

Julian Warzecha

W poszukiwaniu klucza do księgi Hioba

Studia Theologica Varsaviensia 23/2, 129-142

1985

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JULIAN WARZECHA

W POSZUKIWANIU KLUCZA DO KSIĘGI HIABA

Treść: Wstęp, I. Problem jednolitości Księgi Hioba; II. Nowe próby ujęcia orędzia Księgi Hioba.

WSTĘP

Księga Hioba wciąż przykuwa uwagę badaczy. Spośród ksiąg mądrościowych, w ostatnich latach jej właśnie — obok Psalmów — poświęca się najwięcej publikacji¹.

Uczonych nie zraża niezwykle trudny język tego utworu (tekst w wielu miejscach skażony, liczne hapax legomena) — a może właśnie intryguje swymi zagadkami. Wielu podejmuje więc problemy tekstowe w oparciu o zdobycze filologii porównawczej.

Bardziej jeszcze niż skomplikowny tekst, przyciąga bibliistów kompozycja i orędzie Księgi Hioba. Uważa się bowiem, że ten niezwykle utwór nie odsłonił dotąd wszystkich swych tajemnic.

Problem jednolitości tego utworu należy nadal do najtrudniejszych. Chodzi mianowicie o to, że między niektórymi częściami widoczne są duże napięcia i brak ciągłości. Najbardziej zauważa się je między prologiem (r. 1—2) a dysputą (r. 3—27) oraz między dysputą a epilogiem (42, 7—17). W pierwszym przypadku chodzi o to, że Hiob w prologu przyjmuje utratę mienia i zdrowia ze spokojem i poddaniem się Bogu, natomiast rozdz. 3 jest buntem przeciw Bogu; w toku dalszej dysputy Hiob nigdzie nie dochodzi do takiej postawy, jak w prologu. Jest więc wyraźny rozłam między jednym a drugim. Inny moment niespójności czy nawet sprzeczności zachodzi między dysputą (gdzie Hiob jest buntownikiem, nie godzi się ze swoim cierpieniem) a odpowiedziami Hioba po

¹ Wystarczy zobaczyć kilka ostatnich roczników *Elenchus Bibliographicus Biblicus*.

mowach Boga, w których zdaje się odwoływać swoje gwałtowne wypowiedzi z dysputy; z drugiej zaś strony w epilogu Bóg chwali go, że mówił o Nim prawdę, a gani przyjaciół (42, 7n). Jak to wszystko pogodzić?

W swoim znakomitym skądinąd komentarzu ks. Cz. Jakubiec trochę ominął te trudne zagadnienia stwierdzając: „Jednolitość literacka (tzw. integritas) księgi ma swą podstawę w tym, że kolejne jej części są poszerzeniem i uzupełnieniem zamierzonego pierwotnie dzieła, które się zapewne składało tylko z prologu i z dysputy Hioba z przyjaciółmi”².

Nowsze badania podejmujące problemy jedności Księgi Hioba zdają się wskazywać pewne drogi ich rozwiązania. Warto więc im się przyjrzeć, zwłaszcza że od ich rozwiązania zależy interpretacja utworu (1). Godne uwagi są też nowe próby znalezienia klucza do tej księgi, do uchwycenia jej bogatego orędzia (2). Zrozumiałe, że uwzględnione tu zostaną tylko niektóre, bardziej interesujące ujęcia.

I. PROBLEM JEDNOLITOŚCI KSIĘGI HIOBA

Relacja prozy do części poetyckiej w Księdze Hioba jest swoistym „krzyżem” egzegetów. Są tu widoczne dwa odmienne światy literackie i teologiczne. Przeważa pogląd, że opowiadanie napisane prozą, odpowiadające mniej więcej dzisiejszemu prologowi (r. 1—2) i epilogowi (42, 7—17)³ zostało z czasem poszerzone o znacznie obszerniejszą część poetycką (dysputa i inne, późniejsze uzupełnienia). W jaki sposób dokonano ich połączenia? Czy nastąpiło jakieś dopasowanie, czy tylko nałożono te warstwy na siebie?

Egzegeci dają różne odpowiedzi, ale przeważa raczej opinia o dysjunkcji. Przy czym napięcie między prozą i poezją

² Cz. Jakubiec, *Księga Hioba (Pismo Święte Starego Testamentu, t. VII—1)*, Poznań 1973, 40n. W komentarzu (s. 242n) autor próbuje wprowadzić rozwiązanie tę drugą trudność, ale podana hipoteza jest mało przekonująca.

³ Współcześnie uważa się, że do pierwotnego opowiadania nie należały dwie wzmianki o szatanie (1, 6—12 i 2, 1—7a), przypisujące jemu a nie Bogu odpowiedzialność za próbę Hioba (por. 2 Sm 24, 1 i 1 Krn 21, 1 — inna interpretacja spisu dokonanej przez Dawida). Późniejszym uzupełnieniem były też fragment o żonie Hioba (2, 9—10) a także wzmianka o trzech przyjaciółach (2, 11—13), przygotowująca dysputę (r. 3—27). W epilogu zaś paralelnym uzupełnieniem byłyby urywek 42, 7—9 mówiący o gniewie Boga na tych przyjaciół, jeśli przyjmuje się, że nie występowali oni w pierwotnym opowiadaniu. Bardziej wyczerpująco na ten temat zob. G. Ravasi, *Giobbe*, Roma 1979, 282n.

nie tyle dotyczy przedstawienia Boga czy trzech przyjaciół Hioba, ile raczej postaci Hioba. To w jego postawie następuje gwałtowny przełom: spokojny, pogodzony z losem Hiob prologu, staje się nagle zbuntowany (r. 3) i odważa się złorzeczyć: „Niech przypadnie dzień mego urodzenia i noc, gdy powiedziano: „Poczęty mężczyzna” (3, 3). Stwierdzenie to jest bardzo ostre, choć nie oznacza przeklinania samego Boga. Trzeba zauważyć, że o przeklinaniu jest też mowa w prologu (1, 11; 2, 5. 9), i choć Hiob zdecydowanie taką możliwość odrzuca (2, 10), to sama wzmianka o przeklinaniu służy niektórym egzegetom za punkt oparcia do twierdzenia, że międkim prologiem a r. 3 nie ma zasadniczego rozdarcia⁴.

Nie można jednak zaprzeczyć, że mimo ciągłości tematyki, postawa Hioba w tych dwu przedstawieniach (prologu i r. 3) jest niespójna i sprzeczna. Ostatni redaktor prawdopodobnie świadomie pozostawił to napięcie.

Wychodząc z takich przesłanek R. D. Moore⁵ przedstawia ciekawą próbę wyjaśnienia tego rozdziału w zachowaniu Hioba. Główną uwagę skupia on na Hi 3, porównując ten rozdział — gdy chodzi o postawę Hioba — z prologiem. Tu bowiem widać najbardziej ten przełom; tu też można najłatwiej odkryć zamiar autora części poetyckiej. R. D. Moore zauważa we wstępnej skardze Hioba (r. 3) strukturę tematyczną: na początku jest złorzeczenie dniowi urodzenia i nocy poczęcia (w. 1—10), potem następuje pochwała grobu (w. 11—19). Ostatnia sekcja dzieli się na dwie części: pośrednie złorzeczenie dawcy życia (w. 20—23) i lament nad obecną sytuacją (w. 24—26). Ten bieg myśli jest uderzająco paralelny z oświadczeniem Hioba narracji (1, 21). Warto zestawić obok siebie te podobieństwa:

Hi 1, 21	Hi 3
1, 21a	3, 1—10
Pełna czci akceptacja łona:	Złorzeczenie łonu:
„Nagi wyszedłem z łona matki”	„Bo nie zamknęła mi drzwi życia” (3, 10a)
1, 21b	3, 11—19
Pełna czci akceptacja grobu:	Hiob żałuje, że nie jest w grobie:
„i nagi tam wrócę”	„Teraz bym spał, wypoczywał” (3, 13a)

⁴ Por. S. Terrien, *Job*, Neuchâtel 1963, 899.

⁵ R. D. Moore, *The Integrity of Job*, CBQ 45 (1983), nr 1, 17—31.

1,21c	3,20—23
Pełna czci akceptacja Boga: „Dał Pan i zabrał Pan”	Pośrednie kwestionowanie Boga „Po co się daje życie strapionym?” (3, 20)
1,21d	3,24—26
Teocentryczna pochwała: „Niech będzie imię Pańskie błogosławione”	Egocentryczny lament: „Bałem się, a jednak to przyszło” (3, 25b)

Łatwo zauważyć podobieństwo tematów, które jednak kontrastują ze sobą: poeta (Hi 3) zaprzecza spokojnej wypowiedzi Hioba z prologu (1, 21). R. D. Moore podkreśla następnie, że motywy zasygnalizowane w Hi 3, stojące jakby w paralelizmie antytetycznym do Hi 1, 21, są rozwijane w dalszej części poetyckiej. Jako przykład niech posłuży fakt, iż egocentrycznemu sformułowaniu z Hi 3, 25a („bo spotkało mnie, czegom się lękał”) przeciwstawione są mowy Boga, w których autor chce pouczyć, że to nie Hiob lecz Bóg jest centrum świata.

Moore twierdzi — i chyba słusznie — że redaktor Księgi Hioba dokonał celowo tego przełomu w postawie głównego bohatera. Chciał przez to podkreślić napięcie, jakie istnieje między ideałem (Hiob prologu) a twardą rzeczywistością (Hiob dialogów). Nie jest to jednak rozłam absolutny: istnieje ciągłość na płaszczyźnie uczciwości Hioba, który poszukuje właściwego wyjścia z sytuacji, szuka prawdy o życiu i zrozumienia. Należy wziąć pod uwagę jeszcze fakt — konkluduje Moore — że te dwie, pozornie wykluczające się postawy Hioba (z prologu i dysputy) stoją obok siebie i wzajemnie na siebie oddziałują.

Wcale nie mniejsze kłopoty nastęrcza przejście od części poetyckiej do epilogu. Chodzi o odpowiedzi Hioba na mowy Boga (40, 4n i 42, 1—6). Najwięcej trudności sprawia ten fragment: „Stąd odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu i popiele” (42, 6). Co Hiob odwołuje? Czyżby się autor dialogów przestraszył tego, co włożył w usta Hioba, i dlatego każe mu to odwołać?⁶ Trudność wzrasta wtedy, gdy się

⁶ Cz. Jakubiec (dz. cyt., 241 n) zauważa tę trudność i zamiast „odwołuję” tłumaczy: „Dlatego rozplywam się w żalu”. Jest to pewne złagodzenie samooskarżenia Hioba i zarazem zmniejszenie napięcia z późniejszą wypowiedzią Boga, chwalałą Hioba (42, 7 n).

zważy, że zaraz potem Bóg dwukrotnie gani przyjaciół Hioba za to, „że nie mówiliście o Mnie prawdy, jak sługa mój Hiob” (42, 7n). Biblia Tysiąclecia daje w przypisie takie wyjaśnienie tego fragmentu: „Hiob miał rację twierdząc, że cierpienie nie jest tylko karą Bożą za popełnione grzechy”. Jawi się pytanie, dlaczego tylko w tym miał rację? A czy nie ma racji w tym, gdy w sposób tak przejmująco prawdziwy przedstawia bardzo trudną sytuację człowieka dotkniętego cierpieniem, zwłaszcza gdy łączy się z nim poczucie oddalenia, nieobecności Boga? Dlaczego miałby taką prawdę odwoływać?

Napięcie między samooskarżeniem Hioba z zakończenia części poetyckiej i pochwałą z epilogu można po części wytłumaczyć tym, że są to dwie różne czasowo warstwy utworu. Może końcowy autor nie chciał zbyt ingerować w brzmienie starszego opowiadania? Być może, ale te teksty stoją obok siebie, stanowiąc teraz organiczną całość. Trzeba więc szukać wyjaśnienia w obecnym stanie utworu. Nie dziw więc, że egzegeci szukają jakiegoś rozwiązania tej trudności.

Ostatnio interesującą hipotezę wysunął D. Patrick⁷. Tłumaczy on Hi 42, 6 nieco inaczej, niż zwykle się to czynić dotychczas: „Dlatego odrzucam i żałuję prochu i popiołu”. Autor uzasadnia takie tłumaczenie w sposób dość przekonujący. Analizując teksty, w których Hiob zwraca się do Boga lub mówi o Nim, autor zauważa, że w miarę rozwoju dialogu, Hiob stopniowo traci niemal zdolność modlenia się. Przy końcu dialogów już tych zwrotów do Boga prawie nie ma, a pozostają tylko wypowiedzi o Bogu, wyrażające resztki nadziei Hioba. Czeką one na odpowiedź Boga. W tym kontekście powstaje pytanie, jak rozumieć mowy Boga. Czy mają one za cel skarcie Hioba, czy też przemienić go, wspomóc jego modlitwę? D. Patrick opowiada się za tą drugą możliwością. Jednym z argumentów, że w Hi 42, 6 nie chodzi o odwoływanie tego, co Hiob powiedział wcześniej, jest łatwo wyczuwalna sympatia autora księgi do Hioba i jego postawy. Stwierdzenie z Hi 42, 6 stałoby z tym ogólnym wydziwkiem księgi w sprzeczności. Pozostaje jeszcze argument filologiczny. Otóż pierwszy czasownik tego wiersza nie ma dopełnienia; nie wia-

⁷ D. Patrick, *Job's Adress of God*, ZAW 91 (1979), nr 2, 268—282. Wcześniejsze dyskusje na ten temat zob. tenże, *The Translation of Job 42, 6*, VT 26 (1976) 369—371; P.A.H. De Boer, *Haalt Job bakzeil? (Job 42, 6)*, NedTTs 31 (1977) 181—194; A. de Wilde, *Jobs slotwoord*, NedTTs 32 (1978) 265—269.

domo więc, co Hiob „odrzuca”⁸. Natomiast drugi czasownik w^enihantī (nifal) występujący z przyimkiem ’al znaczy zwykle „zmienić pogląd, odwrócić decyzję”⁹. W tym przypadku „żałuję prochu i popiołu” oznaczałoby, że Hiob zaprzestaje lamentu. Nie odwołuje tego, co powiedział, lecz po odpowiedzi Jahwe uznaje cuda dzieł i dróg Bożych, i zamiast lamentować nad sobą — chwali Boga.

Interpretacja D. Patricka wydaje się dość uzasadniona i spójna. Nie tylko rozwiązuje to napięcie między poematem (zwłaszcza odpowiedziami Hioba po mowach Boga) a epilogiem, ale i zdaje się wnosić ze sobą nową szansę lepszego rozumienia całej księgi. „Rozkwit i załamanie się modlitwy, jej zastąpienie przez życzenia i wyrażenia ufności oraz jej ożywienie w odpowiedzi na mowy Boga stanowi ważny aspekt rozumienia księgi. Opowiada ona historię człowieka, który spotkał Boga bezpośrednio, który stracił zdolność mówienia do Niego, i który wreszcie otrzymał odpowiedź i stał się znów zdolny mówić do swego Boga”¹⁰.

II. NOWE PRÓBY UJĘCIA ORĘDZIA KSIĘGI HIOBA

Hipoteza D. Patricka, zwłaszcza jej konsekwencje dla lepszego zrozumienia całej księgi stanowią dobre przejście do drugiej części tych rozważań. W ostatnich latach usiłuje się w różny sposób ująć orędzie Księgi Hioba. Tutaj zostaną uwzględnione tylko próby najbardziej oryginalne i interesujące. Zanim zasygnalizujemy te nowe ujęcia, warto pokrótce przyrzeć się utartym, tradycyjnym drogom dojścia do sensu czy głównego tematu Księgi Hioba¹¹.

Od dawna uważano, że w utworze tym chodzi o tajemnicę cierpienia, i to cierpienia człowieka niewinnego¹². Z biegiem czasu zaczęły się różnicować poglądy na ten temat. Zaczęto pytać, czy problem cierpienia rozpatrywany jest tu od strony człowieka, czy też od strony Boga. Jedni widzą w księ-

⁸ Podobna sytuacja — bez dopełnienia — tego słowa zachodzi w kilku innych tekstach: Hi 7, 16; 34, 33; 36,5; Ez 21, 17.

⁹ Por. Wj 32, 12, 14; Jr 18, 3, 10; Am 7, 3,6; Jl 2, 13; Jon 3, 19; 4, 2.

¹⁰ D. Patrick, *art. cyt.*, 281.

¹¹ W omówieniu dotychczasowych ujęć opieram się na W. Vogels, *Job a parlé correctement. Une approche structurale du livre de Job*, NRT 102 (1980) 835—852, szczeg. 835—837.

¹² Por. M. Tsevat, *The Meaning of the Book of Job*, HUCA 37 (1956) 73—106.

dze cel praktyczny, moralny: jak zachować się w cierpieniu¹³ lub jak zachować w nim wiarę¹⁴. Utwór zajmowałby się więc moralnym i religijnym zachowaniem człowieka, który cierpi. Inni uważają, że chodzi tu o spojrzenie na cierpienie od strony Boga: cierpienie człowieka niewinnego podnosi kwestię sprawiedliwości Bożej¹⁵. Dokonuje się w tym dziele obalenia zasady odpłaty. Księga usiłowałaby bronić sposobu postępowania Boga, a więc wnosi sprawę teodycei¹⁶. Takie są najbardziej rozpowszechnione sposoby ujęcia głównego tematu Księgi Hioba. Ale oprócz nich wysuwa się też inne możliwe tematy: modlitwa¹⁷, relacje ludzkie¹⁸, przyjaźń¹⁹ i inne. O modlitwie, jako możliwym kluczu odczytywania księgi była już mowa²⁰. Sprawa zaś relacji ludzkich i przyjaźni — aczkolwiek obecna w utworze — nie wydaje się podstawowa, dlatego te dwie propozycje pomijamy w tej relacji. Inne, nowe teorie zdają się ujmować rzecz bardziej zasadniczo, dlatego im właśnie poświęcimy tu nieco uwagi.

Na uwagę zasługuje ujęcie B. Langa²¹. Uważa on Księgę Hioba za jedno z najbardziej szczyrych pism. Odnosi nas ono do Boga, który ostatecznie może dać odmianę. Hiob oskarża Boga o chaos w świecie. Doświadcza go przede wszystkim na sobie samym, ale widzi go znacznie szerzej. Dialog z przyjaciółmi nie przynosi żadnej pomocy. Dlatego występuje Jahwe. B. Lang zwraca uwagę, że o sposobie przeżycia Boga przez Hioba powiedziane jest tylko bardzo skromnie: „I z wichru Pan odpowiedział Hiobowi tymi słowami” (38, 1), co rozumie ten autor tak: „W obolałych uszach chorego zmienia się huk grzmotu i burzy w Boży głos. Poucza on chorego o tym, że wbrew wszelkim pozorom jest porządek wśród chaosu świa-

¹³ Por. G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (KAT, 16), Gütersloh 1963, 548—550; A. Gonzalez, *Job, l'homme souffrant*, Conc nr 119 (1976) 51—56.

¹⁴ Por. S. Terrien, *dz. cyt.*, 35—49.

¹⁵ Por. P. Humbert, *Le modernisme de Job*, VTS 3(1960) 150—161.

¹⁶ Por. N. H. Snaith, *The Book of Job. Its Origin and Purpose*, London 1968, VII.

¹⁷ Por. D. Patrick, *art. cyt.*, 281.

¹⁸ Por. P. J. Callachor, *A View of the Book of Job*, BToday, 68(1973) 1329—1331.

¹⁹ Por. N. Habel, „Only the Jackal is my Friend”. *On Friends and Redeemers in Job*, Interpr 31(1977) 227—236.

²⁰ Zob. wyżej, 131 n.

²¹ B. Lang, *Ein Kranker sieht seinen Gott*, w: B. Lang (red.), *Wie wird man Prophet in Israel?*, Düsseldorf 1980, 137—148.

ta”²². Mowy Boga, wykorzystujące motywy mityczne²³, chcą być odpowiedzią Boga na ten zarzut dotyczący chaosu w świecie. Mimo tego chaosu, jest porządek, choć „zło ma własny ciężar, ma niejako prawo obecności i jest nie tylko środkiem karcenia w pedagogii Bożej”²⁴. Bóg jednak nad nim panuje.

Ta głęboka ale zbyt obiektywna i sucha nauka mów Boga nie mogła — zdaniem Langa — uzdrowić zboląłego Hioba. Powód jego przemiany, o której czytamy w odpowiedzi na drugą mowę Boga (42, 1—6), widzi on gdzie indziej. Dostrzeżę go mianowicie w krótkim wyznaniu Hioba: „Obecnie ujrzałem Cię wzrokiem” (42, 5b). Do tego zdania, według Langa, zmierza cała księga. Jest to osobiste doświadczenie Boga, niewyraźne, nieprzetłumaczalne dla kogoś trzeciego. „Widzieć”, to dla człowieka Biblii najbardziej intensywny sposób spotkania z Bogiem. „Do Ciebie wznoszę me oczy, który mieszkasz w niebie” — modli się Psalmista (123, 1). A na innym miejscu: „Boże, Ty Boże mój, Ciebie szukam: Ciebie pragnie moja dusza, za Tobą tęskni moje ciało, jak ziemia zeschnęła, spragniona, bez wody. W świątyni tak się wpatruję w Ciebie, bym ujrzał Twoją potęgę i chwałę” (Ps 63, 2—3).

„Oglądać oblicze Jahwe” staje się zwrotem oznaczającym udanie się do świątyni, by doznać coś z chwały Jahwe. Jest niedostępne dla języka to, co tu się dokonuje między Bogiem a proszącym. Ważne jest to, że taka możliwość spotkania z Bogiem istnieje. Paralele idei widzenia Boga jako spotkania z Nim znajduje Lang w modlitwach egipskich a nawet w sumeryjskich figurkach, których ogromne oczy, w postawie modlitewnej, wpatrują się w bóstwo. Wracając do Biblii i do Księgi Hioba Lang konkluduje: „Jeśli oczy proszącego skierowane są na Jahwe, oczekują one wtedy jego pomocy. Polega ona najpierw na tym, że proszący niejako przyjmuje w siebie światło wychodzące z bóstwa jako siłę życiową”²⁵. Takie tajemnicze doświadczenie Boga spowodowało przemianę Hioba.

Jeśli Lang znajduje klucz do przemiany Hioba i poniekąd klucz do zrozumienia księgi w oglądaniu Boga, to M. Perani²⁶ widzi taką możliwość w szukaniu Boga. Punktem wyj-

²² Tamże, 141.

²³ Por. O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, Göttingen 1978.

²⁴ B. Lang, *art. cyt.*, 142.

²⁵ Tamże, 147.

²⁶ M. Perani, *Crisi della sapienza e ricerca di Dio nel libro di Giobbe*, RBibIt 28(1980) 157—184.

ścia rozważań jest umiejscowienie księgi w okresie kryzysu mądrości. Najtrudniejszym problemem tego czasu było niezaspokojone cierpienie, rozpatrywane w szerszym kontekście relacji człowiek-Bóg, która staje się coraz trudniejsza. Wymaga więc ponownego przemyślenia. W opowiadaniu ramowym (prolog—epilog) przedstawiona jest tradycyjna doktryna o zasadzie odpłaty, choć Hiob zdaje się wiedzieć, że nie tylko ona decyduje o losie człowieka (por. 2, 10). M. Perani przytacza różne wyjaśnienia, dlaczego doszło do swoistego przewrotu w nurcie mądrościowym. Uważa on, że podstawową przyczyną tego kryzysu było zachwianie równowagi między wiarą w Boga sprawiedliwego działającego w historii a konkretnym, jednostkowym doświadczeniem, które zawsze uważano za potwierdzenie wiary w Boga działającego w historii. Doświadczenie codzienne nie potwierdzało tej prostej formuły, że sytuacja człowieka — jego powodzenie lub niepowodzenie — zależy od postępowania. Ponieważ ta nowa mądrość, a z nią Hiob, chciała pozostać wierna doświadczeniu, trzeba było szukać nowych sposobów wyjaśnienia mroków życia ludzkiego. To szukanie nowych dróg przedstawił nam autor poematu. Hiob poszukując sensu swego dramatu, szuka właściwie Boga: obraz Boga z tradycyjnej teologii mu już nie wystarcza. Perani analizuje tematykę utraty—szukania i znalezienia Boga kolejno w wypowiedziach przyjaciół Hioba, w odpowiedziach Hioba, a w końcu w mowach Boga. Przyjaciele, dając wiele rad, zachęcają Hioba także do szukania Boga. Ich wywody krążą jednak wokół tradycyjnej mądrości, która Hiobowi już nie wystarcza. Następnie Perani usiłuje uchwycić główne etapy szukania Boga przez Hioba w jego wypowiedziach. Hiob przypisując swoje nieszczęście Bogu, pojmując Go jako swego przeciwnika. Usiłuje nawiązać z Nim dialog, ale doświadczając milczenia Boga, pragnie raczej swego unicestwienia. Przypomina sobie jednak, że był kiedyś Bogu drogi, więc błaga Go o litość. Hiob rozumuje tak: jeśli Bóg nie powstrzyma swego gniewu i go zniszczy, będzie go potem szukał na próżno, przypomniawszy sobie o nim. Hiob pragnie być szukany przez Boga. Napięcie jednak wzrasta. Hiob zarzuca Bogu dowolność w postępowaniu. Dialog z Nim jest niemożliwy, bo Bóg jest na innej płaszczyźnie, jest nieogarniony. Brakuje też pośrednika. Hiob jest przekonany o swojej sprawiedliwości. Porywa się więc na to, by pozwać Boga — przeciwnika do sądu przed Boga sprawiedliwego. Kolejno przerzuca swoje doświadczenie na nieporządek w świecie. Inny aspekt

szukania Boga — paradoks! — to ucieczka od Niego, choć Hiob wie, że jest On jedyną nadzieją! W niezmordowanym szukaniu Hiob chce wzbudzić u Boga tęsknotę za sobą. Szczytem dramatycznej jego nadziei jest fragment 19, 25—27: wie on, że jego Odkupiciel żyje, i że Go zobaczy w swoim życiu. Wykorzystując wszelkie sposoby szukania Boga wchodzi Hiob coraz bardziej w ślepa uliczkę: opieranie się na własnej sprawiedliwości staje się przeszkodą w samym szukaniu Boga.

Hiob nie znajduje odpowiedzi. Zostaje mu ona dana przez samego Boga, który jednak zmienia perspektywę: nie koncentruje problemu na Hiobie, lecz na dziele stworzenia i działaniu w historii. Jeśli modlący się Izraelita znajdował Boga w świątyni, to Hiob ma Go znaleźć w świątyni stworzenia i w działaniu zbawczym. Bóg poucza, że błąd Hioba polegał na tym, iż nie dawał miejsca na wolność w Jego działaniu. Poza tym chciał wyrokować o sprawach, które przekraczają jego możliwości. W sumie jednak Bóg chwali jego uparte poszukiwanie (42, 7n). W istocie bowiem „lepsze jest szczere, umęczone aż do granic możliwości szukanie, niż tradycyjna, pewna siebie i powierzchowna pobożność. Bóg chce ludzi jak Hiob, którzy szukają Go z całych sił i z pełną lojalnością, nawet w ciemnościach trudnej, zagadkowej, prawie absurdalnej egzystencji”²⁷. Hiob miał więcej odwagi niż autor Ps 131, który się nie pyszni i nie chce szukać tego — co przerasta jego siły, i posunął się do szukania Boga w mrokach swego życia. Bóg wyszedł mu naprzeciw. „Jak w szukaniu Hioba przeważała działalność intelektu..., tak w odnalezieniu Boga, który się objawia, przeważa zdanie się, pokorne poddanie się, adorujące milczenie, uznanie i pogodne przyjęcie własnych ograniczeń”²⁸.

Dotychczas omówione próby szukania klucza do Księgi Hioba były typu diachronicznego, choć pewne oznaki przejścia do ujęcia synchronicznego zdradzała praca R. D. Moore'a. W ostatnich latach toruje sobie coraz bardziej drogę lektura synchroniczna, czego ciekawym przykładem jest artykuł W. Vogelsa²⁹. Autor ten chce brać księgę „taką, jaka jest teraz,

²⁷ A. Bonora, *Il contestatore di Dio. Giobbe*, Torino 1978, 24.

²⁸ M. Perani, *art. cyt.*, 183.

²⁹ W. Vogels, *art. cyt.*, 835—852. Z innych tego typu poszukiwań warto wymienić: J. Barr, *The Book of Job and Its Modern Interpreters*, BJRL 54(1971) 28—46; R. M. Polzin, *The Framework of the Book of Job*, *Interpr* 28(1974) 182—200; W. Whedbee, *The Comedy of Job*, *Semeia* 7(1977) 1—39.

taką, jak ją ma czytelnik w rękach. Wszystkie badania diachroniczne są oparte na hipotezach bardziej lub mniej uzasadnionych, które niekiedy różnią się u poszczególnych autorów”³⁰. Uważa Vogels, że „jedyną rzeczą, której się jest pewnym, jest księga w obecnym stanie. W badaniu synchronicznym jest mniej ważne, czy księga powstała od razu, czy powstawała etapami, czy miała jednego autora czy więcej. Bada się rezultat końcowy”³¹.

Vogels jest zdania, iż księga może mieć więcej sensów niż jeden, i że zaproponowane dotąd różne sposoby jej czytania są prawdopodobnie usprawiedliwione. W swoim studium zajmuje się tym, jak funkcjonuje ten tekst, co się w nim dzieje, jakie są związki między jego częściami. Bada więc księgę metodą analizy strukturalnej. Przedmiotem jego szczególnego zainteresowania jest pochwała Hioba wypowiedziana przez Boga: „nie mówiliście o Mnie dobrze (correctement), jak sługa mój, Hiob” (42, 7). Występujące w tym zdaniu wyrażenie *nēkō-nāh*, bardzo rzadkie w St. Testamencie, rozumie Vogels w sensie „dobrze, poprawnie”.

W każdym utworze dokonuje się jakaś przemiana, którą zauważa się porównując koniec z początkiem. W Księdze Hioba — biorąc pod uwagę prolog i epilog — ta nie rzucająca się w oczy zmiana polega na tym, że Hiob po przejściu próby otrzymuje wszystkiego w dwójnasób. Tę przemianę spowodowała próba, dwukrotnie zaproponowana przez szatana. Przedmiotem zakładu między Bogiem i szatanem jest to, jak Hiob będzie mówił po próbie: „Wyciągnij, proszę, rękę i dotknij jego majątku! Na pewno Ci w twarz będzie złorzeczył” (1, 11; por. 2, 5). I po obu próbach zauważa autor, że Hiob nie zgrzeszył ustami (1, 22; 2, 10). Nic też dziwnego, że Jahwe chwali Hioba dwukrotnie za to, że mówił o Nim właściwie (42, 7n.) Jest zastanawiające, dlaczego o wyniku zakładu informuje Jahwe Elifaza a nie szatana. Vogels twierdzi, że trzech przyjaciele odgrywają na ziemi rolę szatana argumentując — podobnie jak on — że Hiob służy Bogu za pomyślność, a nieszczęście jest następstwem grzechu. Vogels zauważa jeszcze jeden interesujący szczegół: Hiob, przed próbą, codziennie składał ofiary za swych synów bojąc się, że „może zgrzeszyli i złorzeczyli Bogu w swym sercu” (1, 5), czemu odpowiada sytuacja po ustaniu próby, gdzie przyjaciele Hio-

³⁰ W. Vogels, *art. cyt.*, 837.

³¹ Tamże, 838.

ba mają złożyć ofiary, a on wstawi się za nimi, bo nie mówili o Nim właściwie, jak Hiob (42, 8). Sprawa mówienia o Bogu wydaje się więc w utworze podstawowa. Nie ma tu przecież prawie akcji, a dominują mowy. Więcej, mówienie o Bogu jednoczy cały tekst. Stosownie do przyjętego tłumaczenia — Hiob mówił „dobrze, poprawnie” (42, 7) — Vogels uważa, że w próbie Hioba i w całej księdze bardziej chodzi o to, niż co się mówi o Bogu. Główną kwestię utworu formuluje on więc tak: „jak mówić o Bogu w momencie cierpienia? Chodzi o kwestię języka religijnego”³².

Vogels zauważa w księdze cztery takie sposoby mówienia o Bogu w momencie cierpienia, cztery języki religijne. Pierwszy to język wiary ludowej. Odpowiedzi Hioba po próbach, zamiast spodziewanego przez szatana złorzeczenia, przynoszą błogosławienie, przyjęcie losu (por. 1, 11 i 1, 21; 2, 5.9 i 2,10). Hiob w tych tak podobnych do siebie odpowiedziach cytuje jakby przysłowia. Jest to typowe dla wiary ludowej. Żona natomiast reprezentuje ten typ wiary ludowej, która w wielkich trudnościach się załamuje. Hiobowi jego wiara wystarczyła do przetrwania w tym pierwszym etapie.

Kolejni rozmówcy Hioba to trzech przyjaciele, którzy przychodzą go pocieszyć. Zobaczywszy jednak jego nieszczęście, milczą przez siedem dni. To też jest pewien język — milczenie. Wobec cierpienia bardziej trzeba obecności niż słów. Hiob, zniecierpliwiony, wypowiada swój ból w monologu (r. 3). Przeklina dzień swego narodzenia, ale nie przeklina Boga. Szatan więc nie wygrał zakładu: „Hiob jest wierzącym, który pyta, który szuka zrozumienia. Skierowuje się w stronę języka teologicznego”³³. Przyjaciele, chcąc mu odpowiedzieć na trudności, powołują się na objawienie, tradycję i doświadczenie. Uprawiają więc teologię. Z zasady odpłaty wnioskują o sytuacji Hioba, podczas gdy on z przeżywanego doświadczenia ocenia przydatność tej zasady. Dowodzenie przyjaciół nie tylko nie zdało się na nic, ale i rozczarowało Hioba. Taki język teologiczny niczego nie rozwiązuje. Hiob zwraca się więc do Boga, czego przyjaciele nie uczynili wcale podczas swych wywodów. Przechodzi do języka modlitwy. I choć nie jest ona uwielbieniem, to przecież nie jest nigdy złorzeczeniem i przyznaniem racji szatanowi. Odchodząc od języka teologii, który okazał się nieprzydatny, wraca Hiob do swego

³² Tamże, 843.

³³ Tamże, 846.

monologu (r. 29—31). Nie zwraca się w nim do nikogo w drugiej osobie prócz Boga (30, 20nn).

Hiob wyczerpał wszystkie możliwe argumenty. Dlatego notuje narrator: „Koniec słów Hioba” (32, 40). Bóg jednak nie odpowiada. A Hiob czeka na jakąś odpowiedź Boga.

Język teologiczny nie przybliżył mu mowy Bożej. To, co nie udało się trzem przyjaciółom — teologom, chce uczynić Elihu (32—37), postać używająca języka prorocko-charyzmatycznego. Występuje w imię Boże, czuje się natchniony. Według Elihu, już samo cierpienie jest mową Boga. Zachęca on Hioba, by wyszedł z kręgu swego cierpienia i zaczął kontemplować Boga w Jego mocy i mądrości. Kilkakrotnie Elihu daje mu możliwość odpowiedzi, ale Hiob milczy. „Nie mówi już więcej językiem teologii, nie mówi już językiem modlitwy błagalnej czy lamentacji, mówi teraz językiem czci”³⁴ — milczeniem. Elihu doprowadził Hioba pod prawdziwą mowę Boga. Bóg stawia mu wiele pytań, ale nie mówi o jego problemie. Zachęca go do zapomnienia o sobie, do podziwiania, do kontemplacji. Choć Hiob krótko odpowiada (40, 4—5; 42, 2—6), zasadniczą jego odpowiedzią jest adorujące milczenie. W ten sposób przeszedł Hiob na poziom języka mistyki, gdzie słowo ustępuje miejsca milczeniu, gdzie mówienie i słuchanie zostaje zastąpione widzeniem: „Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem” (42, 5).

Hiob przetrwał próbę. Nie zlorzeczył Bogu. Bóg go pochwalił, że mówił o Nim właściwie. Przebył on długą drogę, „przeszedł od jednego języka do drugiego. Nie jest ona, być może, drogą każdego wierzącego, lecz wielu w niej może się odnaleźć. Po ślepym przyjęciu cierpienia przychodzą wątpliwości i szukanie odpowiedzi teoretycznych. Wobec ich niewystarczalności, człowiek zwraca się do Boga w modlitwie”³⁵. Język teologiczny nie jest fałszywy, ale nie wystarcza w sytuacji cierpienia. Trzeba szukać języka bardziej odpowiedniego.

Na zakończenie tego przeglądu nowych prób odczytania Księgi Hioba nasuwają się pewne refleksje.

1. Poszukiwania te świadczą, jak bogate jest orędzie Księgi Hioba i jak trudną — a zarazem ryzykowną — rzeczą jest sprowadzać je do jednego tematu. Można co najwyżej szukać

³⁴ Tamże, 851.

³⁵ Tamże, 852.

tematu głównego, który trzeba wyrazić w formule bardzo szerokiej.

2. Rozwiązanie problemów z zakresu kompozycji (Moore, Patrick) rzutuje na rozumienie orędzia księgi.

3. Analiza Vogelsa, będąc szukaniem klucza do księgi, jest zarazem świadectwem na rzecz jej jedności.

4. Omówione próby ciążą raczej ku teologicznemu aspektowi księgi. Są zgodne w tym, że w Księdze Hioba chodzi o odnalezienie prawdziwego, wiarygodnego oblicza Boga, które wymyka się łatwo człowiekowi, zwłaszcza w sytuacji cierpienia. Bóg przyjazny człowiekowi, pozostaje niepojęty.

Nella ricerca della chiave il libro di Giobbe

Riassunto

Negli ultimi anni il libro di Giobbe attira l'interesse di molti esegeti. Si tratta soprattutto di due problemi: come spiegare la tensione tra la figura di Giobbe presentata nella prosa (prologo ed epilogo) e quella nella poesia (disputa) e poi, come cogliere il messaggio principale del libro. L'autore dell'articolo commenta le più recenti e significative ipotesi a proposito. Secondo R. D. Moore, la spaccatura tra il prologo e cap. 3 è mantenuta conscientemente per sottolineare la differenza tra l'ideale e la realtà nel caso di sofferenza innocente. Il saggio di D. Patrick domanda se infatti Giobbe debba cambiare opinione alla fine e fare penitenza. In seguito vengono riferite tre nuove prove di trovare un'adeguata chiave al messaggio del libro (B. Lang — la visione di Dio; M. Perani — la ricerca di Dio; W. Vogels — come parlare di Dio nel caso di sofferenza). Tutte queste prove mettono in rilievo piuttosto l'aspetto teologico del libro.

J. Warzecha