

## **BÓG A NOC**

### **Ujęcia w Starym Testamencie**

Bóg Biblii nie ma żadnego ścisłego związku z nocą. Nie można jednak także powiedzieć, że jest On w szczególny sposób Bogiem dnia. Raczej jest On Bogiem Światła, a nie ciemności. Ze światłem i ciemnością wiążą się niewątpliwie dzień i noc, jak na to wskazuje kapłański opis stworzenia w Rdz 1. Ukazane tu odniesienie Stwórcy do światła i ciemności, jak też do dnia i nocy, ma istotne znaczenie dla właściwego usytuowania nocy w działaniu Boga. Powinno się ono uwyraźnić najpierw w wykładzie ważnych miejsc kapłańskiego opisu stworzenia, następnie w nocnym działaniu Boga w odniesieniu do Izraela w opisach dotyczących patriarchów i wyjścia z Egiptu, w końcu zaś w cierpieniu i wielbieniu człowieka w nocy – wbrew Bogu i z Bogiem.

#### **1. Bóg jako Stwórca dnia i nocy**

Kapłański opis stworzenia w Rdz 1, 1 – 2, 4a powstał w VI wieku przed Chrystusem, a więc w czasie, gdy odradzający się judaizm był już od dłuższego czasu zaznajomiony z babilońskimi i perskimi wyobrażeniami stworzenia i czuł się na sile nadać konkretną postać stwórczej mocy Boga żydowskiego w całkowicie własnym ujęciu boskiego działania stwórczego. Opowiadanie to ukształtowała suwerenna ręka. Autor nie daje się nakłonić do wyraźnych sporów z religijnymi wyobrażeniami władców ówczesnych. Nacechowany typową dla siebie bliskością teologii kapłańskiej, ukazuje raczej żydowskiego Boga jako Stwórcę całego świata, traktując ten fakt poniekąd jako rzecz

---

\* Autor ur. w 1950 r. W latach 1969–1975 studiował teologię ewangelicką i Stary Testament w Monasterze i Getyndze. Habilitował się z teologii Starego Testamentu w 1987 r. W latach 1989–1992 był profesorem w Zurychu, gdzie wykładał poza Starym Testamentem także starożytną wschodnią historię religii. W latach 1992–1999 był profesorem tych samych przedmiotów w Hamburgu, a od roku 1999/2000 pracuje jako profesor na Uniwersytecie w Getyndze.

oczywistą samą w sobie. Spojrzenie poza jego dobrze osadzone słowa pozwala rozpoznać, że autor na podstawie wnikliwej refleksji odkrył z mocną teologiczną siłą rozstrzygnięcia fundamentalne wprost stwierdzenia. Należą do nich także jego wywody na temat dnia i nocy. Słusznie stwierdzono, że opowiadanie o stworzeniu w Rdz 1 nie zakłada samo w sobie wyobrażenia o *creatio ex nihilo*. Ujęcie takie potwierdza dopiero 2 Mch 7, 28. Niemniej mamy tu już coś niecoś na temat stwórczego działania Boga. W Rdz 1, 2 pojawiają się różne jego określenia, a wśród nich ciemność. Należy ona razem z bezmiarem wód i dosłownym *tohuwabohu* (beład) do nieuporządkowanego, chaotycznego i wrogiego dla życia stanu sprzed stworzenia. Znamienne jest przy tym to, że kapłański autor nie pozostawia całkowicie tego stanu poza odniesieniem do Boga. Duch Boży unosi się przecież nad wodami – świadomie niewyraźny obraz, który sygnalizuje odniesienie Boga do stanu przed stworzeniem, chociaż wyraźnie go nie określa. Inny autor w Starym Testamencie przekroczył tę niejasno zaznaczoną granicę w kierunku dosyć problematycznej jednoznaczności. W Iz 45, 6n, czyli tekście pochodzącym mniej więcej z tego samego czasu co Rdz 1, przytacza się bowiem słowa Boga: „Ja jestem Pan, i nikt poza Mną. Ja czynię światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę” Wyraźnie stwierdza się tutaj, że tam, gdzie tematem staje się ciemność, trzeba koniecznie mówić również o niedoli i złu. To, że Bóg się zgadza na powstawanie zła, co zostało nawet wyrażone tym samym słowem, jak stwarzanie światła, stanowi bardzo poważny problem teologiczny. Niejasne staje się również siłą rzeczy istotne zespolenie Boga z dobrem, tak wyraźnie podkreślone przez Boże stwierdzenie istnienia dobra, a zwłaszcza dobroci każdego stworzenia w Rdz 1.

Rdz 1 nie uwypukla raczej równowagi między ciemnością i światłem jako stwórczymi dziełami Boga. Obwieszcza bowiem najpierw światło jako pierwsze i jedyne dzieło Boga w pierwszym dniu stworzenia (zob. Rdz 1, 3-5). Światło, które także na starożytnym Wschodzie ma charakter boski, jest zdecydowanym dziełem Boga przeciwko istniejącej wszędzie ciemności. Dzięki światłu Bóg daje stworzeniu udział w Sobie samym (por. Lb 6, 24-26; Ps 104 [103], 2 i in.). Jednym pociągnięciem, które sytuuje się pod znakiem swoistego napięcia pomiędzy przed-stworzeniową ciemnością a stworzonym światłem, Bóg odcina światłość od ciemności. I tak powstają faktycznie i dosłownie dzień i noc (zob. Rdz 1, 4n). Dzień i noc stają się w ten sposób podstawą dobrego porządku stworzenia, które poprzez światło znaj-

duje się w ścisłym pojęciowo odniesieniu do Boga. Ze względu na to ściśle powiązanie kapłański autor musi się pogodzić z pojęciowymi niedokładnościami, tak że stworzone w czwartym dniu gwiazdy pełnią również funkcję oddzielania dnia od nocy, a konkretnie światła od ciemności (por. Rdz 1, 14-19).

Związek Boga ze światłem i z dobrocią stworzenia jest tu tak istotny, że ukazuje go już sama treść pierwszego dnia stwarzania. Niemalże równolegle pogrążona w chaosie ciemność zostaje włączona w dobry rytm stworzenia dnia i nocy (por. także Jr 33, 19-26). Noc ma pełne prawo bycia w stworzeniu, ale w ścisłym odniesieniu do Bożego światła i do dnia. Jest dobra, tak jak wszystko, co Bóg stwarza. Nie może się jednak wyprzeć swego pochodzenia z istniejącej przed stworzeniem ciemności. Noc pozostaje w Starym Testamencie miejscem zagrożenia – ale i ratunku, przy czym jedno i drugie są dziełem tego samego Boga.

## 2. Bóg i Jakub w nocnej walce

Powyższe stwierdzenie znajduje swe konkretne potwierdzenie w kluczowym opowiadaniu o walce Jakuba nad potokiem Jabbok (zob. Rdz 32, 23-33). Zagrożenie i ratunek Jakuba w nocy zespalają się tutaj jak najściślej ze sobą. W obrazie zmagania się Jakuba z człowiekiem, za którym Bóg się ukrywa, wydarzenie to przybiera postać, której nie można było nawet się spodziewać pomiędzy Bogiem a nosicielem Jego obietnicy. Już to jest wystarczająco zaskakujące, że Bóg działa tu namacalnie. Zdumiewające jest także stwierdzenie, że Jakub w mgieniu oka przystępuje do walki. Widział Boga „twarzą w twarz”, a mimo to wyszedł stąd żywy (por. Rdz 32, 31). Można by więc słusznie nawet powątpiewać, czy mowa o widzeniu Boga pasuje faktycznie do kontekstu walki. Noc, podczas której trwa walka, powinna utrudniać widzenie, tak że zarówno Jakub, jak i czytelnik tego opowiadania, mają dosyć długo wątpliwość co do tego, kto jest faktycznie jego przeciwnikiem.

Mowa o widzeniu Boga zawiera dwa przesłania: Jedno, mniej ważne w tym kontekście, zmierza do określenia miejsca tej walki mianem Peniel/Penuel, którego sens byłby mniej więcej taki: „Widzenie Boga” W niektórych fragmentach Starego Testamentu pojawia się przeświadczenie, że każdy, kto widzi Boga, musi umrzeć (por. Wj 33, 20; Sdz 13, 22). To właśnie przeświadczenie staje się podstawą wypowiedzi Jakuba w Rdz 32, 31. Powinno się w związku z tym, jak czyni

to zresztą sam Jakub, traktować tym bardziej jego walkę z Bogiem jako walkę na śmierć i życie. O co zatem chodzi w tej walce?

W samym centrum znajduje się obietnica błogosławieństwa, którą Bóg urzeczywistnia nowy początek wraz z patriarchami: Abrahamem, Izaakiem i Jakubem (zob. Rdz 12nn), po fantazyjnych samo-ubóstwieniach ludzi w prahistorii (por. Rdz 1–11). Noc odgrywa dwukrotnie swoją rolę jako czas zaskakującej obietnicy w przypadku braku potomstwa i podczas ucieczki (zob. Rdz 15; 28, 10-22). Oto bowiem profetyczny sen Jakuba w Betel, pierwszym miejscu jego postoju podczas ucieczki, zostaje przypomniany podczas walki w Jabbok. Chcąc ocalić swe życie przed żądnym zemsty, oszukanym swym bratem Ezawem, Jakub wychodzi mu potem naprzeciw z całym swym pokaznym dobytkiem. Lęk przed nim i troska o swą rodzinę i mienie, które traktuje jako dowód otrzymanego błogosławieństwa, skłaniają Jakuba do podjęcia pewnych zabezpieczających go strategii (por. Rdz 32, 4-22), które doprowadzają w końcu tylko do tego jednego: Jakub znów znajduje się w środku nocy sam jeden nad Jabbokiem. Bóg potrzebuje samego tylko Jakuba, aby w walce z nim zabrać mu dawne życie i podarować całkiem nowe. Albowiem to dawne życie nosiciela obietnicy Jakuba było życiem oszusta, który podstępem uzyskał błogosławieństwo ojca. Bóg chce więc na swój sposób sprawić, aby to obiecanie mu błogosławieństwo przybrało konkretną postać. Chce po prostu doprowadzić do tego, by słowa błogosławieństwa stały się rzeczywistością i by wypełnione błogosławieństwo było trwałe. To pragnienie unormowania błogosławieństwa doprowadza do nocnej walki Boga z Jakubem. Dopiero w tym całkowicie ciemnym wydarzeniu Jakub odczuwa po raz pierwszy, że Bóg jest po jego stronie. Całkowita przynależność do Boga decyduje o byciu i nie-byciu. I dlatego Jakub nie puszcza Boga. Czuje, że te jego manipulacje z błogosławieństwem były próbą dążenia do urzeczywistnienia samego siebie z pominięciem Boga, i że bez prawdziwego błogosławieństwa Bożego, które zależy całkowicie od suwerenności Boga, niemożliwe jest życie, które zasługuje faktycznie na tę nazwę. I o to właśnie błogosławieństwo zмага się teraz Jakub z Bogiem. I otrzymuje je jako ktoś, kto w nocnej walce stał się kimś całkowicie innym. Dlatego też otrzymuje nowe imię: nie będzie to już Jakub – określenie dawnego życia nacechowanego manipulowaniem błogosławieństwem, lecz Izrael, walczący z Bogiem – nazwa nowego życia, błogosławieństwa otrzymanego po rezygnacji z dawnego życia. To otrzymane błogosławieństwo nie musi być już wyludzone. Jest bowiem zapłatą za walkę

na śmierć i życie. Znaki tej walki o nowe życie Jakub będzie wciąż nosił na sobie: nazwanie nowym imieniem Izrael i cielesne znamię utykania na jedną nogę. Nosiciele Bożego błogosławieństwa nie są bowiem jakimiś błyskotliwymi bohaterami, lecz wybranymi i naznaczonymi świadkami nowego życia. Noc musi tu zakryć tajemnicę skrajnych przeciwstawności: największe zagrożenie i zarazem dar wybawienia. Kulejący Jakub-Izrael wychodzi ku wschodzącemu w tym momencie słońcu, wychodzi ku światłu. Tę właśnie historią Izrael opowiada swoje powstanie jako pobłogosławionego przez Boga ludu. Bóg i Izrael walczą ze sobą nawzajem. Jaki lud oparł dzieje swego powstania aż tak głęboko?

### 3. Bóg i „zastępy” Izraela w nocy

Przekaz w Wj 1–15 jest inną wersją, w której Izrael opowiada dzieje swego powstania jako ludu. Poprzez opis dotyczący Józefa (Rdz 37–50) dzieje te sytuują się jednak poniekąd jako kontynuacja opowiadań o Ojcach. Związek pozostał mimo to dosyć luźny. Można by więc raczej mówić, że opowiadanie o Wyjściu nie jest paralelną wersją do relacji o Ojcach w referowaniu historii powstania Izraela. Sam charakter Wj 1–15 świadczy, przy wszelkich śladach długiego procesu stawania się, o dobrze rozpoznawalnym, dominującym nawet podłożu kompozycyjnym. Faraonowy ucisk ludu izraelskiego, który stał się już poważnym zagrożeniem dla Egipcjan (zob. Wj 1), znajduje rozwiązanie w uratowaniu nad morzem trzciniowym (zob. Wj 14n). W centrum tego opowiadania nie znajduje się jednak powstanie ludu, lecz jedynie jego ochrona przed wyniszczeniem. To uratowanie Ludu Bożego z zagrożającej jego egzystencji pańszczyzny u obcych zostaje dramatycznie przygotowane przez powołanie wybawcy i przez plagi egipskie. Decydujący czyn Boga i te nieodzowne przygotowania Izraelitów, o jakich opowiada Wj 11–15, mają miejsce w nocy. Jeśli się tylko zwróci uwagę na sam bieg wydarzeń podczas tej jednej nocy, dojdzie się szybko do wniosku, że ta noc jest po prostu przeładowana. Takie techniczne spojrzenie przekonuje zresztą o tym, że nie mogło się stać jednej nocy to, co się stało. Chodzi zatem niewątpliwie o zrozumiałe opowiedziane i mające swą mocną wymowę teologiczną działanie Boga na rzecz swego Ludu Izraela – traktowane równocześnie jako historyczne przypomnienie szczególnego zagrożenia i uratowania w Egipcie oraz jako życiowe przypomnienie wiary w to, że Bóg był i jest zbawczo obecny zarówno w historii, jak i teraz.

Podobnie jak w historii stworzenia, opowiedzianej w Rdz 1, pobrzmiewa tu głos teologii kapłańskiej, chociaż pozostały prawdopodobnie także inne jeszcze głosy. Na długo przed opowiadaniem o uratowaniu w morzu trzciniowym w Wj 14n pojawiają się już przygotowania, które zmierzają do zasadniczego znaczenia tegoż uratowania oraz wprowadzają zarazem pewne ważne zwyczaje do kultu żydowskiego. Pascha, chleby praśne i normy dotyczące pierwotnych podtrzymują pamięć o Bogu żywym, który nie opuścił swego ludu w czasach ucisku i w którym powinno się pokładać nadzieję na to, że będzie wciąż mu spieszył z pomocą w jego wszechświatowym rozproszeniu. Uratowanie Izraela w Egipcie ma paradygmatyczny charakter dla Bożego działania w swoim ludzie i dlatego właśnie tak mocno się akcentuje kultyczne zwyczaje na przedpolu dzieła Wyjścia. Przy obchodach Paschy, praśników i przy wykupie pierwotnego, które to obrzędy nie wiązały się pierwotnie z faktem Wyjścia, Izrael powinien myśleć przede wszystkim o zbawczym działaniu Boga w Egipcie. Jest ono natomiast nie tyle historią powstania Izraela, jak opowiadanie o Ojcach, lecz historią zapewnienia Ludu Bożego, że Bóg pomaga Swoim żyć pośród ludów.

Kapłański autor, wspierany innymi głosami, zespala świadomie i celowo ustanowienie Paschy, mac, jak też regulacji dotyczących pierwotnych oraz ratującego cudu morza w jednej nocy, aby dokonało się razem to, co należy nawzajem do siebie. Pismo kapłańskie zespala ponadto także wprowadzenie przepisów kultycznych z darem Prawa Bożego, przekazanych przez Mojżesza na Synaju (zob. Wj 19nn). Pascha, chleby praśne i regulacje dotyczące pierwotnych zostały ustalone jeszcze w Egipcie, a więc na długo przed Synajem, albowiem Bóg chciał w wydarzeniu Wyjścia uwypuklić raz na zawsze to, że „uczynił różnicę między Egipcjanami a Izraelitami” (Wj 11, 7). Trzeba było bowiem wyjaśnić, że Bóg dokonuje szczególnego wyróżnienia, oddzielając Izraela od Egiptu. Izrael jest przecież Ludem Bożym, który nie wybiera sam sobie Boga, lecz przeciwnie: to Bóg w wydarzeniu Wyjścia, a potem wciąż na nowo, strzeże go i ratuje. I dlatego właśnie kapłański autor nadaje Izraelowi w Wj 12 po raz pierwszy wyróżniające go od innych, znamienne określenie: „zastępy Pana”, lub „zastępy izraelskie” Wyróżnienie i różnica polegają zaś na tym, że doświadczenie Egiptu, polegające na zagrożeniu, trosce i uratowaniu, staje się pra-wydarzeniem w historii Izraela, dzięki któremu Izrael przekształca się we wspólnotę, w zastępy. Uobecnia się ona w centralnych zwyczajach kultowych: Paschy, praśników i przepisów

dotyczących pierwotnych, ustalonych w nocy uratowania, dzięki czemu może być ludem w jednym tylko jak najbardziej własnym znaczeniu: jako kultyczna wspólnota Boża, która traci podstawę swojej egzystencji, jeśli nie uobecnia jej w sposób przypominający własne ocalenie. Nie uniknie też ona dalszych, kolejnych zagrożeń, ale nie pozostanie także bez opieki i ratunku. Ta jedna noc oznacza zatem to wszystko, co będzie na stałe oznaczać i wyróżniać wspólnotę Izraelitów: siłę zagrożenia i moc ocalenia. W tradycji Wyjścia jest niewątpliwe to, kto jaką moc ucieleśnia i jaka siła odnosi zwycięstwo. Gdzie brakuje tej jasności, tam pojawia się śmiertelne niebezpieczeństwo – fizyczne i duchowe.

#### 4. Noc próby: Hiob

*Księga Hioba* opowiada o niezwykle trudnym i karkołomnym wprost doświadczeniu. Jest to pismo sceptycznej w swych przeżyciach mądrości, powstałe prawdopodobnie na przełomie V i IV wieku przed Chrystusem. Izrael żyje gdzieś w diasporze, w sytuacji dosyć odległej już świetnej przeszłości, i do tego jeszcze w dalekim, obcym kraju, na ziemi Us. Mądry obcokrajowiec Hiob, człowiek bojący się Boga, którego – Boga Żydów – przedstawia on tutaj oczywiście jako jedyne prawdziwego Boga, zostaje strącony przez Szatana, który należy także do niebieskiego dworu, do nędznej, głęboko poranionej egzystencji celem wypróbowania tego, czy jego bojaźń Boża wynika z wyrachowania: bojaźń Boża przeciw wytwornemu, wygodnemu życiu. Staje nam tu przed oczyma teologiczny przypadek graniczny, który można by z powodzeniem umieścić obok starotestamentowej gotowości Abrahama na wykonanie polecenia złożenia w ofierze jedyne swego syna Izaaka (zob. Rdz 22). Prawdopodobnie przypadek Hioba został pomyślany jako „wzorcowy” Autorzy tej księgi wiedzą bowiem dobrze, że Bóg potrafi doprowadzić do skrajnego zmagania. Jak natomiast ludzie na to reagują, ukazuje to *Księga Hioba* w godnej rozwagi rozpiętości – świadoma tego, że nie ma w tej kwestii jakiejś jednej jednolitej odpowiedzi. Odpowiedzi zespalają się tylko w tym jednym, że mianowicie uporczywe trzymanie się Boga, jak to się wciąż pokazuje, stanowi jedyną podstawę trzymmania się nad przepaścią, jaką sam Bóg utworzył.

W opowiadaniu z Hi 1, 1 – 2, 10 i 42, 11-17 Hiob uzasadnia swoją bojaźń Bożą tym, że wskazując na swoją nagość podczas narodzin trzyma się mocno Bożego prawa, mocą którego ludzie w swej ziemskiej

egzystencji dochodzą znów „nadzy” do śmierci, przy czym w tym wszystkim należy się chwalać Bożemu Imieniu (Hi 1, 21; por. 2, 10); rozpoczyna natomiast w Hi 3 swój dialog z przyjaciółmi utyskiwaniem nad tym, że ten żalony jego los mógł po prostu nie zaistnieć – poprzez przekłęcie dnia swoich narodzin. Nie nakłada się teraz żadnej granicy przekleństwu, jakie już w dwóch poprzednich rozdziałach zagrażało błogosławieństwu, nie mogło jednak rozwinąć całej swej siły na skutek bojaźni Bożej Hioba. W utyskiwaniu Hioba staje się jasne to, że jego osobisty, wzorczy los przybiera rozmiary, których wagę i znaczenie można właściwie zmierzyć tylko wówczas, gdy ma się przed oczyma opisany w relacji o stworzeniu w Rdz 1 dobry porządek rzeczy. W utyskiwaniu w Hi 3 chodzi o oskarżenie Boga o to, że w losie Hioba zakwestionowany zostaje dobry porządek stworzenia. To konstytutywne oddzielenie i odróżnienie ciemności i światła, nocy i dnia, zostaje teraz u podstaw zakwestionowane tym wzorcym losem Hioba, albowiem w tej jego sytuacji wspomniany dobry porządek przestaje być czymś zgoła oczywistym.

„Niech przypadnie dzień mego urodzenia i noc,  
gdy powiedziano: Poczęty został mężczyzna.

Niech dzień ten zamieni się w ciemność,  
niech nie dba o niego Bóg w górze.

Niechaj nie świeci mu światło,  
niechaj pochłona go mrok i ciemności...

Niech noc tę praciemność ogarnie,  
i niech do dni roku nie wejdzie...

Niech ją przeklną złorzeczący dniowi...

Niech zgasną jej gwiazdy wieczorne,  
by próżno czekała jutrenki

i źrenic nowego dnia nie ujrzała...

Dlaczego nie umarłem po wyjściu z łona,  
nie wyszedłem z wnętrzości, by skonać?...

Po co się daje życie strapionym,  
istnienie złamanym na duchu,

co śmierci czekają na próżno,  
szukają jej usilniej niż skarbu;

cieszą się, skaczą z radości,

weselą się, że doszli do grobu” (Hi 3, 3-21).

Przeklinanie dnia narodzin pojawia się tylko tutaj i w Jr 20, 14n. W ujęciu judeochrześcijańskim jest ono czymś niesłychanym, albowiem życie jest darem i częścią dobrego porządku stworzenia. Przeklinanie



Hioba kieruje się w stronę ustalonego w pierwszym dniu stworzenia rytmu dnia i nocy, podtrzymywanego aż po ostatnią bardzo niepokojącą konsekwencję, że mianowicie ciemności panujące przed stworzeniem świata mogą ponownie zapanować nad światłem. Światło i życie są tu traktowane jako identyczne pojęcia, ale nie są już oceniane pozytywnie, lecz jako odrzucenie śmierci, miejsca pozbawionego cierpień spoczynku i nieznanego w życiu równości. Opowiadanie się za ciemnościami przekreśla światło oraz związane z nim ściśle oddzielenie nocy od dnia; przyznaje śmierci nagły wzrost wartości, chociaż wobec życia – nie tylko życia w cierpieniu – nie ma ona żadnej szansy.

Im bardziej narzekający i oskarżający Hiob w dialogu z przyjaciółmi (zob. Hi 3–31), czyli w opowiadaniu, które ma zdecydowanie inny charakter od Hi 1, 1 – 2, 10 i 42, 11-17, zmienia niejako swe oblicze, tym bardziej trzeba też podkreślić, że podstawowe kwestie teologiczne, które pojawiają się z tak wielką mocą w tymże dialogu, są faktycznie obecne w całym opowiadaniu. Przecież już w odpowiedzi na zarzut swej żony bojący się Boga Hiob stwierdza swoistą równowagę pomiędzy otrzymywanym od Boga dobrem i złem (por. Hi 2, 10), które to stwierdzenie staje się wielkie i w pełni zrozumiałe jako jego osobisty osąd doznawanego właśnie cierpienia, z tym że zamierzone w tym osądzie jego uogólnienie przypomina cytowany wyżej werset z Iz 45, 6n, w którym światło i ciemność, zbawienie i nieszczęście zostały ukazane, nawet w niebezpiecznej w pewnym sensie dla nas równowadze, jako „dary” Boga Stwórcy.

Bóg wprowadza swoje kończące *Księgę Hioba* (38–41) mowy pytaniem sięgającym wstecz: „Któż tu plam chce zaciemnić słowami nierozumnymi?” (Hi 38, 2). Zarzut, jakoby to Bóg zaciemnił, zostaje skierowany przez Boga w stronę Hioba. Bóg wskazuje, co prawda, w dalszym ciągu swej mowy na „uciechę porannych gwiazd” (Hi 38, 7), niemniej podana potem wielka topografia Bożego panowania zostaje dokładnie omówiona przy wód chaosie, podziemnym świecie, przy bramach śmierci i ciemności, ale nie przy zamieszkiwaniu światła (zob. Hi 38, 16-19). W końcu Bóg rehabilituje Hioba wobec jego przyjaciół jako tego, kto mówił uczciwie i poprawnie (por. Hi 42, 7nn). Jest to wielka rehabilitacja stanowiąca nowy, kończący całość opowiadania, dar dzieci i mienia. Kto jest na tyle mądry, aby był w stanie pojąć tę *Księgę Ciemności* (por. Oz 14, 10)?

## 5. Nocne pieśni pochwalne: Psalterz

To Bóg „nocy użycza pieśni wesela” (Hi 35, 10): motto, które można by słusznie umieścić w Psalterzu, nie pochodzi bynajmniej z jakiejś księgi modlitewnej, lecz – wprost zaskakująco – z mowy Elihu w *Księdze Hioba*. Elihu podaje to, mające kształt hymnu, wyznanie wiary właśnie jako odpowiedź na pytanie o Boga: postawione nie tylko przez Hioba, ale także przez jego przyjaciół (por. Hi 35, 4). Z pewnością nie ma on tu na myśli żadnych innych tekstów poza Psalterzem. Jednak znajdujące się tam pieśni uwielbienia nie są same w sobie argumentacją przeciwną Hiobowi. Psalterz jest bowiem księgą tych, „którzy pragną Twojego ratunku” (Ps 40 [39], 17 = 70 [69], 5). Tymczasem *Księga Hioba* nie wspomina ani słowem o Bożym ratunku. Nie można bowiem mówić o czymś, czego wcale się nie zna (por. Hi 10, 7). Pośrednio i prawdopodobnie wbrew jego woli potwierdzają to słowa Elihu, który zespala nocne pieśni pochwalne nie z Bożym ocalającym człowieka działaniem, lecz z suwerennością Stwórcy, którego tyle dotyka pycha zła, co prawdopodobna niewiedza Hioba.

Również w Psalterzu noc uchodzi za czas zmagania (por. Ps 6, 7; 17 [16], 3; 77 [76], 3. 7). Tłem jest tutaj, podobnie jak w innych tradycjach Starego Testamentu, ścisłe zespolenie nocy z groźną dla człowieka ciemnością. Modlący się Psalmami wygląda zatem poranka, który uchodzi tu wyraźnie za czas ocalenia, albowiem jutrzeńka jest częścią światła stworzenia, a tym samym także zwiastunką bliskości Boga (zob. Ps 5, 4; 30 [29], 6; 46 [45], 6; 57 [56], 8n = 108 [107], 2n; 59 [58], 17; 88 [87], 14; 90 [89], 14; 130 [129], 6; 143 [142], 8). W ratującym nas świetle pojawia się świadomość, że moc Boga nad nocą jako elementem ciemności jest ograniczona i że właśnie dlatego noc jest równocześnie czasem zagrożenia. Zbyt łatwo można bowiem wówczas wyslizgnąć się spod opieki Boga i znaleźć się ponownie w królestwie umarłych. Dlatego też w modlitwach pojawiają się prowokujące Boga wezwania: „Czyż proch Cię będzie wysławiał albo rozgłaszał Twą wierność?” (Ps 30 [29], 10; por. 6, 6). Sam Bóg ma się troszczyć o to, by krąg wielbiących Go osób nie stał się łupem ciemności, w której panuje śmiertelna cisza, która nie jest w stanie poruszyć Boga (por. Ps 88 [87], 11-13). W znamienny sposób wszystko musi się stać światłem tam, gdzie Psalmy dochodzą do unaocznienia wszechobecności Boga (por. Ps 139 [138], 11n).

Nocne zmaganie zostaje nierzadko wzmocnione wpływem wrogów i złoczyńców, którzy są w Psalmach agentami ciemności i śmierci,

i wszędzie tam, gdzie Bóg jest nieobecny, rozsiewają swój nieład i nieporządek. Nie da się jednak powiedzieć, by zmagania przeżywane przez modlących się były w Psalmach mniej ugruntowane od zmagania Hioba. W Psalmie 42 [41] ludzie stawiają człowiekowi znajdującemu się w potrzebie pytanie: „Gdzie jest twój Bóg?” (Ps 42 [41], 4. 11). Wykorzystują potrzebę danego człowieka dla swojej kampanii ateistycznej zgodnie z dewizą: Gdzie nie ma pomocy, tam też nie ma Boga. W takiej sytuacji modlący się ma wciąż na ustach i w sercu pytania: „Czemu zapominasz o mnie?” (Ps 42 [41], 10), „dlaczego mnie odrzuciłeś? Czemu chodzę smutny gnębiony przez wroga?” (Ps 43 [42], 2). Agenci śmierci wykorzystują doświadczane przez modlącego się oddalenie Boga jako argument przeciwko Jego istnieniu (por. Ps 22 [21], 2n. 7-9). Dręczą go w ten sposób bardziej niż gdyby znalazł się on sam w przepaści.

Jeżeli nawet wielkość obciążenia osoby modlącej się w Psalmach jest porównywalna z cierpieniami opisanymi w *Księdze Hioba*, to przecież włączenie tej nędzy i potrzeby w modlitwę tworzy inną zgoła sytuację niż przy Hiobowym roztrząsaniu wraz z przyjaciółmi jego losu. Człowiek modlący się określa bowiem tutaj swą śmiertelną potrzebę jako tęsknotę za „żyjącym Bogiem”, od spojrzenia którego oczekuje tak, jak w błogosławieństwie Aaronowym, wsparcia i wyleczenia (zob. Ps 42 [41], 2n). Potrzeba nie odsuwa go bowiem od Boga w ciemność, lecz przyciąga do Boga. Aby się nie wydać na łup swego fizycznego i duchowego bardzo niebezpiecznego pragnienia ochłody i spoczynku, i nie wpaść w ramiona czyhających zewsząd na niego agentów śmierci, musi on trzykrotnie poruszyć i zapytać swoją zgnębiającą i pojękującą duszę: „Czemu jesteś zgnębiona, moja duszo, i czemu jęczysz we mnie?” (Ps 42 [41], 6. 12 i 43 [42], 5; por. 62 [61], 6). Musi także trzykrotnie ją upomnieć: „Ufaj Bogu, bo jeszcze Go będę wysławiać: Zbawienie mego oblicza i mego Boga” (Ps 42 [41], 6-7. 12 i 43 [42], 5).

Ta właśnie rozmowa z sobą samym jest teologicznym motywem przewodnim i kwintesencją całego Psalmu. Modlący dalej się nie posuwa. W nocy swego zmagania się nie może się dołączyć (na nowo) do tych, „którzy pragną Twojego ratunku” Unosi go jednak nadzieja w tym zmaganiu się ze sobą, albowiem w swej tęsknocie za Bogiem cierpiał on i modlił się o to, o czym może śmiało powiedzieć: „Za dnia udziela mi Pan swojej łaski, a w nocy Mu śpiewam, sławię Boga mego życia” (Ps 42 [41], 9). Użyte tu wyrażenie hebrajskie mówi o wiele więcej, aniżeli jest to w stanie oddać jakiegokolwiek jego tłumaczenie.

Modlitwa kieruje się zarówno do, jak i od żywego Boga. Modlący się wie, że nie musi w potrzebie wynajdywać jakiejś modlitwy. A jeśli potrzeba jest wielka, nie musi wcale wynajdywać jakiegoś dobrego czynu, wyszukiwać w swym sercu jakichś podarowanych, niesłuchanie cennych modlitw. W zmaganiu się wynajduje bowiem słowa ocalenia w tak znikomym stopniu, w jakim można samemu się uratować. To słowa Psalterza umożliwiają mówienie nawet wówczas, gdyby niemota stała się zarówno udręką, jak i przejawem szacunku dla śmierci i jej agentów. Modlący się wie: Bóg przekazuje w darze takie modlitwy nocą, w ciemności, która nie straciła od momentu stworzenia swojej niejasnej bliskości do ciemności sprzed stworzenia. Nie jest ona zresztą przestrzenią, jakiej Bóg używa innym mocom. Jej nakierowana przeciw temu broń ma specyficzny własny charakter: są nią podarowane nam modlitwy – w nocy. Modlitwy od i do żywego Boga, którego promienne oblicze jest ratunkiem dla mego oblicza. Uratowane twarzą w twarz życie – oto orędzie Psalmów w nocy przeciwko śmierci i ciemności: „Ześlij światłość swoją i swoją prawdę, niech one mnie wiodą i niech mnie przywiodą na Twoją świętą górę i do Twych przybytków!” (Ps 43 [42], 3; por. 92 [91], 2-3: „Dobrze jest dziękować Panu i śpiewać imieniu Twemu, o Najwyższy; głosić z rana Twoją łaskawość, a wierność Twoją podczas nocy”).

**tłum. ks. Lucjan Balter SAC**