

Stefan Schreiner, Waldemar Chrostowski

Buntownik pełen bojaźni Bożej, czyli jak rabini objaśniali pobożność Hioba

Collectanea Theologica 64/1, 5-15

1994

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.

STEFAN SCHREINER, BERLIN-TÜBINGEN

**BUNTOWNIK PELEN BOJAŻNI BOŻEJ, CZYLI
JAK RABINI OBJAŚNIALI POBOŻNOŚĆ HIOPA**

C.H. Cornill, któremu jako egzegecie i autorowi krytycznych opracowań tekstów wszyscy przyznają doskonałe wyczucie literackiego piękna Biblii Hebrajskiej, nazwał Księgę Hioba „jednym z najwspanialszych wytworów ludzkiego ducha, należącym wraz z «Boską Komedią» Dantego i «Faustem» Goethego do skarbcza literatury światowej”*.

Cornill ma z pewnością rację; jednak dzieła zaliczane do wielkiej literatury mają tę cechę, że wprawdzie są bardzo sławne, ale mało kto je czyta. Nawet jeśli się zna i cytuje wybitnych autorów oraz tytuły ich dzieł, dość rzadko mówi się o treści samych utworów. Pod tym względem Księga Hioba – przynajmniej co się tyczy jej głównej części, czyli dialogów – dzieli w dużej mierze los innych sławnych, należących do światowej literatury dzieł. Z Księgi Hioba zna się bowiem najczęściej tylko tzw. opowieść zewnętrzną, legendę o Hiobie. Na skutek tego znamy zwykle tylko taki obraz Hioba, jak przedstawia go ta legenda: Hiob – symbol człowieka, który cierpliwie, bez sprzeciwu znosi wszelkie udręki, zaś na koniec otrzymuje za to hojną nagrodę. Albo, jak pisał E. Bloch w swym nadal wartym lektury artykule zamieszczonym w *Księdze Pamiątkowej ku czci Margarete Susman* (1964): „Opowieść dla ludu wzięta górę nad literackim pierwowzorem: buntownik widziany przez pryzmat Kościoła jest człowiekiem cierpliwie znoszącym swój los. «Dał Pan i zabrał Pan» – te słowa z początku Księgi, oraz «a teraz Pan błogosławił Hiobowi» z jej końca wymazały cały kipiący emocjami srodek. I tak Hiob stał się wzorem cierpliwości”¹.

Rzeczywiście, śledząc dalszy wątek Hioba, względnie Księgi Hioba, znajdujemy wielokrotne potwierdzenie zdania Blocha: począwszy od Ez 14,12-14 i 19-20, gdzie *saddiq* Hiob jest wymieniany obok Noego i Daniela, przez pisma apokryficzne (np. zawartą w Wulgacie wersję Księgi Tobiasza 2,10-23), część wczesnożydowskiego, wczesnochrześcijańskiego i patrystycznego piśmiennictwa (Testament Jakuba 5,11, gdzie za wzór podaje się *hypomone* Hioba, głosząc, iż szczęście otrzymuje ten, kto wszystko cierpliwie znosi²), aż po Koran (Sura 21,83-84 i 38,41-45²) oraz wschodnie podania ludowe, w których Hiob zmienia się wręcz w swoje przeciwień-

* Tekst stanowi nieco zmienioną wersję wykładu, wygłoszonego 10 VII 1991 r. na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu w Tübingen.

¹ *Studien zum Buch Hiob*, w: *Auf gespaltenem Pfad, Festschrift für Margarete Susman*, (red. M. Schlösser), Darmstadt 1964, s. 85-101, zvl. s.95.

² Patrz na ten temat H. S p e y e r, *Die biblischen Erzählungen im Koran*, Hildesheim 1961 (repr.), s. 410 i n.

stwo. Z pewnością nieprzypadkowo w dawnej poezji arabskiej wśród rozlicznych czułych obrazowych określeń wielbłąda spotykamy również i takie: „Abu Ayyub”³.

Jednakże wizerunek Hioba ukazany w prologu i epilogu, to, jak wiadomo, dopiero jeden jego obraz, wcale nie tożsamy z tym, który możemy zrekonstruować na podstawie dialogów, a zwłaszcza własnych słów Hioba. Na tę odmienność obu wizerunków Hioba, a nawet ich wzajemną sprzeczność, zwrócili uwagę nie tylko dopiero nowsi komentatorzy Księgi Hioba. Już w czasach wczesnorabinackiej wykładni Biblii oraz później przez całe wieki wciąż dyskutowano na nowo nad tym, w jaki sposób nie tylko pogodzić ze sobą te przeciwstawne wizerunki Hioba – jeden wyłaniający się z opowiadań, a drugi z dialogów – ale i jak je ze sobą zharmonizować, o czym możemy się dowiedzieć z licznych komentarzy do Księgi Hioba.

Godne uwagi, że raz uznawszy Księgę Hioba za Pismo Święte i włączywszy ją do tradycji, a więc uznawszy jej kanoniczność, nie próbowano odbierać jej miejsca w kanonie. Jakkolwiek w wypadku wielu innych ksiąg biblijnych, mimo umieszczenia w kanonie, wciąż podnoszono sprawę zasadności włączenia ich do niego – było tak, jak wiadomo, w wypadku pięciu Ksiąg: Ezechiela, Przysłów, Koheleta, Pieśni nad Pieśniami oraz Estery – to Księgi Hioba od początku wyraźnie pod tym względem nie kwestionowano. Podczas gdy np. o Księgę Koheleta pytano, czy „nie zanieczyszcza rąk”, tzn. czy słusznie otrzymała miejsce w kanonie, a to dlatego, że (1) „mippnê she-matze'û bô devarim ha-mattin le-tzad minût” („bo znajdują się w niej rzeczy, które prowadzą do herezji”) (KohR III,1)⁴, i (2) „mippnê she-hû' chokhmatô shel Shelomoh” („bo jest ona tylko mądrością Salomona”) (bMeg 7a), to o Księdze Hioba nigdy nie podobnego nie powiedziano. A przecież w obu księgach występuje w paru wypadkach całkowita zgodność wypowiedzi, np. w sprawie zmartwychwstania umarłych (Koh 3,20 i nast. ; 12,7: Hi 14,12 i in.), abstrahując już od szorstkich, gorszących, wręcz graniczących z bluźnierstwem wypowiedzi Hioba (por. 9,22.24). Najwyraźniej jednak fakt, że na koniec Hiob został wyraźnie usprawiedliwiony przez Boga – według 42,7-8 trzej przyjaciele (Hioba) narazili się na to, że Bóg zapłonął na nich gniewem, bo nie mówili o Nim „prawdy, jak sługa mój, Hiob” – nie pozwolił, by pojawiły się wątpliwości co do heterodoksyjnych wypowiedzi w Księdze Hioba⁵.

Ponadto Księga Hioba – w odróżnieniu od Koheleta – zawiera „słowo Boże” w bezpośredniej postaci, mianowicie w odpowiedzi Boga z wichru (rozd. 38-39). Właśnie pod tym względem różni się zasadniczo od

³ Nie ma tu miejsca na zajęcie się tą tematyką; por. na ten temat materiały zebrane przez K.J. Della, *The Book of Job as Sceptical Literature*, Berlin-New York 1991, s. 5-29 (bibliografia!).

⁴ Por. PesK 8, wyd. Buber, p.61a; WayR XXVIII, l; Hieronim nt. Koh 12,13.

⁵ Pogląd ten skłonił zresztą Saadię Gaona, by swemu tafsîrowi do Księgi Hioba nadać tytuł „Kitâb at-ta'dil” („Księga usprawiedliwienia”, mianowicie usprawiedliwienia zarówno Hioba, jak i Boga).

Koheleta, tak że również z tego punktu widzenia nigdy nie kwestionowano jej kanoniczności. Zobaczymy jednak jeszcze, że mimo to niejedna ostra wypowiedź Hioba stanowiła problem, z którym niełatwo było się uporać. Nie tylko, iż nigdy nie podawano w wątpliwość kanoniczności Księgi Hioba, ale najwyraźniej od czasów wczesnożydowskich cieszyła się ona wielkim poważaniem i stosownie do tego była szeroko znana. Świadczy o tym, po pierwsze, fakt, iż bardzo wcześnie przetłumaczono ją nie tylko na grecki (LXX), lecz także na aramejski. Istnienie przynajmniej jednego targumu do Księgi Hioba poświadczają zarówno odkrycia w grotach Qumran, jak i dyskusje rabinów o targumie do Księgi Hioba, zanotowane w Talmudzie Babilońskim i Palestyńskim. Po drugie, świadczą o tym długie niekiedy interpretacje, poświęcone Księdze Hioba w Talmudach (np. w Talm. Babil., BB 15a-16b) i wczesnych midraszach, abstrahując już od różnorodnych komentarzy, które powstawały od czasów średniowiecza i same w sobie stanowią małą bibliotekę⁶.

Wszystko to jest nader interesujące. Jakkolwiek Księga Hioba nigdy nie była przewidziana do publicznego czytania w synagogach – tego, że według Miszny (Yoma VI,1) w noc poprzedzającą Yom Kippur czytano ją arcykapłanowi, aby nie zasnął, raczej nie można traktować jako czytania publicznego – stała się w dużej mierze przedmiotem interpretacji homiletycznych, jak również rozważań teologicznych i/albo etycznych, które można znaleźć w obu Talmudach i w różnych zbiorach midrasz. Jednak odrębnego „Midrash Iyyov”, o którego istnieniu świadczą fragmenty lub wyjątki m.in. w „Yalqut Ha-Makkhiri” i innych zbiorach midrasz, do dziś nie odkryto⁷. Wszystkie te przykłady i komentarze dowodzą wysokiej rangi tej księgi, za której autora chyba absolutnie nieprzypadkowo uważa się „naszego Mistrza, Mojżesza” (Talm. Babil., BB 14b-15a). Robert Gordis⁸ zwrócił zresztą uwagę, że znalezione w 1956 r. w grocie 11 w Qumran hebrajskie teksty o Hiobie spisane są tym samym pismem starohebrajskim, co znalezione w tejże grocie teksty Pięcioksięgu, co miałyby potwierdzać, że ich autorem jest Mojżesz. Z tego samego powodu w kanonie, jaki podaje Peszitta, Księga Hioba znajduje się zaraz po Pięcioksięgu.

Pogląd, iż autorem Księgi Hioba był Mojżesz, utrzymywał się zresztą do późnego średniowiecza. Tak np. jeszcze R. Serachja b. Jizchaq b. Szealtiel z Barcelony pisał w swym „Perush Iyyov”⁹: „Jak wiadomo, w kwestii Księgi Hioba powinniśmy mówić i wierzyć, że napisał ją (*chibberô*)Mosze Rabbenu. A wiesz już, że nasi mędrcy, niech ich pamięć będzie błogosławiona, powiedzieli w komentarzu (tzn. Talm. Babil., BB 14b), iż

⁶ Por. oprócz komentarzy przedrukowanych w *Miqraot Gedolot*, także komentarze wydane przez I. Schwartza w *Tiqvat Enosh*, 2 tomy, Berlin 1868, aby wymienić tylko te przykłady.

⁷ Znanie istniejące fragmenty opublikował S. Wertheimer, w *Batei Midrashot* II, s. 151-186.

⁸ *The Book of God and Man. A Study of Job*, Chicago-London 1978, s.216.

⁹ W: *Tiqvat Enosh*, wyd. I. Schwartz, Berlin 1868, I s.170.

Mosze (Mojżesz) napisał (*katav*) swoją księgę oraz Księgę Hioba; w tym punkcie nie ma bowiem żadnej różnicy między *katav* i *chibber*. Jednakże między obiema księgami jest taka różnica, że «Sefer Moshe Rabbenu» została napisana i zredagowana (*nikhtav ve-chubbar*) przez Ducha Świętego i z ust Wszchemocnego (*be-rûach ha-qodesh û-mippî ha-gevû-rah*), zaś «Sefer Iyyov» (została napisana i zredagowana) na podstawie wiedzy Mojżesza (*mi-da'at Moshe Rabbenu*) i jego niezmiernej mądrości (*ûmishepha' chokhmatô*). Możliwe jest, że – aby głosić przez nią (księgę) wiarę w opatrność Bożą – sporządził on ją z woli Boga, która z Niego, niech będzie pochwalony, spłynęła na Mojżesza, podobnie jak to było w wypadku ksiąg prorockich, sporządzonych i napisanych przez Ducha Świętego. Wyjaśnię ci też pokrótce, że (nasi mędrzy) nauczali, iż prawda leży w owej wiedzy, że Księgę Hioba napisał Mosze Rabbenu, i to jest jedyny słuszny pogląd”.

Niezależnie od wielkiego szacunku, jakim Księga Hioba cieszyła się od dawnych czasów, i zainteresowania, jakie budziła, wszystkie wymienione wyżej przykłady i komentarze świadczą jednak zarazem również o problemach, jakie nieustannie stwarzała. Nierzadko ostre wypowiedzi Hioba, uważane za gorszące, w przekładach tak dalece łagodzone – żeby nie rzec: zmieniano – iż wcale nie w każdym wypadku można mówić o tłumaczeniu we właściwym znaczeniu tego słowa¹⁰. Co to znaczyło już dla rabinów, pokazuje następująca opowieść rabbiiego Jose: „Pewnego razu rabbi Chalafta odwiedził rabbiiego Gamaliela w Tyberiadzie. Zastał go siedzącego przy stole Jochanana b. Nazifa, z targumem Księgi Hioba w rękę, który właśnie czytał. R. Chalafta powiedział do niego: «Pamiętam, jak twój dziad, rabbi Gamaliel Starszy, siedział pewnego razu na schodach prowadzących na górę świątynną, kiedy przyniesiono mu targum Księgi Hioba, zaś twój dziad kazał budowniczemu wmurować go w ścianę». W owym czasie rabbi Gamaliel (II) nakazał wycofać go (tzn. targum do księgi Hioba) z obiegu (*û-genazô*)” (tShab XIII,2; bShab 115a; jShab XIV. 1/15c).

Chociaż nie wiemy, jaki targum przyniesiono rabbiemu Gamalielowi Starszemu ani jaki targum czytał rabbi Gamaliel Młodszy, to jednak to krótkie opowiadanie ukazuje problem, jaki stwarzały owe targumy, i to najwyraźniej z powodu podejmowanych w nich prób usunięcia z tekstu Hioba wszystkich gorszących miejsc, czego wynikiem byłoby powstanie całkowicie innego tekstu.

Cała literatura targumiczna i komentarze nie powinny jednak przysłonić faktu, że rabini wcale nie interesowali się całym tekstem Hioba, lecz tylko określonymi perykopami i problemami, które one nasuwały albo

¹⁰ Dotyczy to zarówno LXX (patrz na ten temat m.in. liczne opracowania, których autorem jest H.M. Orlinsky, *Studies in the Septuagint of the Book of Job*, HUCA 28-33 (1957-1962), jak i targumów (zob. na ten temat m. in. P. Churgin, *Targum Ketuvim*, New York 1945, s. 87-116; W. Bacher, *Das Targum zu Hiob*, w: MGWJ 20 (1871, s. 208-223, 283-284; A. Mandl, *Die Peshitha zu Hiob*, Leipzig 1892). Nie mogę jednak się tu szerzej zająć tą problematyką.

które się w nich pojawiały. Zainteresowanie dialogami z Księgi Hioba było wyraźnie mniejsze niż zainteresowanie opowiadaniem ludowym albo jak pisał R. Gordis: „Myśli ludzi zaprzętał poddany długim cierpieniom Hiob z prologu, a nie gwałtowny i złamany bólem Hiob z dialogu”¹¹. Odnosi się to zarówno do tradycji wczesnożydowskiej, jak i wczesnochrześcijańskiej. Mimo to tylko częściowo można się zgodzić z resumée Nahuma N. Glatzera¹²: „Komentatorzy żydowscy w czasach przednowożytnych judaizowali Hioba, zaś komentatorzy chrześcijańscy chrystianizowali go. Obie strony (...) z pewnymi wyjątkami, unikały bezpośredniej konfrontacji z tekstem Księgi, aby oszczędzić sobie (lub pobożnemu czytelnikowi) zetknięcia z szokującą szczerością wypowiedzi bohatera i brutalnego samoobjawienia się Boga w Jego odpowiedziach Hiobowi”.

Wcale nie eliminowano centralnego problemu dialogów – w każdym razie tak, jak go rozumieli rabini – tzn. pytania o cierpienie sprawiedliwego i powodzenie złoczyńcy – *šaddîq we-ra' lô, raša' we-tôv lô*. O co chodziło w tej dyskusji, możemy się zorientować na podstawie Talmudu Babilońskiego (bBer 7a). Czytamy tam:

„Rabbi Jochanan nauczał w imieniu rabiego Jose: Mojżesz uprosił sobie u Świętego, niech będzie On pochwalony, trzy rzeczy, a On mu je dał: 1. aby Szechina spoczęła na Izraelu, 2. aby Szechina nie spoczęła na narodach świata, 3. prosił o dar rozpoznawania zamiarów Świętego, niech będzie On pochwalony, i otrzymał go, jak czytamy: «Daj mi poznać Twoje zamiary» (Wj 33,13). Mówił do Niego: Panie świata, dlaczego jednemu sprawiedliwemu wiecie się dobrze, a innemu źle, i dlaczego jednemu złoczyńcy wiecie się dobrze, a innemu źle? I odpowiedział mu: Mojżeszu, sprawiedliwy, któremu powodzi się dobrze, to *šaddîq ben šaddîq*, natomiast sprawiedliwy, któremu wiecie się źle, to *šaddîq ben raša'*; złoczyńca, któremu wiecie się dobrze, to *raša' ben šaddîq*, natomiast złoczyńca, któremu wiecie się źle, to *raša' ben raša'*.”

Mistrz nauczał: sprawiedliwy, któremu wiecie się dobrze, to *saddîq ben saddîq*, natomiast sprawiedliwy, któremu wiecie się źle, to *saddîq ben raša'*. Ale tak nie jest! Z jednej strony czytamy: «(Bóg) zsyła kary za niegodziwość ojców na synów» (Wj 34,7), z drugiej wszakże: «Synowie nie poniosą śmierci za winy swych ojców» (Pwt 24,16), zaś na nasz zarzut, że wersety Pisma wzajemnie sobie przeczą, odpowiada się, że nie ma tu żadnej sprzeczności; jeden werset odnosi się bowiem do sytuacji, gdy (synowie) trzymają się uczynków swoich ojców! Bóg powiedział raczej do Mojżesza: sprawiedliwy, któremu się dobrze wiecie, to doskonały sprawiedliwy (*šaddîq gamûr*), zaś sprawiedliwy, któremu wiecie się źle, to niedoskonały sprawiedliwy (*šaddîq še-ênô gamûr*), ale złoczyńca, któremu się wiecie źle, to złoczyńca doskonały (*raša' gamûr*). Przeczy on tu rabbiemu Meirowi, bowiem r. Meir nauczał, iż On obiecał mu tylko dwie rzeczy, jednej

¹¹ R. Gordis, *The Book of God and Man*, s. 219.

¹² N. Glatzer, *The Dimensions of Job: A Study and Selected Readings*, wyd. N.N. Glatzer, New York 1969, s. 11.

natomiast nie, albowiem czytamy: «Ja wyświadczam łaskę, komu chcę», chociaż nie jest on jej godzien, «i miłosierdzie, komu Mi się podoba» (Wj 33,19), chociaż nie jest on go godzien». (Ponieważ na określenie działania Boga użyto tu tylko dwóch słów, to – według r. Meira – obiecał On Mojżeszowi też tylko dwie rzeczy.)

W odpowiedzi r. Meira ujawnia się całe zakłopotanie, z jakim zawsze mieli do czynienia rabin, zmagając się z problemem Hioba. Czy bowiem naprawdę nie wygląda tak, jak by się to wydawało według Wj 33,18, mianowicie, że Bóg działa despotycznie? „Na jedno więc (...) wychodzi: prawego ze złym razem zniszczy”, skarży się Hiob w 9,22. Trudno się dziwić, że wobec tego oczywistego kłopotu rabin nie stawiali problemu z zakresu teodycei w centrum swoich dyskusji. Zupełnie inaczej było natomiast w średniowieczu, co znakomicie przedstawił rabbi Bachia ben Asher w artykule „hashgachah” w swoim słowniku teologicznym *Tory „Kad ha-qemach”*¹³.

W centrum zainteresowania rabinów Hiobem stało zatem coś innego, a mianowicie, z jednej strony, jego pobożność, *tumma* Hioba, którą poświadczają prolog i epilog, zaś z drugiej jego bunt przeciw Bogu, widoczny w dialogach, a tym samym też istniejące między nim a Bogiem napięcie. Nie chodzi przy tym o upiększenie legendarnymi dodatkami historii opowiedzianej w prologu i epilogu¹⁴, lecz – zgodnie z tematem – o interpretację pobożności Hioba.

Jeden z kluczowych tekstów w dyskusji rabinów – stanowiących punkt wyjścia i punkt docelowy – stanowi werset Hi 13,15, który wszakże – sam w sobie – nie jest jednoznaczny. Interpretacja decydującego w tym werse słowa stanowi przedmiot kontrowersji, i to zarówno w przekazie hebrajskim, jak i w dawnych przekładach: czy należy przyjąć *Ketiv*, czy *Qerê*? (w LXX i Wulgacie jest *Qerê*). Problem ten występuje w całych dziejach przekładania Biblii aż po nasze czasy. O co chodzi?

Według *Ketiv* wspomniany wers brzmi następująco (i tak go tłumaczył M. Luter, również według wersji zrewidowanych):

„Choćby mnie zabił, nie ufam (Mu),
(albo: Oto mnie zabije, nie mam nadziei)
tylko moje drogi Mu wyjaśniam”.

Według *Qerê* wiersz ten brzmi (stosuje się doń nowy jednolity przekład ekumeniczny):

„Choćby mnie zabił, ufam Mu,
tylko moje drogi Mu wyjaśniam”.

Wersety te poprzedzone są słowami (w. 13-14):

¹³ Wyd. Ch.B. Chawel; przekład angielski tegoż, New York 1980, s. 182-204.

¹⁴ Legendy na ten temat zebrał i wykorzystał już A. Wiernikowski w swej rozprawie filozoficznej zatytułowanej *Das Buch Hiob nach der Auffassung der rabbinischen Literatur*, Breslau 1902.

„Milczcie, niech ja teraz powiem,
cokolwiek może przyjąć na mnie,
Między zęby stale biorę swe ciało,
własne swe życie nadstawiam”.

Z tych dwóch przekładów tego samego hebrajskiego tekstu Biblii wyłaniają się dwa całkowicie odmienne wizerunki Hioba. W pierwszym przypadku widzimy Hioba zrezygnowanego, a przynajmniej poddającego się losowi; w drugim mamy do czynienia z Hiobem buntującym się przeciwko losowi, nawet za cenę życia. Pytanie, jakie musimy zadać, to nie pytanie o to, który z tych wizerunków jest prawdziwy. Musimy raczej zapytać, jak do tego problemu odnosili się rabin. W tym celu jednak potrzebny jest jeszcze krótki rzut oka na najbliższy kontekst tych słów, zgodnie z siódmą regułą hermeneutyczną Hillela: *davar ha-lamed mē-sinyanō* – każdą sprawę należy rozpatrywać w jej kontekście.

Cytowane wersety wyznaczają punkt zwrotny w dialogach. Do tej pory Hiob jedynie odpowiadał przyjaciółom i po mowie każdego z przyjaciół następowała odpowiedź Hioba. Jednak teraz, poczynając od rozdz. 13, Hiob zwraca się bezpośrednio do Boga, a przynajmniej podejmuje próbę bezpośredniego zwrócenia się do Niego. Nalega na ten kontakt, ponieważ przekonał się, iż jego przyjaciele tylko „zmyślają oszustwa” i są „lekarzami nic niewartymi” (13,4). Zamiast więc dalej słuchać ich mów, Hiob ucieka się (jak wyraził się św. Augustyn) do Boga – wierząc, iż za Bogiem potężnym, który może go zabić, stoi jednak Bóg sprawiedliwy i miłosierny; iż za bolesnym doświadczeniem rzeczywistości kryje się ideał, który urzeczywistni się w przyszłości.

Ale przyjaciele nie są zdolni go pojąć, natomiast Bóg nie chce z nim rozmawiać. Jaki więc sens ma jeszcze pragnienie Hioba, aby rozmawiać z Bogiem? I dokładnie w tym miejscu pojawia się ważne, cytowane wcześniej zdanie z 13,15. Coż bowiem pozostaje „człowiekowi zrodzonemu z niewiasty”, który ma „krótkie i bolesne życie” (14,1)? Trochę spokoju i szczęścia na tym świecie, zanim dobiegnie kresu krótki ziemski żywot (13,20 i n) – nic więcej Hiob nie chce od Boga: trochę życia przed śmiercią.

Dyskusja rabinacka nad interesującym nas werselem zaczyna się od komentarza należącego na pierwszy rzut oka do dziedziny czystej krytyki tekstu¹⁵. W Misznie (mSota V,5) czytamy: „Tego właśnie dnia rabbi Joszua b. Hyrkanos (= dwa pokolenia po rabbim Jochananie b. Zakkaj) przedstawił następującą wykładnię Pisma: Hiob służył Świętemu, niech będzie On pochwalony, tylko z miłości, albowiem czytamy: «Choćby mnie zabił, ufam Mu» (13,15). Ponieważ jednak nie jest jeszcze rozstrzygnięte, (czy te słowa brzmią): «Ufam Mu (lō anī metzappeh)», czy «Nie ufam (ēnī metzappeh)», Pismo powiada: «Jak długo żyć będę, twierdząc, że czysty (tummatī)» (27,5). To uczy nas, że (Hiob) działał z miłości. Powiedział

¹⁵ Dyskusje te streścił już rabbi Samuel ibn Nissim Masnuth z Aleppo (XII w.) w swoim komentarzu do Ijob Ma'yan Gannim (wyd. S. Buber, Berlin 1889, s. 43 i n.).

rabbi Joszua: któż zetrze pył z twoich oczu, rabbi Jochanan b. Zakkaj! Albowiem za swego życia uczyłeś, że Hiob służył Bogu jedynie z bojaźni, jak czytamy: «iš tam we-yašar, yerê Elohim we-sar mē-ra^o» 1,1.8), a teraz Joszua, uczeń twego ucznia, naucza, że Hiob działał tylko z miłości” (por. też bSota 27b)¹⁶.

Dla naszych rozważań w tej perykopie są ważne dwie rzeczy: po pierwsze, iż rabbi Joszua b. Hyrkanos nie przeczy, że mowy Hioba zawierają ciężkie oskarżenia Boga. Po drugie zaś – na co słusznie zwrócił uwagę już E.E. Urbach¹⁷ – że decydujący dowód zawarty w Piśmie został zaczerpnięty z ostatniej mowy Hioba, zaczynającej się od słów:

„Na życie Boga, co nie dał mi prawa,
na Wszechmocnego, co poi goryczą,
dopóki mam oddech w sobie,
a w nozdrzach mam Boże tchnienie,
usta moje nie wyrażą się podle,
nie wyrwie się słowo podstępne.
Dalekim od tego, by słuszność wam przyznać,
jak długo żyć będę, twierdząc, że czysty”.

Wszystko to nie oznacza nic innego, jak to, że Hiob mimo wszelkich skarg aż do końca swoich dni zachował czystość, wierność; a ta czystość i wierność oznacza oddanie i miłość, jak to nakazuje Pwt 18,13: „Dochowasz pełnej wierności (tam^m) – Panu, Bogu swemu. „Tak w każdym razie widział to rabbi Jehuda b. Kalonymos, zauważając, że tekst 27,5 nie brzmi: „Jak długo żyć będę, nie wyzbędę się yir’atô (= bojaźni przed Nim)”, lecz: nie wyzbędę się mojej tummatî [= wierności]. Poddanie tego próbie było właśnie, jak wiadomo z prologu, przedmiotem umowy między Bogiem a szatanem, który zakwestionował stałość Hioba. Uwadze rabinów nie uszedł przy tym fakt, iż to, do czego namawia szatan, narrator włożył w usta żony Hioba jako jej radę dla męża (por. 2,5b z 2,9b), jak i odwrotnie – to, co dostrzega Bóg, patrząc na Hioba, żona Hioba kwestionuje (por. 2,3b z 2,9a). Św. Augustyn nazwał zresztą żonę Hioba – ze względu na tę przydzieloną jej rolę – *adiutrix diaboli*.

Rabini natomiast starali się wyjaśnić zachowanie żony Hioba i bronić go (zachowania). Już midrasz, a także apokryficzny „Testament Hioba” przyznają, że żona Hioba działała z miłości i współczucia dla męża, jak o tym pisał rabbi Samuel ibn Nissim Masnuth: „Gdy żona zobaczyła, że on tak bardzo cierpi, poradziła mu bechinnui (= w przenośni): barech Elohim

¹⁶ Nb.: uwaga „tego właśnie dnia” oznacza według bBer 28a, że wszędzie tam, gdzie używa się jej w Misznie, ma się na myśli dzień, w którym rabbi Eleazar b. Azaria został przez „72 starszych” wyniesiony na miejsce odsuniętego rabiego Gamaliela II do godności naszego domu studium w Jawne. „Tego właśnie dnia” podjęto decyzję co do licznych nie rozstrzygniętych jeszcze spornych problemów. Heinrich Graetz w 1871 r. w swym komentarzu do Pieśni nad Pieśniami uczynił z owego bô ba-yôm synod w Jawne, na którym miano ustalić kanon Biblii Hebrajskiej.

¹⁷ *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem ²1979, I, s.409.

wa-mût!, co oznacza: złorzecz Bogu. Być może On cię wtedy wybawi i nie będziesz już tak bardzo cierpiał”¹⁸.

Hiob jednak nie stosuje się do rady żony: podobnie jak na początku „w tym wszystkim nie zgrzeszył swymi ustami” (2,10; por. 1,22), tak i na końcu potwierdza, że jak długo żyć będzie, jego usta nie wyrażą się podle (27,2-4). Do końca zachowuje się zgodnie z tym, co na początku powiedział o nim Bóg w rozmowie z szatanem, mianowicie, że „nie ma na całej ziemi drugiego, kto by był ... jak on: tam we-yašar, yerê Elohim we-sar mê-ra” (1,8; 2,3).

Co jednak począć ze złorzeczeniami, z oskarżeniami, które Hiob kierował pod adresem Boga? Jak je pogodzić z dowiedzioną bojaźnią Bożą i czystością (wiernością) Hioba? Czyż Hiob jednak „nie zgrzeszył swymi ustami”? A jeśli już nie „swymi ustami”, to może jednak sercem, jak powiedział Rabba: „Nie zgrzeszył swymi ustami, ale zgrzeszył swym sercem” (Talm. Babil., BB 16a). Poglądy rabinów w tej kwestii były podzielone. Wszyscy jednak starali się bronić Hioba, jak tego szczegółowo dowodzi się w Talmudzie Babil., BB 16a, gdzie podaje się w wątpliwość „buntowniczą naturę” Hioba.

Rabba komentował: „Czytamy: «Hiob nierozważnie przemawia, to słowa nieprzemysłane» (34,35); i dalej: «Nie mówiliście o Mnie prawdy, jak sługa mój, Hiob» (42,7). Wynika z tego, że zbolełego człowieka nie można pociągać do odpowiedzialności (za jego wypowiedzi). Nie zaprzecza się tu ostrym słowom, ale się je relatywizuje. Dokładnie na tej samej płaszczyźnie toczy się dysputa między rabinem Eliezerem a rabinem Joszua na temat wersu 9,24: „Ziemie dał w ręce grzeszników, sędziom zakrywa oblicza. Jeśli nie On – to kto właściwie?” Rabbi Eliezer powiada na to: „Hiob chciał postawić na głowie Boski porządek świata”. A rabbi Joszua: „Hiob mówił tu tylko w odniesieniu do szatana” (Talm. Babil. BB 16a¹⁹). Nawet gdy Hiob zaprzeczał od dawna już akceptowanemu przez rabinów zmartwychwstaniu umarłych (7,9; 14,10), wybaczone mu to (tamże).

Tak więc Hiob, o którym sam Bóg powiedział, że nie ma na całej ziemi drugiego, kto by był „tam we-yašar, yerê Elohim wesar mê-ra” (1,1.8 i 2,3) – a co ciekawe, atrybuty te, w tym zestawieniu, znajdujemy w całej Biblii tylko w odniesieniu do Hioba! – tak więc Hiob, zgodnie ze słowami rabiego Jochanana w DevR II,4, ukazuje się nam jako „sprawiedliwy wśród narodów świata (ên lekha šaddîq be-unmôt ha-’ôlam yôter mē -Iyyov), chociaż zanosił tylko skargi, jak czytamy: «Wszcząłbym przed Nim swą sprawę (mišpat) i pełne dowodów miał usta (tôchachôt)» (23,4)”²⁰.

¹⁸ W: Ma’yan Gannim, wyd. S. Buber, Berlin 1889, s. 9.

¹⁹ Patrz na ten temat Raszi, ad loc. la-hapoch.

²⁰ Por. bBB 15b pocz.; Seder Olam Rabba XXI.

Na temat początków rabinizmu i pierwszych generacji rabinów zob. W. Chrostowski, *Rabini żydowscy – prehistoria i początki*, Przegląd Powszechny, 9/1987, s. 277-294; *Judaizm rabiniczny w okresie między Miszną a Talmudem Babilońskim*, Przegląd Powszechny, 10/1987, s. 43-58 (przypr. tłumacza).

Jednak Hiob znalazł się obok Abrahama i chyba nieprzypadkowo w haggadzie określa się ich jako sobie współczesnych. Rabbi Jochanan powiada nawet: „W Piśmie mówi się o Hiobie większe rzeczy niż o Abrahamie; o Abrahamie czytamy: «Teraz poznałem, że boisz się Boga» (Rdz 22,12), zaś o Hiobie: «tam we-yašar, yerê Elohim wesar mê-ra^c» (1,1.8; 2,3)” (Talm. Babil. BB 15b do końca). Znaczy to, że Bóg musiał najpierw wypróbować Abrahama, zanim go poznał; w wypadku Hioba było to jasne od samego początku. Abraham zatem był „tylko” „yerê Elohim”, Hiob natomiast także „tam we-yašar” oraz „sar mê-ra”^c. Wydaje się jednak, że rabbi Jochanan ma tu na myśli tylko Hioba z okresu przed zesłanymi nań próbami. Rabbi Chanina bar Papa wyjaśnił bowiem ponadto, jedno pokolenie po rabbin Jochananie: „Gdyby (Hiob) nie oskarżał (Boga), to mówilibyśmy nie tylko tak, jak teraz: «Bóg Abrahama, Bóg Izaaka. Bóg Jakuba», ale i «i Bóg Hioba»” (PesRabbati 190a). Przez swoje skargi Hiob zatem sam pozbawił się miejsca w historii (zbawienia). Różnicę między Abrahamem a Hiobem następująco skomentował amoraista rabbi Lewi: „Obaj mężowie – Abraham i Hiob – powiedzieli to samo. Abraham powiedział: «O, nie dopuść do tego, aby zginęli sprawiedliwi z bezbożnymi» (Rdz 18,25). Hiob powiedział: «Na jedno więc, rzekłem, wychodzi, prawego ze złym razem zniszczy» (9,22). Abraham mówił z rozważą, Hiob mówił nieogłędnie – «na jedno wychodzi» (BerR XLIX,9)²¹.

Kiedy rabini tak, jak wyżej, przeciwstawiają sobie Abrahama i Hioba, to nie chodzi jednak o konfrontację Żydów i nie-Żydów, lecz raczej wyłącznie o zestawienie dwóch typów pobożności, **miłości Bożej** i **bojaźni Bożej**, jak tego dowodzi dyskusja w cytowanej już Misznie (Sota V,5). Rabbi Jozua b. Hyrkanos oświadczając, że również Hiob – podobnie jak Abraham – działał z miłości, a więc *tumma* Hioba oznacza jego wynikającą z miłości do Boga pobożność i wierność (czystość), dokumentuje zarazem swoją argumentacją zmianę i rozwój rozumienia tych dwu form pobożności; jak bowiem wykazał E.E. Urbach²², jeszcze nauczyciel jego nauczyciela, rabbi Jochanan b. Zakkaj, wyraźnie obie te formy rozróżniał. Podobnie też jeszcze w jednej z *baraitot* w Talmudzie Jerozolimskim (Ber IX,7/14b) Abraham reprezentuje faryzeusza *miłującego* Boga, zaś Hiob faryzeusza *bojącego się* Boga. Jednakże uczeń jego ucznia, rabbi Jozua b. Hyrkanos, własną interpretacją Hioba (13,15) zlikwidował to rozróżnienie. Co więcej: ustalając tego właśnie dnia, że werset ten należy interpretować nie według Ketiv, lecz według Qerê uczyniono z Hioba, według rabiego Akiby, świadka *umilowania* Boga, w stopniu wymaganym w Misznie (mBer IX,5) i w Talmudzie Babilońskim (bBer 61b) w wykładni Pwt 6,5 – mianowicie, że Boga miłuje się również wtedy, gdy odbiera ci duszę: „Choćby mnie zabił

²¹ Wyd. M.A. M i r k i n, t. II, str. 203; por. Tanh B Wa-yera par. 7, Tanh par. 13: „Hiob wypowiadał słowa niedojrzałe” (amar-ah paggah). Ciekawe jest w tym kontekście również porównywanie Hi 42,1-6 z Rdz 18,23 i nast.

²² E.E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, s. 412-415.

Wszecmocny – ufam, i dróg moich przed Nim chcę bronić. To mi wystarczy za obronę. Nieprawdy do Niego nie dojdzie” (13,15-16).

Raszi słusznie objaśnia to w komentarzu do 13,15-16: „Nigdy nie odłączę się (niprad) od Niego i zawsze będę Mu ufać: dlatego też w moich słowach nie ma nic buntowniczego ani żadnego grzechu (*ên mered we-peša*). Tak, jak ja mam w Nim swą pełnię, tak On jest moim zbawieniem”²³. Zgodnie z tą interpretacją, związaną z problemem z zakresu krytyki tekstu, nie tylko Hiob jest usprawiedliwiony, ale i zostaje zlikwidowana rozbieżność między „wszystko cierpliwie znoszącym Hiobem” z prologu a „buntującym się” przeciwko nieuzasadnionemu cierpieniu Hiobem z dialogów. Jakkolwiek nie rozwiązuje to właściwego problemu Hioba, pytania o to, dlaczego saddîq we-ra’ lô, raša’ we-tov lô, to jednak rabinom wystarczyło zrównanie obu wizerunków Hioba, żeby móc go ukazywać jako jedną z wielkich postaci powszechnej historii zbawienia: Hiob był nie tylko „sprawiedliwym wśród narodów świata”, ale, według Talmudu Babilońskiego (bBB 15b), zarazem „jednym z siedmiu posłanych do nich proroków”; myśl tę rozwinął później płodnie Mojżesz Majmonides w swym „Moreh Nevuchim” (III, 22-23), interpretując Księgę Hioba jako profetyczny poemat dydaktyczny.

Tę „głębką myśl Majmonidesa” – jak ją określił – podjął ponownie na początku naszego stulecia Herman Cohen²⁴, podsumowując przedstawioną tu żydowską tradycję. Według niego cierpienie Hioba „to autentyczna forma prorokowania”, „wkomponowana w teodecyjską organizację świata moralnego”. Nie jest ono żadnym defektem, żadną dysteleologią, lecz ogniwem zamierzonej samodzielności w systemie moralnym. Nie mają racji przyjaciele Hioba, którzy starają się go pocieszyć, iż cierpienia to konsekwencja jego grzechów. Przyjaciele powinni byli uznać w nim proroka i dostrzec w tym naukę o wartości cierpienia. Hiob jest prorokiem, od którego jego przyjaciele powinni się uczyć, iż cierpienie to chwila w Bożym planie zbawienia. Plan ten jednak staje się niejasny i rozmywa się, jeśli się nie dostrzeże, że ten męczennik cierpi za innych – gdy błędnie rozumuje się w kategoriach przyczyny i skutku. Tymczasem samemu Hiobowi nie brakuje głębszego zrozumienia, że wprawdzie nie jako po prostu jednostka, ale jako własne ja w korelacji z Bogiem potrzebuje cierpienia i jest go godny. Trzeba zaprzestać myślenia szablonami, w kategoriach grzechu i kary, kary i cierpienia jako przyczyny i skutku. Taki morał opowieści wykląda Bóg na zakończenie poematu (o Hiobie). I w tym usprawiedliwieniu Hioba przez Boga znajdujemy zarazem wytłumaczenie jego cierpienia – które ma na celu jego usprawiedliwienie”. To jednak znowu inny świat.

Thun. ks. Waldemar CHROSTOWSKI

STEFAN SCHREINER

²³ *Miqraot Gedolot – Ketuvim*, bez miejsca i roku wydania, t.III, arkusz(?) 171a.

²⁴ *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden 1988, s. 265-266.