomina Hioba po Ezechielu, a przed Dwunastu Prorokami. Babiloński Talmud (traktat *Baba Batra* 15b) zalicza Hioba do siedmiu proroków zesłanych na świat. Zgodnie z tym Majmonides określał Księgę Hioba jako prorocki poemat pouczający. Myśl tę rozwija żydowski teolog H. Cohen, pisząc: „Nie mieli racji przyjaciele, kiedy chcieli pocieszyć Hioba w jego cierpieniu wskazując na jego grzechy. Ci przyjaciele

¹ U. Berges, *Der Ijobrahmen (Ijob 1, 1 – 2, 10; 42, 7-17). Theologische Versuche angesichts unschuldigen Leidens*, BZ NF 39 (1995) s. 244.

powinni raczej uznać Hioba za proroka z powodu pouczenia ich o wartości cierpienia¹”.

Te prorockie rysy Hioba każą głębiej spojrzeć na analogie między Hiobem i Sługą Pańskim z Deuteroizajasza: obaj zostali przez Boga dotknięci cierpieniem i obaj byli uważani za godnych pogardy; obaj byli całkowicie niewinni i obaj ponieśli swój los przed Boga; obaj się wstawiają za grzesznikami i obaj zostają wybawieni od śmierci².

NADZIEJA NA ŻYCIE PRZYSZŁE

Sługę Bożego Hioba łączy ze Sługą Pańskim (*'ebed Jahwe*) Deuteroizajasza wiara w pokonanie śmierci i jakieś przyszłe życie u Boga. W czwartej Pieśni o Słudze Pańskim Jahwe zabiera ponownie głos, aby zapowiedzieć, jakie dobrodziejstwa sprowadzi wynagradzająca śmierć Sługi. On to „po udrękach swej duszy ujrzy światło wielkie i nim się nasyci”. Skoro więc Sługa został złożony w ciemnym grobie i nagle ogląda wielką światłość, oznacza to przełamanie śmierci i powrót do życia, czyli zmartwychwstanie. Ta obfitość światła oznacza nie tylko powrót do poprzedniego życia, ale i uwielbienie. Światło w korpusie izajańskim jest symbolem, jest synonimem zbawienia (Iz 9, 1; por. Dn 12, 3)³.

Myśl Hioba i jego przyjaciół ustawicznie dotyka problemu śmierci. Wszyscy uczestnicy uczonego dialogu nie wątpią w istnienie człowieka po śmierci, w jego egzystencję w szeolu (Hi 3, 13-19). Taka była wiara Hebrajczyków, w jakiejś mierze wspólna zresztą z ludami starożytnego Wschodu. Ale Hiob wierzy jeszcze w coś więcej.

W jakimś kulminacyjnym punkcie swego wywodu odwołuje się do Boga jako swego Goela:

„Któż zdoła utrwalić me słowa,
potrafi je w księdze umieścić?
Żelaznym rylcem i ołowiem
na skale je wyryć na wieki?
Lecz ja wiem, Wybawca mój żyje,

¹ H. COHEN, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919, s. 267. Za BERGES, art. cyt., s. 245.

² Zob. S. TERRIEN, *Quelques remaques sur les affinités de Job avec le Déutero-Esaie*, VTSup 15 (1966), s. 295-310.

³ Zob. R. E. CLEMENTS, *A Light to the Nations: A Central Theme of the Book of Isaiah*, [w:] *Forming Prophetic Literature*, ed. J. W. Watts, Sheffield 1996, s. 57-69.

na ziemi wystąpi jako ostatni.
Potem me szczerą skórą odzieje
i w ciele mym Boga zobacze,
moje oczy ujrzą, nie kto inny;
moje nerki już mdleją z tęsknoty” (Hi 19, 23-27).

Hiob pragnie, aby jego uroczyste stwierdzenia nie pozostały tylko dźwiękiem, lecz by zostały utrwalone na piśmie. Co więcej, on chce, by słowa te zostały wyryte na skale, a wyżłobione litery zostały wypełnione ołowiem, by się bardziej rzucały w oczy i były nie do zmazania¹. A zatem sentencja do wypisania na skale musi zawierać jakąś rzecz niezwykłą. Inaczej nie zasługiwałaby na tak uroczyste i trwałe zapisanie!

Sens tej uroczystej wypowiedzi nie jest oczywisty. Bardzo liczni egzegeci współcześni, zrywając z tradycją egzegetyczną, uważają, że Hiob wypowiada tutaj tylko swoją pewność, iż Jahwe osobiście wystąpi w roli obrońcy, by orzec sprawiedliwość Hioba przed jego śmiercią². Niektórzy uczeni sądzą, że Hiob oczekuje na swoje uzdrowienie³, a nie na orzeczenie niewinności, jak chce większość. W ten sposób Bóg sam zamknie uciążliwą debatę Hioba z jego przyjaciółmi. W ten sposób Hiob, człowiek o przeżartej skórze i z oczyma wypalonymi od łoż, siedzący jak trędowaty na kupie gnoju, będzie świadkiem swojej rehabilitacji. Na myśl o tym jego dusza napełnia się już radością.

Jednak inni egzegeci, przyłączając się do św. Hieronima i Augustyna, widzą tu nadzieję Hioba na zmartwychwstanie cielesne. Taka zdaje się być wymowa tłumaczenia Wulgaty: „Wiem bowiem, Odkupiciel mój żyje, a w dzień ostateczny powstanę z ziemi i znów obleczon będę w skórę moją, i w ciele moim oglądać będę Boga mego”.

W pierwszej części uroczystej wypowiedzi Hiob wskazuje na fundament wiary w jego niezniszczalną więź z Bogiem. Bóg jest JEGO *go'el*⁴. Termin ten określał kogoś, kto z przywileju, ale i z obowiązku ma przywrócić swojemu klientowi (z reguły krewnemu) jego własność, która mu została niesprawiedliwie zabrana. Termin *go'el* był odnoszony

¹ Taki zwyczaj wykonywania ważnych inskrypcji potwierdza starożytny napis na skale Dariusza z Behistan. Zob. *The Ancient Near East in Pictures Relatnig to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton 1969², foto 462.

² J. SYNOWIEC, *Mędrcy Izraela*, Kraków 1990, s. 135.

³ Cz. JAKUBIEC, *Księga Hioba*, Poznań-Warszawa 1974, s. 150.

⁴ Zob. J. WOŹNIAK, *Znaczenie teologiczne wyrażenia „Obrońca mój żyje” w Hi 19, 25, RBL 37 (1984), s. 46-56.*

często do Boga, zbawcy swego ludu i mściciela uciśnionych. W judaizmie rabinicznym termin związane z Mesjaszem i stąd wzięło się prawdopodobnie tłumaczenie Hieronima „Redemptor meus”. Hiob „uznaje” (słowo *jada*’) najpierw Boga za swego mściciela (wybawiciela). On jednak wierzy dalej, że Bóg jest nie tylko jakimś cieniem czy ideą, lecz Istotą żyjącą, a więc Kimś będącym w stanie wykonać swoje prawobowiązek. Hiob wyraża swoją absolutną i radosną pewność co do ostatecznego wynagrodzenia jego cnoty.

C. Larcher w *Biblii Jerozolimskiej* tak objaśnia wypowiedź: Hiob oczerniony i potępiony oczekuje Obroncy, którym jest sam Bóg. Hiob jest przekonany, że jego szczęście jest skończone i śmierć jest blisko, ale Bóg wkroczy w jego sprawę po jego śmierci. I Hiob ufa, że będzie tego świadkiem, że „ujrzy” swego mściciela-wybawcę. A więc w porywie wiary oczekuje od Boga, że będzie mógł wyjść z szeolu i zakosztować powrotu do życia cielesnego na czas pomsty¹.

M. Dahood² czytając masoreckie *mibb^earî* (tzn. z mego ciała, moim ciałem) jako *m^ebuarî* (tzn. odziany ciałem, ptc. Pual), interpretuje je w świetle Ps 73, 26 (moje ciało i moje serce), gdzie psalmista wyraża nadzieję, że Bóg uformuje mu nowe serce i nowe ciało po śmierci. Podobnie rozumie tekst Salvatore Garofalo³ sądząc, że zmartwychwstanie ciała nie wydaje się obce dla wzniosłej nadziei Hioba.

Po przytoczeniu tych zapatrywań i zwłaszcza argumentów, dochodzimy do wniosku, że nie ma powodu porzucać owej głębokiej myśli o zmartwychwstaniu. Tekst jest, jak cała księga, bardzo poetycki i może być rozumiany na wielu poziomach. Jest on otwarty na dalsze uściślenia i w tym może tkwić jego genialność. To krótkie wyjście wiary Hioba poza nieprzekraczalne granice ludzkiej śmiertelnej kondycji stanowi prelude do wyraźnego objawienia zmartwychwstania ciała w Dn 12; 2 Mch 7, 9n.⁴ M. Pope uważa, że w słowach Hioba można widzieć antycypację słynnej mowy Pawła w 1 Kor 15.

¹ *La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, éd. entièrement revue*, Paris 1973, s. 676, nota a.

² M. DAHOOD, *Psalms*, Garden City-New York 1982¹¹, vol. 2, s. 196. M. POPE (*Job*, s. 147) uważa tę interpretację za bardzo interesującą.

³ *La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali e commentata*, a cura di S. Garofalo, Marietti 9 ed. 1977, s. 897.

⁴ *Bible de Jérusalem*, Paris 1973, s. 676; por. J. HOMERSKI, *Pierwsza i druga księga Machabejska* (Biblia Lubelska), Lublin 2001, s. 159-162.

Trudno sobie wyobrazić, by Hiob i tym razem zamierzał powtórzyć to samo, co już na innych miejscach powiedział on i jego rozmówcy o śmierci i szeolu. Niezwykle uroczysty wstęp do tej wypowiedzi wskazuje niedwuznacznie, że teraz Hiob chce powiedzieć coś nowego, coś niezwykłego, chce dokonać decydującego zwrotu, chce wyrazić jakiś przeblysłk jego religijnej intuicji¹. Skoro **Jego Wybawca żyje**, to czy Hiob, który całą swoją istotą opowiada się przy Bogu, nie powinien ostatecznie znaleźć **tego życia, i to życia wiecznego**, w objęciach Boga?

*

Księga Hioba ma swoje poczesne miejsce w historii objawienia. Czytana w łączności z Księgą Przysłów (w kanonie hebrajskim te księgi występują obok siebie), która prezentuje dorobek obserwacji życiowej mędrca, Księga Hioba uderza swoją pasją w podejmowaniu trudnego problemu i niezadowolaniu się łatwymi rozważaniami. Autor odważa się nawet generalnie zakwestionować powszechnie przyjmowane tezy, że pobożność czy sprawiedliwość gwarantują pomyślność, a życie grzeszne sprowadza na człowieka nieszczęścia. Odrzucając proste rozwiązanie, że każde cierpienie jest karą za grzechy, mędrzec odkrywa powoli i z trudem pewne pozytywne walory takiego niezawinionego cierpienia.

Teraz można jeszcze raz spojrzeć na zasadnicze napięcie teologiczne między obramowaniem i korpusem księgi. „Tradycyjne opowiadanie prozą przedstawiało jakiś idealny paradygmat, wzór niewinnie cierpiącego. Ale był to wzorzec wystylizowany, odległy od codziennej rzeczywistości. Poeta zechciał pokazać nowy model, taki, z którym ludzie mogą się identyfikować, taki, który zdoła wyrazić łzy, gniew, nadzieję i frustrację życiowym doświadczeniem. Jeśli wzorzec poety jest mniej wierny Bogu, to jest bardziej wierny ludzkiemu doświadczeniu. Egzystencjalna uczciwość spotyka się z naganą bóstwa, ale cieszy się sympatią poety – i nawet Bóg uznaje za stosowne złożyć wizytę takiej uczciwości”². To kanoniczne połączenie dwóch Hiobów rozbłyska nowym światłem. Powszechne doświadczenie cierpienia, często cierpienia nie zasłużonego, zostaje zanurzone w jakiejś teologicznej nadziei, że Bóg je doceni i nagrodi.

¹ G. BERNINI, *Giobbe e il suo messaggio*, Roma 1972, s. 51.

² MOORE, dz. cyt., s. 31.

Pełne światło rzuci na te sprawy Nowy Testament, który wezwie chrześcijanina, by swoje cierpienia łączyć z krzyżem Jezusa Chrystusa, gdyż na tej drodze najpewniej dojdzie do zmartwychwstania i chwały. Najlepiej ilustrują to dwa teksty św. Pawła: „Sądzę bowiem, że cierpień terażniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić” (Rz 8, 18) i: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra Jego ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24).

Kraków-Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

ks. Zdzisław Małecki

SOTERIOLOGICZNE ROZUMIENIE DZIEŁA STWORZENIA W KSIĘDZE DEUTEROIZAJASZA

1. Dzieło stworzenia przez Boga całego kosmosu na czele z człowiekiem stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, stanowi jeden z centralnych tematów Starego Testamentu. Wiara w dzieło stworzenia Jahwe w Starym Testamencie, występuje w ścisłym związku z wiarą w zbawienie. Można więc mówić o „soteriologicznym rozumieniu” dzieła stworzenia¹. Przekonanie takie opiera się na studium tekstów mówiących o stworzeniu i Jahwe jako Stworzycielu². Widać to szczególnie w tekstach hymnicznych³. G. von Rad⁴ zestawił teksty psalmów i ukazał strukturę ich wypowiedzi o wierze. Teksty te łączą wypowiedzi o wierze z wypowiedziami o stworzeniu. Również w Księdze Deuteroizajasza te dwa tematy są ze sobą związane. G. von Rad wskazuje na podobieństwo tematów w Psalmach i w Księdze Deuteroizajasza. U Deuteroizajasza wypowiedzi o stworzeniu jest bardzo dużo i jest to jedyne miejsce w Starym Testamencie, gdzie poza opisem stworzenia

¹ O. KAISER, *Einleitung in das AT*, Gütersloh 1978, 48.

² M. BIC, *Vom Geheimnis und Wunder der Schöpfung – Eine Auslegung von I Mose 1-3*, Neukirchen 1959, 31.

³ A. POHL, *Der Schöpfungshymus der Bibel*, „Stimmen der Zeit” 1963 (1958-1959), s. 252-266.

⁴ G. VON RAD, *Das theologische-Problem des alttestamentlichen Glaubens*, BZAW 66 (1936), s. 138-147.