

KS. ANTONI TRONINA  
CZĘSTOCHOWA

## POŚREDNIK W SPORZE HIOBA Z BOGIEM

*Księga Hioba* zawsze fascynowała czytelników swym pięknem poetyckim i głębią myśli religijnej. Spośród tysiąca wersetów, z jakich utkany jest poetycki korpus utworu, czterysta zajmują wypowiedzi głównego bohatera. W literackiej strukturze Księgi łatwo można wyróżnić prolog (Hi 1-2) i epilog (Hi 42,7-17), napisane prozą. Trudniej uporządkować treść poetyckiej osnowy utworu (Hi 3-42,6), opartej na schemacie mowy sądowej<sup>1</sup>.

Przypuszczalnie końcowy redaktor Księgi Hioba zamierzał podzielić zawarty w niej materiał poetycki na trzy wielkie części, ułożone w formie tryptyku. Zewnętrzne skrzydła tryptyku tworzą dialogi Hioba i towarzyszy (3-14) oraz dwa monologi: Hioba i Elihu (26-37). Obie te części obejmują po siedem jednostek literackich, wyznaczonych przez formuły wprowadzające. Część centralna (15-25), obejmująca drugi i trzeci cykl dysputy, składa się z dziewięciu jednostek. Głosy przyjaciół Hioba są tu coraz słabsze, aby ostatecznie ustąpić miejsca potężnej mowie obronnej głównego bohatera (26-31).

Przedmiotem niniejszej refleksji będzie tożsamość tajemniczego pośrednika, który w zamyśle Hioba mógłby go reprezentować w sporze z Bogiem. Pierwszy cykl sporu pomiędzy Hiobem a jego trzema przyjaciółmi prowadzi do wewnętrznego dramatu niewinnie cierpiącego bohatera. Jego dotychczasowi przyjaciele próbują za wszelką cenę obronić założenia klasycznej doktryny odpłaty, nie starając się nawet o solidarność z cierpiącym.

W obliczu zagrożenia atakami swych rozmówców, Hiob obsesyjnie broni własnej niewinności<sup>2</sup>. Jego upór wzmacnia jeszcze doktrynerska postawa „pocieszycieli”, którzy po swojemu tłumaczą jego cierpienie. W odpowiedzi atakowany bezlitośnie Hiob czyni krok naprzód, aby się wyzwolić z fałszywego obrazu Boga. Pragnie spotkać Arbitra, Pośrednika, który pozwoliłby mu przedstawić własne argumenty w rozprawie sądowej ze swym Bogiem.

<sup>1</sup> Streszczam tu wyniki badań, zawarte w moim artykule *Struktura literacka Księgi Hioba*, *Roczniki Teologiczne* 55/1 (2008) 5-16).

<sup>2</sup> Na ten aspekt dramatu zwraca uwagę J. Bremer, *Hiob, obrońca własnej prawości*, Kraków 2002.

Trzeba pamiętać, że środowiskiem literackim tego utworu jest diaspora babilońska, w której tworzy się załączek kanonu pism Starego Testamentu. W religii Babilończyków ważną rolę odgrywa koncepcja „bóstwa opiekuńczego” (Schutzgott)<sup>3</sup>. Choć może się ono gniewać na swego czciociela i zsyłać na niego kary, jest jednak osobistym jego strażnikiem. Hiob sprzecza się ze swoim „bogiem”, ale ostatecznie będzie zmuszony wezwać go na obrońcę własnej sprawy.

Taka postawa jest zrozumiała w kontekście bliskowschodnim. Jednak w religii monoteistycznej Izraela wzywianie niebiańskiego pośrednika prowadzi do paradoksu: Bóg jest wzywany przeciwko Bogu! Bóg opiekuńczy przeciwko „bogowi” przyjaźni. Osobisty opiekun staje przeciwko „obrazowi małego boga, który liczy grzechy dzieciństwa, czy też obrazowi boga, który kpi ze sprawiedliwości, dotykając Hioba ciężkimi karami jak grzesznika”<sup>4</sup>.

Hiob z poetyckiej części utworu nie zna jeszcze Boga objawienia: jedynie raz pojawia się w jego ustach imię Jahwe w zwrocie „ręka Pańska” (12,6). Imię Boga objawione w przymierzu synajskim występuje natomiast regularnie (18 razy) we wstępnym dialogu pomiędzy Jahwe a szatanem (1,6-2,10), a także w zakończeniu księgi (12 razy). W poetyckim korpusie Księgi Hioba występują najczęściej trzy imiona boskie, przejęte z tradycji patriarchów<sup>5</sup>. Takie zróżnicowanie imion Boga służy tu podkreśleniu rozwoju objawienia, które osiągnie pełnię dopiero w kanonie biblijnym.

Wszystkie dotychczasowe uwagi miały charakter wprowadzenia w analizę trzech wypowiedzi Hioba, w których pojawia się idea „pośrednika” pomiędzy Hiobem a Bogiem w sporze sądowym, jaki toczy się w pierwszej części dramatu. Staranna egzegeza tych trzech tekstów pozwoli głębiej wniknąć w treść dramatu, a jednocześnie dostrzec w nim załączek tajemnicy trynitarnej<sup>6</sup>.

### **1. *Oby się znalazł między nami rozjemca (Hi 9,33)***

Rozdziały 9 i 10 Księgi Hioba stanowią wprowadzenie do wielkiej dysputy teologicznej o ludzkiej nadziei (Hi 9-14). Chcąc dokładniej ująć strukturę literacką tych dwóch rozdziałów, trzeba uwzględnić elementy formalne, wskazujące na zamysł redakcyjny. Spójność tekstu podkreślają dwa istotne czynniki: wykorzystanie metafor sądowych oraz stopniowy rozwój myśli<sup>7</sup>. Idąc za schematem poprzednich perykop, można i tu wyróżnić siedem jednostek, które składają się na treść tej mowy:

<sup>3</sup> Zob. H. Vorländer, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen 1975 (*Alter Orient und Altes Testament* 23).

<sup>4</sup> V. Maag, *Hiob: Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle*, Göttingen 1982 (*Forschungen zur AT* 128).

<sup>5</sup> Jest to imię El (55 razy), Eloah (41 razy) i Szaddaj (31 razy). To ostatnie bliskie jest babilońskiej idei bóstwa opiekuńczego.

<sup>6</sup> Korzystam z dalszej części artykułu z przekładu tekstu biblijnego i jego uzasadnienia, jakie przedstawiłem w moim komentarzu *Księga Hioba*, Częstochowa 2013 (*Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XV*).

<sup>7</sup> C. Habel, *The Book of Job. A Commentary*, London 1985, 184.

- A. Wstęp: bezsens sporu z Bogiem (9,2-4)
- B. Obraz Przeciwnika (9,5-13)
- C. Trudności sporu (9,14-24)
- D. Monolog Hioba (9,25-10,1)
- C'. Trudności sporu (10,2-7)
- B'. Zarzuty przeciwko Bogu (10,8-17)
- A'. Zakończenie: skarga na bezsens sporu (10,18-22).

Pod względem formalnym, mowa ta łączy elementy różnych gatunków literackich, zwłaszcza sporu sądowego, hymnu i lamentacji. W części skierowanej wprost do Boga dominuje wyznanie niewinności i pytania charakterystyczne dla sporu (10,2-3). Wyrazem kontrowersji są zdania warunkowe (9,2.15-16.19-20.30; 10,14-15), które nadają mowie Hioba większą dramaturgię i sprawiają wrażenie procedury sądowej<sup>8</sup>. W teologicznej strukturze całej księgi mowa ta pełni istotną rolę jako zakwestionowanie zasady odpłaty. Stosuje ona retorykę sądową, sprowadzając rozumowanie przeciwników do absurdu. Jej tematyka i słownictwo nawiązuje zarówno do prologu (Hi 1-2) jak i do końcowych mów Boga (Hi 38-42).

Z konieczności zatrzymamy się tylko nad centralnym elementem mowy Hioba. W mowie tej zauważamy pewną ewolucję myśli bohatera. Na pierwszym etapie Hiob uznał, że człowiek nie może sam usprawiedliwić się przed Bogiem. Rozdział 9 charakteryzuje się pewnym zakłopotaniem Hioba: *Jestem niewinny? Sam już nie wiem; obrzydło mi życie* (w. 21). W świetle tej wypowiedzi bohater wydaje się przegrany, gdyż nie może stanąć przed swym Sędzią jak przed kimś równym sobie. Powtarza więc ustawicznie, że brak mu wspólnego mianownika do równania się z Bogiem, gdyż On nie jest przecież człowiekiem. Stwierdzenie to jest szczególnie ważne dla uchwycenia wewnętrznej przemiany Hioba.

Centralna perykopa (9,25-10,1) zawiera poemat istotny dla całej mowy Hi 9-10. Odrzucając ideę Boga odległego i okrutnego, Hiob czuje się zmuszony apelować do tego samego Boga, aby paradoksalnie stał się Rozjemcą, który pomoże mu wykazać własną niewinność. Przenika go wewnętrzny konflikt: Bóg go nie uniewinni, skoro on sam uważa się za niewinnego. Hiob stawia sobie jednak istotne pytanie, czy faktycznie jest całkiem niewinny, skoro uznał, że jego pragnienie wysłuchania może okazać się złudne:

9,27 *Gdy mówię: „Zapomnę o mej skardze,  
odmienię moją twarz i będę pogodny”-  
28 przeraża mnie ogrom mych cierpień;  
wiem, że Ty mnie nie uniewinnisz.  
29 Uchodzę za przewrotnego,  
więc po co mam się trudzić na próżno?*

<sup>8</sup> D.J.A. Clines, Job 1-20 (WBC 17), Nashville 1989, 224.

30 Nawet gdybym się umył mydłem  
 i sodą oczyścił swe dłonie,  
 31 i tak zepchnąłbyś mnie do kloaki,  
 a mojej szaty byłyby mi wstrętne.  
 32 Bo człowiek taki jak ja nie zdoła Mu odpowiedzieć,  
 Nie możemy razem wystąpić w sądzie!  
 33 Oby się znalazł między nami rozjemca,  
 Który by swą rękę położył na nas obu!  
 34 On uwolniłby mnie od bicia,  
 aby mnie nie napełniał przerażeniem.  
 35 Wtedy bym przemówił bez lęku,  
 chociaż nie jestem prawy wobec Niego!  
 10,1 Obrzydło mi własne życie,  
 złożę więc moją skargę przed Nim  
 i będę mówił w goryczy duszy<sup>9</sup>.

Aby pokonać gorycz, Hiob rozważa możliwość samodyscypliny: *zapomnę o skardze*. Przyjaciele radzili mu, aby zaprzestał oskarżania Boga. Pojęcie *skargi* oznacza tu publiczne oskarżenie, wypowiedziane w kontekście sporu Hioba z Bogiem<sup>10</sup>. Zaprzestanie tych oskarżeń mogłoby go uczynić pogodnym. Hiob chciałby uwolnić się choć na chwilę od swej sytuacji i zapomnieć o cierpieniu. Natychmiast jednak ogrania go przerażenie; Hiob jest przekonany, że Bóg nie uzna jego niewinności i nie odstąpi od karan. Pytanie o sens dalszego wysiłku prowadzi do kolejnej próby wybrnięcia z sytuacji.

Hiob rozważa więc z kolei możliwość dokonania rytuału oczyszczającego, dla wykazania swej niewinności. Prawo biblijne (Pwt 21,6-9) mówi o rytualnym oczyszczeniu z zarzutu przelania krwi. Jednak w przekonaniu Hioba takie symboliczne obmycie (por. Ps 51,4; Iz 1,15-16) nie może być skuteczne, gdyż Bóg zaraz je przekreśli, zanurzając go w nieczystościach<sup>11</sup>. Przeciwnieństwo między Bogiem a człowiekiem to ulubiony temat mędrców biblijnych (Prz 14,12; 21,2). Hiob zdaje sobie sprawę z faktu, że nie może się sądzić z Bogiem jak równy z równym.

Mimo ogromnego dystansu, jaki dzieli obie strony sporu, Hiob wyraża jednak pragnienie, aby znaleźć rozjemcę w tym sporze. Właśnie wtedy, gdy uznał, że Boga nie można zawezwać na sąd, Hiob kładzie wszystko na jedną szalę: *Oby się znalazł między nami rozjemca* (môkîah), *który by rękę położył na nas obu!* W religiach Bliskiego Wschodu każdy wierny miał w panteonie osobistego obrońcę, który wstawiał się za nim na radzie

<sup>9</sup> Uzasadnienie przekładu zob. Tronina, Księga Hioba, 168.

<sup>10</sup> Zob. J. Hausmann, śjh, w: TWAT VII, 757-761

<sup>11</sup> Wyjaśnienie tego obrazu zob. G. Ravasi, Hiob. Dramat Boga i człowieka, cz. 2 (przeł. K. Stopa), Kraków 2005, 140.

bogów. Także prawo biblijne mówi o instancji pośrednika, który rozstrzyga w kwestiach spornych (Rdz 31,37)<sup>12</sup>. Użyty tutaj imiesłów może oznaczać zarówno sędziego, któremu muszą się podporządkować obie strony sporu, jak też mediatora czy rozjemcę. Taki arbiter „kładzie rękę” na obu przeciwników, aby przejąć kontrolę nad nimi (por. Ps 139,5). Z kontekstu wynika, że winien on zapewnić bezstronne rozpatrzenie sprawy. Rola powierzona temu rozjemcy pokazuje, w jakiej sytuacji znalazł się Hiob: życzy on sobie, by różga Boża dzięki interwencji rozjemcy została od niego oddalona! Wtedy dopiero mógłby wyzbyć się paraliżującego strachu i przemówić bez lęku.

Po tym chwilowym wybuchu nadziei następuje nowa skarga. Ponieważ zawiodły wszystkie sposoby dochodzenia swej racji, Hiob wyraża ponownie obrzydzenie własnym życiem. Mimo to postanawia on dać upust swej skardze, kierując ją bezpośrednio ku Bogu. Pośród swych udręk, Hiob będzie zaprzeczał dobroci, mądrości i świętości Boga, gdyż wydają mu się one sprzeczne z własną sprawiedliwością! Paradoksalnie Hiob zdąży w ten sposób ku nadziei. Nie widząc nadziei na drodze sądowej, zaczyna błagać Boga o miłosierdzie. Jako Stwórca, Bóg jest odpowiedzialny za swe słabe stworzenie. Prośba Hioba kończy się wołaniem o ulgę w cierpieniu, zanim zjedzie on do krainy ciemności (10,22). Po raz pierwszy Hiob zaczyna rozumieć swą sytuację. Promyk nadziei przenika jego rozpacz i prowadzi do szukania drogi ku Bogu, aby tam znaleźć usprawiedliwienie.

## 2. Oto teraz jest w niebie mój świadek (Hi 16,19)

Tematem wiodącym pierwszego cyklu dysput teologicznych (Hi 4-14) była klasyczna doktryna odpłaty. Pierwszy z mówców, Elifaz, bezlitośnie szydzi z Hioba: *Wołaj więc, czy ci kto odpowie?* (5,1). Możesz wołać, ale i tak zostaniesz sam ze swymi wątpliwościami i rozpaczą. Nikt cię nie wysłucha! Elifaz już na początku dramatu zapowiada, jaki rodzaj argumentacji przyjmą adwersarze Hioba. Jeszcze większa jest zuchwałość Bildada, który pyta: *Czy Bóg fałszuje prawo i sprawiedliwość?* (8,3). Zmusza więc Hioba do uznania, że niemożliwe jest procesować się z Bogiem, który ma za sobą prawo i siłę (9,2).

Sofar zaatakował najbardziej brutalnie, wyrażając wprost oskarżenie, które u poprzedników było jeszcze ukryte: Hiob jest grzesznikiem, który nie ma prawa ani powodu do skargi na swój los! Widzieliśmy już, jak Hiob uczynił pierwszy krok naprzód, aby się wyzwolić z fałszywego obrazu Boga, pragnąc spotkać pośrednika w sporze z Nim (9,33). Po napaści Sofara porzuca jednak ten zamiar i zamierza osobiście, bez niczyjego pośrednictwa, wytoczyć proces Bogu, aby wymusić na Nim uznanie własnej prawości.

W sporze Hioba z dawnymi przyjaciółmi rysuje się coraz większa przepaść pomiędzy wzniosłą doktryną odpłaty a głębią udręki człowieka prawego. Hiob nie może

<sup>12</sup> Por. G. Liedke, *jkh*, w: THAT I, 730.

dłużej akceptować oskarżeń, jakie padają ze strony dawnych przyjaciół. Zaprasza ich zatem do słuchania swej skargi, błagając o uszanowanie jego cierpienia. Czwarta mowa Hioba (Hi 16-17) ukazuje dwa dopełniające się aspekty: szuka on świadka w niebie, gdyż czuje się ofiarą oskarżyciela na ziemi. Zarazem jednak to gorączkowe szukanie prowadzi go na skraj rozpacz<sup>13</sup>.

Po lamentacji wstępnej (16,1-6), Hiob zwraca się wprost do Boga, oplakując swój tragiczny los. Język lamentacji miesza się tu ze słownictwem sądowym. Między dwoma osobistymi skargami (A: 16,7-17 i B: 17,1-16) umieszczona jest centralna myśl o świadku w niebie (B: 16,18-22):

*18 Ziemi, nie zakrywaj mojej krwi,  
niech nie będzie spoczynku dla mojego krzyku.*

*19 Oto teraz jest w niebie mój świadek,  
a mój obrońca – na wysokościach.*

*20 Szydzą ze mnie moi przyjaciele,  
(ale) mój zapłakany wzrok (kieruję) ku Bogu.*

*21 Niech On rozsądzi spór człowieka z Bogiem,  
(jak sprawę) syna ludzkiego z jego bliźnim.*

*22 Bo lata liczne przeminą,  
a ja wejdem na ścieżkę, z której nie ma powrotu.*

W swojej poprzedniej mowie (13,20-23) Hiob wyraził pragnienie bezpośredniego spotkania z Bogiem na rozprawie sądowej, aby tam mógł odeprzeć stawiane mu zarzuty. Teraz powraca on do tej myśli, szukając możliwości jej realizacji. W obliczu doznanej niesprawiedliwości Hiob wyznaje wiarę w ostateczną odpłatę. Krew niewinnie przelana woła o pomstę do nieba. Jeśli krzywda nie zostanie naprawiona, to sama ziemia poniesie karę za niewinną krew (por. Rdz 4,10-11; Ez 24,7-8)<sup>14</sup>.

Osobiście Hiob może nie doczekać dnia pomsty, usilnie wierzy jednak, że dzień ten nadejdzie. Problematyczna jest tu identyfikacja mściciela krwi. W przekonaniu Hioba sam Bóg musiałby wystąpić przeciwko sobie! Hiob dopuszcza sprzeczność w Bogu, który nie może przecież tolerować krzywdy. To przekonanie jest w tej chwili silniejsze niż wszystkie oskarżenia rzucone przeciwko Bogu. Wcześniej Hiob prosił o *rozjemcę* (môkîah), który mógłby działać bezstronnie (9,33). Tutaj mówi z ufnością i kimś, kto już teraz jest świadkiem (‘ēd) jego niewinności.

Oba teksty mówią o scenie sądowej, gdzie Hiob ma nadzieję uzyskać uniewinnienie. Znamienne, że im bardziej jego sytuacja wydaje się beznadziejna, tym bardziej jest on pewny swej wygranej. Wcześniej zdawał się nie wierzyć w możliwość, by jakiś rozjemca mógł zakończyć jego dramat. Teraz jest przekonany, że istnieje

<sup>13</sup> Zob. A. Tronina, *Księga Hioba*, dz. cyt., 234-235.

<sup>14</sup> Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju*, rozdz. 1-11 (NKB.ST I,1), Częstochowa 2013, 286-287.

w *niebie* ktoś, kto może wziąć go w obronę. Czy tym świadkiem jest Bóg? Jeśli tak, to znaczy, że Bóg jest zarazem przeciwnikiem, świadkiem i sędzią. Jeśli nie Bóg, to ktoś inny może wyrwać bezbronnego z ucisku?

Każdy błysk nadziei jest poprzedzony upadkiem w ciemność. Kiedy Hiob przechodzi najboleśniejse chwile próby, rodzi się w nim przeczcucie, że nie może zostać opuszczony przez Boga. Błyskawicznie przechodzi więc od poprzedniego obrazu Boga, który go obrał za cel polowania (16,12-17), do wołania: *Ziemia, nie zakrywaj mojej krwi!* Jak krew Abła (Rdz 4,10), tak i krew Hioba ma być wylana na ziemię, aby wołać o pomstę na zabójcy<sup>15</sup>. Zdaje się on tracić wszelką nadzieję na rehabilitację przed śmiercią.

W pierwszym akcie dramatu (9,33) Hiob spodziewał się *pośrednika*, który w odpowiednim czasie przedstawi Bogu dowody jego niewinności. Partykuła czasu (*A teraz*, w.19) zaznacza kolejny przełom w poszukiwaniu rozwiązania dylematu Hioba. *Teraz*, w obliczu śmierci, Hiob jest przekonany, że w niebie ma świadka (‘ēd), który poświadczy jego niewinność. Przyjaciele mogą z niego szydzić, ale on cierpi, gdyż nie otrzymał od nich spodziewanego wsparcia. Martwi go tylko perspektywa bliskiej śmierci i zstąpienia do Szeolu, skąd *nie ma powrotu*. To metaforyczne określenie, spotykane już w tekstach akadyjskich, oznacza rzeczywistość krainy śmierci, gdzie nie ma już możliwości obrony swej reputacji<sup>16</sup>. Świadomość nieuchronnej śmierci wzmacnia jego pragnienie, by oprzeć się na świadectwie obrońcy z nieba (w. 21a: *Niech On rozsądzi spór człowieka z Bogiem*). Dalsza część tego zdania (21b) zawiera ważne stwierdzenie: Hiob wyznaje, że ów tajemniczy obrońca jest *jego bliźnim* (dosł. przyjacielem)! Stajemy tu już na progu tajemnicy Wcielenia, która dokona się dopiero w Chrystusie.

Na razie pragnienie Hioba jest jednak niemożliwe do spełnienia, gdyż Bóg musiałby zarazem być sędzią i stroną sporu. Hiob nie może przecież żądać od Boga, aby się zrzekł swej suwerenności i funkcji sędziowskiej. Od rozdziału 13 Hiob coraz wyraźniej formułował swe pragnienie dysputy z Bogiem w bezstronnym trybunale (13,3.8-23). Wcześniej zauważył jednak, że brakuje *rozjemcy* między nim a Bogiem, skoro Bóg nie jest człowiekiem. Nie mogą więc obaj na równi odwołać się do autonomicznej sprawiedliwości (9,32-33).

Teraz Hiob jeszcze wyraźniej dostrzega dystans dzielący człowieka od Boga. Odgradzająca ich przepaść pogłębia się jeszcze poprzez niewinne cierpienie. Kryje się tu jednak potwierdzenie nadziei, jaką wyrazi sławny rozdział 19. Do tego czasu Hiob będzie wystawiony na długą i bolesną próbę nadziei. Im bardziej przeczuwa Hiob zbliżającą się śmierć, tym głośniejsze woła o pomoc. Takie myślenie spotykamy częściej w Starym Testamencie: zmarli nie mogą oddać chwały Bogu (por. Ps 30,10). Wołanie to ma więc nakłonić Boga do zbawczej interwencji, aby Jego imię było sławione na ziemi<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Por. W. Chrostowski, U źródeł przemocy: Kain i Abel, *Studia Bobolana* 5/2 (2005) 5-19.

<sup>16</sup> Zob. Ph. S. Johnston, Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej (tł. P. Sajdek), Kraków 2010, 91.

<sup>17</sup> Szerzej zob. H. Irsigler, Ijobs letzte Hoffnung: 16,18-22 und 19,23-27 im Kontext der Ijobdichtung, w: *Sprachliche Tiefe-theologische Weite* (red. O. Dyma i in.), Neukirchen 2008, 143-191.

### 3. *Wybawcą moim jest Żyjący!* (Hi 19,25b)

Rozmówcy Hioba zaciekle bronią swej doktryny, podczas gdy on sam obmyśla nowe rozwiązania swego problemu. Dzieje się tak dlatego, że ma on coraz silniejsze poczucie opuszczenia przez bliskich i przez Boga. Rozpoczyna więc swoje centralne wystąpienie okazaniem rozdrażnienia słowami swych towarzyszy. Jego mowa wyraża napięcie pomiędzy rozpaczą a nadzieją; zakończy się ona inwektywą przeciwko wrogom. Rozdział ten, poza wprowadzeniem (2-4) i zakończeniem (28-29), stanowi lamentację wzorowaną na licznych psalmach. Składa się ona z trzech regularnych strof, z których każda ma po dwa segmenty.

Pierwsza strofa wyraża programowy sprzeciw Hioba, który z pomocą śmiałych metafor oskarża Boga o zamach na jego godność (5-8.9-12). Strofa centralna ukazuje osamotnienie, jakiego cierpiący doznaje od strony ludzi (13-16.17-20). Ostatnia strofa (21-24.25-27) zaczyna się od podwójnego wezwania: *Zlitujcie się nade mną, przyjaciele moi, zlitujcie się!* W miejsce wcześniejszej pustki i osamotnienia, pojawia się tu ostatnie wołanie o litość. Wezwanie to, poza tym miejscem, pojawia się wyłącznie w Psalmach, jako prośba zwrócona do Boga. Tu jednak Hiob nie liczy już na pomoc Bożą, lecz jedynie na litość ludzką.

Przechodząc do głębszej analizy treści tej końcowej strofy, spróbujemy wpierw odkryć jej wewnętrzną strukturę. Na uwagę zasługuje propozycja Habela<sup>18</sup>, który zwrócił uwagę na jej układ koncentryczny:

- A. Napomnienie (21)
- B. Oskarżenie (22)
- C. Nadzieja (23-24)
- D. Przekonanie (25-26a)
- C'. Nadzieja (26b-27)
- B'. Oskarżenie (28)
- A'. Napomnienie (29).

Centralna sekcja, mówiąca o nadziei Hioba (23-27) ujęta jest w klamry napomnienia (21 i 29) oraz oskarżenia (22 i 28), zwróconego przeciwko „przyjaciółom” Hioba. Walka bohatera o ocalenie własnej nadziei dokonuje się zatem w kontekście konfliktu z „przyjaciółmi”, którzy *prześladują* go, zamiast udzielić mu pomocy. Wybawca (go'el), którego Hiob dostrzega z daleka, stoi w opozycji do *przyjaciół*: oni są oskarżycielami, podobnie jak Bóg. Wybawca okaże się prawdziwym przyjacielem, obrońcą i adwokatem.

Clines<sup>19</sup>, podejmując tę propozycję, zarazem ją modyfikuje. Zwraca on przed wszystkim uwagę na to, że życzenie wyrażone uprzednio (23-24) nie jest identyczne

<sup>18</sup> C. Habel, , The Book of Job, dz. cyt. 296-297.

<sup>19</sup> D.J.A. Clines, Job 1-20, dz. cyt., 436-437.

z późniejszym pragnieniem (26b-27). Pierwszym życzeniem Hioba, niemożliwym do spełnienia, było tylko to, żeby pozostało po nim niezatarte świadectwo własnej niewinności, aby świadczyło o nim aż do dnia sądu. *Przekonanie* Hioba, które brzmi bardziej jak formuła prawna (25a: *wiem*), wyraża pewność, że jego skarga zostanie wreszcie pomyślnie rozpatrzona, choćby to miało nastąpić po śmierci. Wreszcie jego *pragnienie* (26b-27), ujęte bardziej w formie lamentacji, dotyczy spotkania z Bogiem *tu i teraz*, w celu ostatecznego uniewinnienia.

Kluczowe wersety całej mowy (25-27) obejmują zatem *przekonanie* Hioba, łącznie z jego ostatecznym *pragnieniem*:

*25 Ja jednak wiem: wybawcą moim jest Żyjący!*

*Ostatni powstanie przeciwko Otchłani.*

*26 Ostatni z mej skóry usunie nieczystość*

*i z mego ciała; chcę ujrzeć Boga!*

*27 Tak, ja sam chcę Go ujrzeć;*

*moimi oczyma zobaczę Jego, a nie Obcego.*

*Moje nerki osłabły w mym wnętrzu.*

W świetle znanych dziś wzorców poezji biblijnej, oraz paralel ugaryckich<sup>20</sup>, tekst nie wymaga żadnych korektur ani nawet zmiany wokalizacji masoreckiej. Dużą pomocą w jego interpretacji jest znajomość słownictwa prawnego, jakie było wówczas w użyciu w środowisku literackim Mezopotamii. Słowa Hioba zawierają życzenie, aby jego deklaracja niewinności zachowała się nienaruszona, nawet gdy zniszczyje jego cielesna powłoka.

Paradoksalnie, w chwili gdy Hiob leży powalony na ziemię wspólnym atakiem Boga i dawnych przyjaciół, odnajduje siłę, by powstać i wyznać swą niezłomną nadzieję, sięgającą poza grób! Hiob prosił na wstępie, by jego słowa zostały przekazane potomnym. Domagał się tego, gdyż miał świadomość swej niewinności i prawa do protestu. Jest on przekonany, że istnieje ktoś, kto weźmie go w obronę.

Już w pierwszej odpowiedzi danej Bildadowi wyraził pragnienie, by wytoczyć Bogu proces sądowy. Wówczas jednak jego nadzieję szybko stłumiło pytanie: *Czyż jest między nami rozjemca, co rękę położy na obu?* (9,33). W drugim cyklu dysput powraca nadzieja, kiedy Hiob czyni aluzję do tajemniczego świadka, którego ma w niebie (16,19). Teraz mówi już z niezłomną pewnością o *obrońcy* (go'el) swej niewinności. W życiu codziennym obrońcą pokrzywdzonego był krewny, członek tego samego szczepu. Miał on zadbać, aby ród nie utracił dziedzictwa (Kpł 25,25), a członek rodu nie popadł w niewolę (Kpł 25, 47-49). W obu przypadkach chodziło o mobilizację wspólnoty dla ocalenia kogoś należącego do rodu<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Zob. H.J. Hermisson, „Ich weiss, dass mein Erlöser lebt“ (Hiob 19,23-27), w: Gott und Mensch im Dialog (Fs. O. Kaiser, red. M. Witte), Berlin 2004, 667-688.

<sup>21</sup> Zob. C.L. Seow, Job's go'el, again, w: Gott und Mensch im Dialog (Fs. O. Kaiser, red. M. Witte),

Użycie przez Hioba całej gamy pokrewnych pojęć (świadek, gwarant, obrońca czy wreszcie odkupiciel) może wskazywać, że należał on do grupy praktykującej rodową solidarność. W tym kontekście, w krytycznym momencie swego opuszczenia, Hiob dokonuje własnego aktu nadziei, oczekując wsparcia od Obrońcy z nieba. Są tu możliwe dwie interpretacje. Albo Hiob oświadcza, że Bóg obroni jego cześć i przywróci mu dobre imię, albo też termin „wybawca” odnosi się do kogoś innego niż Bóg, nazwanego wcześniej arbitrem (9,33) i świadkiem z nieba (16,19). Za pierwszą interpretacją przemawia to, że obrońca jest „żyjącym”, co wskazuje na Boga<sup>22</sup>. Drugie wyjaśnienie skupia się na wewnętrznej opozycji w roli Boga: wróg czy obrońca?

Napięcie to prowadzi Hioba do uznania w Bogu swego wybawiciela. Dzięki temu odnajduje on w swym zagubieniu wiarę w Boga żywego. W zupełnym opuszczeniu Hiob mógł sądzić, że wszystkie oznaki odrzucenia pochodzą od Boga i stanowią konsekwencję jego winy – jak mu to ustawicznie wmawiali „przyjaciele”. Dopiero wychodząc od pojęcia *wybawcy* (go'el), którego żywą obecność przy sobie wyczuwa, może Hiob sformułować nadzwyczajny akt wiary i nadziei, dokładnie przeciwstawny rzekomej mądrości swych pocieszycieli.

Bóg „jest wreszcie jedynym przyjacielem, przed którym nieszczęśnik może wypłakać się spokojnie (16,20). Hiob zaczyna odzyskiwać nadzieję właśnie w tym momencie, gdy zgadza się *spojrzeć na Boga* (Eloah), chociaż jego cierpienie nie znajduje jeszcze żadnego wyjaśnienia. Paradoks jednak pozostaje: Eloah jest dla Hioba zarazem świadkiem i sędzią, a Hiob musi się udać do Boga pomimo Boga”<sup>23</sup>.

#### 4. Z historii interpretacji tekstu

Debata teologiczna pomiędzy Hiobem a jego „przyjaciółmi” stanowi rdzeń pierwszej części Księgi. „Przyjaciele” coraz ostrzej atakują Hioba, zarzucając mu grzech i bezbożność (Hi 11,4-6; 15,4-6; 22,5-9). On z kolei zamyka się na pozycji obronnej, zarzucając Bogu bezpodstawne dręczenie swych stworzeń (9,19-24; 16,7-14; 19,6-12). Tym zarzutom cierpiącego niewinnie Hioba towarzyszy jednak coraz głębsze przekonanie, że ostatecznie zwycięży Boża sprawiedliwość.

Wiara ta jednak przychodzi mu z trudem i objawia się w trzech kolejnych etapach. Najpierw (9,33) Hiob wyraża tęsknotę za bezstronnym rozjemcą, który byłby w stanie pojednać go z niebiańskim Przeciwnikiem. Następnie (16,19) Hiob zyskuje pewność, że już teraz ma w niebie świadka, który przemówi w jego obronie. Wreszcie (19,25) dojrzewa w nim niezłomna pewność, że w przyszłości pojawi się jego Wybawca, który *powstanie przeciw Otchłani*, aby ocalić swego „krewnego” od fałszywych oskarżeń.

Berlin 2004, 689-710.

<sup>22</sup> Tak J. Woźniak, Znaczenie teologiczne wyrażenia „Obrońca mój żyje” w Hi 19,25, RBL 35 (1984) 46-56.

<sup>23</sup> J. Lévêque, Job, le livre et le message, Paris 1985, 35.

Wiara Hioba rośnie więc w miarę, jak jego udręki dochodzą do kresu wytrzymałości.

Niezrozumiała wrogość, jakiej Hiob doświadcza ze strony dawnych przyjaciół, prowadzi do zasadniczej zmiany w rozwoju jego wiary. Początkowo (9,33) wyrażał on tylko nieokreśloną nadzieję na uczciwe rozsądzenie jego sprawy. W drugim cyklu dysput dostrzega już obecność swego świadka w ziemskiej *teraźniejszości* (16,19). Na koniec (19,25) jest on pewien, że mściciel jego krwi powstanie w *przyszłości*<sup>24</sup>.

Niektórzy ze współczesnych komentatorów podkreślają, że Hiob nie odnosi się do Boga, gdy mówi o świadku czy wybawcy: „W tym kontekście niebiańskim świadkiem, poręczycielem i przyjacielem nie może być Bóg, który jest właśnie oskarżycielem, sędzią i egzekutorem”<sup>25</sup>. Zdaniem M. Pope’a pogląd Hioba wyraża powszechną w Mezopotamii wiarę w osobistego boga, który reprezentuje swego ziemskiego „klienta” na zgromadzeniu bogów. Z kolei E. Beaucamp<sup>26</sup> stawia pytanie: w jaki sposób Boże mógł się nagle zmienić w odkupiciela, skoro dotąd był przedstawiany jako nieprzyjaciel Hioba? Jeśli zatem to nie Bóg kryje się pod określeniem „odkupiciel”, to widocznie chodzi tu o „wołanie krwi” Hioba (16,18). D. Clines wreszcie zdaje się podzielać opinię Beaucampa: „Jeśli w rozdz. 16 *krzyk* Hioba został utożsamiony z jego świadkiem, adwokatem i rzecznikiem, to łatwo zrozumieć, choć to tylko śmiała metafora, że tutaj może być on nazwany jego *krewnym* i *obrońcą*”<sup>27</sup>.

Wymienieni tu autorzy zgodnie zakładają, że Księga Hioba ukazuje statyczny obraz Boga, który postępuje zgodnie z prawami naszej logiki. Należy jednak rozróżnić pomiędzy tradycyjną teologią trzech towarzyszy Hioba, a teologią reprezentowaną przez niego samego. Przedstawione powyżej obiekcje znikają, jeśli ująć je zgodnie z myślą biblijną, która dojrzewa do pełni Objawienia.

Współczesny egzegeta żydowski, Robert Gordis, zwraca uwagę na sposób, w jaki judaizm godzi te trudności tekstu Księgi Hioba z konsekwentnym monoteizmem Izraela. Przykładem może być już fragment traktatu Miszny (Abot 4,29): „On (jest) Bogiem, On sprawcą, On stwórcą, On wszytkowiedzący, On sędzią, On świadkiem, On oskarżycielem, On kiedyś sędzić będzie...” Ten sam temat powraca w modlitwie na Dzień Pojednania: „Zaprawdę, Tyś jest sędzią i rozjemcą, wszechwiedzącym i świadkiem”<sup>28</sup>.

Judaizm rabiniczny rozwinął dwa pojęcia pozornie sprzeczne, odnosząc je do jedynego Boga: „miara sprawiedliwości” i „miara miłosierdzia”. Rozjemcą, sędzią i odkupicielem jest zawsze ten sam Bóg. Problem bierze się stąd, że myśliciele zachodni chcieliby nagiąć do swojej logiki mentalność ludzi Orientu. Takie ostre rozgraniczenie osobowości jest jednak obce myśli biblijnej.

Spśród egzegetów katolickich na szczególną uwagę zasługuje monumentalne

<sup>24</sup> Zob. R. Gordis, *The Book of Job. Commentary, new Translation and Special Studies*, New York 1978, 526.

<sup>25</sup> M. Pope, *Job* (Anchor Bible 15), Gardn City 1965, 118.

<sup>26</sup> *Le goel* de Jb 19,25, *Laval théologique et philosophique* 33 (1977) 309-310.

<sup>27</sup> D.J.A. Clines, *Job 1-20*, dz. cyt., 459.

<sup>28</sup> R. Gordis, *Arbiter, Witness, Redeemer: Job's Tree Levels of Faith*, w teogoż: *The Book of Job*, dz. cyt. 526-527.

dzieło J. Lévêque'a, *Job et son Dieu* (1970)<sup>29</sup>. Autor ten omawia wspomniane trzy teksty *Księgi Hioba* w kontekście religii mezopotamskiej, w której tak wielkie znaczenie miało pojęcie bóstwa osobistego. Tak np. dla Gilgamesza opiekunem jest bóg słońca Szamasz, który wstawia się za nim u „wielkich bogów”. *Księga Hioba* została jednak włączona do kanonu biblijnego, który należy czytać w świetle monoteistycznej religii Izraela.

Szczególnie trudne jest wyjaśnienie sławnego wyznania Hioba w trzecim z omawianych tu tekstów: *Ja jednak wiem: wybawcą (gô'ël) moim jest Żyjący!* (19,25a). Zdumiewające wyznanie nadziei musi rodzić pytanie, czy Hiob spodziewa się spotkania z Bogiem jeszcze przed śmiercią, czy po niej. C. Larcher<sup>30</sup> proponował następującą interpretację, która godzi wszystkie dane kontekstu: „Hiob liczy na cudowną interwencję Boga, na natychmiastowe zmartwychwstanie. Pozwala na to jego żywa wiara w Bożą sprawiedliwość. W perspektywie bliskiej śmierci wierzy on, że Bóg uzna jednak jego niewinność i usprawiedliwi go ostatecznie w oczach tych, którzy mają go za winnego. W tej wierze zbliża się do Boga jako Goela, który spełni wobec niego zadanie mściciela krwi, a zarazem będzie jego najwyższym obrońcą. Ale takie usprawiedliwienie nie miałyby znaczenia dla Hioba, gdyby Go miał nie oglądać. Tekst w nagłym zwrocie ukazuje zatem Hioba jako widza (19,26). Jego obrońca podnosi się i staje przy nim. A ponieważ jest to sam Bóg, Hiob będzie widział Boga w cielesny sposób, nie podlegając już uwarunkowaniom życia doczesnego”. Intuicje te potwierdziły się w dużej mierze dzięki nowszym osiągnięciom filologii semickiej. Jednak nadzieja na zmartwychwstanie cielesne na pewno nie była jeszcze widoczna w tekście hebrajskim księgi<sup>31</sup>.

Zasada jedności całej Biblii pozwala sięgnąć do słownictwa greckiego, jakim posłużył się starożytny tłumacz *Księgi Hioba* w omawianych trzech tekstach. Termin *môkiah* (9,33) przełożył on mianowicie jako *mesitës*, „pośrednik”. Teksty Nowego Testamentu, a zwłaszcza List do Hebrajczyków odnoszą termin do Jezusa Chrystusa jako pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi (Hbr 8,6; 9,15; 12,24; por. 1 Tm 2,5).

Drugi z terminów użytych przez Hioba dla wyrażenia jego nadziei, to termin *'ed*, świadek (16,19), oddany w wersji greckiej przez *martys*. Słowo to w Nowym Testamencie ma więcej znaczeń, gdyż obok samego Chrystusa oznacza także uczniów, którzy śmiercią męczeńską gotowi są poświadczyć przynależność do Niego. Janowa Ewangelia ukazuje przy tym rolę Ducha Świętego, który będzie świadczył o Jezusie (J 15,26).

Trzeci i ostatni z interesujących nas tekstów (19,25) ma w wersji greckiej niejasne brzmienie: *Lecz ja wiem, że zawsze istnieje Ten, który na tej ziemi kres mi wy-*

<sup>29</sup> Streszczeniem jego tezy jest art. Job ou l'espoir déraciné, *La vie spirituelle* 125 (1971) 287-304, wydrukowany ostatnio w zbiorze jego prac pt. *Job ou le drame de la foi*, Paris 2007, 85-98.

<sup>30</sup> *Le Livre de Job* (BJ), Paris 1957, 30.

<sup>31</sup> Por. współczesną interpretację tej perykopy: H.J. Hermisson, „Ich weiss, dass mein Erlöser lebt“ (Hiob 19,23-27), art. cyt., oraz S.E. Balentine, *Job*, Macon 2006, 293: Hi 19,25-27 nie mówi wprost o cielesnym „odkupieniu” ani o zmartwychwstaniu w takim znaczeniu, jak objawi to Nowy Testament.

znaczy<sup>32</sup>. Dopiero łacińska Wulgata św. Hieronima nada mu sens rozpowszechniony w Kościele zachodnim<sup>33</sup>. Z wersji hebrajskiej jednak wynika, że wybawcą Hioba ma być sam Bóg, nazwany tu starożytnym określeniem Żyjący (chaj). W Apokalipsie św. Jana określenie to (ho Zôn) oznacza zarówno Boga Ojca, Żyjącego na wieki wieków (Ap 4,9.10; 10,6; 15,7), jak i Jego Syna, który tak się przedstawia na początku Księgi: *Ja jestem Pierwszy i Ostatni i Żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków* (Ap 1,18). Jego zwycięstwo nad śmiercią czyni Go współistotnym Ojcu<sup>34</sup>.

Podniesione tu zbieżności słowne *Księgi Hioba* z tekstami *Nowego Testamentu* pozwalają traktować tytuły nadane tajemniczemu Pośrednikowi jako zapowiedź tajemnicy Trójcy Świętej. Bóg, będąc pełnią życia, objawia się jednocześnie jako *pośrednik* i świadek obrony Hioba, jak też jego *wybawca* z sidła śmierci. Mamy tu potwierdzenie zasady wyrażonej już przez św. Augustyna w znanym adagium: *Nowy Testament jest ukryty w Starym, a Stary w Nowym znajduje wyjaśnienie* (PL 34, 623)<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Przekład R. Popowski, Septuaginta, Warszawa 2013, 1118.

<sup>33</sup> Zob. A. Tronina, „Redemptor meus vivat et in novissimo de terra surrecturus sim”. Z dziejów egzegezy Hi 19,25, w: *Scripturae Lumen* 2 (2010) 125-136.

<sup>34</sup> Por. M. Wojciechowski, Apokalipsa św. Jana (NKB.NT XX), Częstochowa 2012, 120-121.

<sup>35</sup> Zob. A. Tronina, Czy Stary Testament mówi o Trójcy Świętej?, w: *Wokół tajemnicy Trójcy Świętej. Materiały Seminarium Wykładowców Dogmatyki*. Częstochowa 28-29.09.2000 (red. A. Czaja, P. Jaskóła), Opole 2000, 17-24 (Sympozja 39).