

KS. DARIUSZ IWAŃSKI
Przysiek

„Starszy brat” Hioba?

Księga Hioba należy do najtrudniejszych w Biblii hebrajskiej. Zawłości językowe, stylistyczne i kompozycyjne do dziś spędzają sen z powiek wielu egzegetom i filologom. Wciąż nierozstrzygnięta pozostaje odpowiedź na pytanie, co jest głównym tematem księgi. Podczas gdy jedni twierdzą, iż traktuje ona przede wszystkim o cierpieniu, inni wolą mówić o sprawiedliwości Bożej jako o motywie przewodnim księgi. Taki stan rzeczy pozwala na dowolność interpretacji dzieła. W. Wheedbee mówi nawet o „radykalnie odmiennych interpretacjach”¹.

Pośród wielu ciekawych kwestii „elektryzujących” komentatorów Hioba pozostaje sprawa ewentualnych inspiracji pozabiblijnych dla tej księgi. Autorzy tacy jak Wolf-Dieter Syring piszą wprost o starożytnych blisko-wschodnich „tradycjach Hiobowych” (*die altorientalischen „Hiob”-Traditionen*)². Syring wyjaśnia przy tym, że wyróżnikiem dla tych tradycji są szeroko rozumiane podobieństwa, co do treści i formy³. Natomiast najważniejszym elementem, który jest wspólny dla tych tradycji jest motyw „sprawiedliwego-cierpiącego”. Akcja utworów należących do tej grupy, rozwija się według bardzo podobnego schematu:

¹ W. WHEEDBEE, *The Comedy of Job*, Semeia 7 (1977), s. 1–39.

² W.-D. SYRING, *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte* (BZAW 336), Berlin–New York 2004, s. 7.

³ *Tamże*, s. 7–8.

- 1) niezасłużone cierpienie spada na sprawiedliwego człowieka,
- 2) ten gorzko żali się swojemu bóstwu,
- 3) cierpiący zostaje wysłuchany przez bóstwo i przywrócony do normalnego życia⁴.

Nawet pobieżna analiza tekstów starożytnych dotyczących zagadnienia cierpienia zdaje się potwierdzać istnienie jakiejś wspólnej tradycji w tym względzie. Być może jednak nie mamy tu do czynienia z jakąś utrwaloną tradycją literacką, a po prostu ze wspólnym wszystkim ludziom zainteresowaniem problemami, na które nie ma oczywistych odpowiedzi. Niemniej jednak, w obu przypadkach właściwym jest stawianie pytań o inspiracje i zapożyczenia. W tym kontekście, czas, abyśmy przeszli do zasadniczych kwestii niniejszego opracowania, a mianowicie do pytań o relację tzw. *Sumeryjskiego Hioba* do Hioba biblijnego.

1. Hiob Sumeryjski i Biblijny

Sumeryjski Hiob to najstarszy znany nam dokument, który porusza problem „sprawiedliwego-cierpiącego”. Materiał tekstowy, którym dysponujemy

⁴ N.C. HABEL, *The Book of Job. A Commentary*, London 1985, s. 45. L. ALONSO SCHÖKEL, J.L. SICRE DÍAZ, *Giobbe. Commento teologico e letterario*, Borla-Roma 1985, s. 19–37. Autorzy przedstawiają charakterystykę wszystkich najważniejszych dokumentów opartych o ten motyw; zob. też J. LÉVEQUE, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, t. I (EtB), Paris 1970, s. 13–116; W.W. HALLO, *Individual Prayer in Sumerian: The Continuity of a Tradition*, „Journal of the American Oriental Society” 88 (1968), s. 71–89; T. JACOBSEN, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven-London 1976, s. 152–153; J. KLEIN, ‘Personal God’ and Individual Prayer in Sumerian Religion, „Archiv für Orientforschung Beiheft” 19 (1982), s. 295–306 [297–302]; S.N. KRAMER, ‘Man and His God’. A Sumerian Variation on the ‘Job Motif’, w: M. NOTH, D.W. THOMAS (red.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East Presented to Professor Harold Henry Rowley* (VTS 3), Leiden 1955, s. 170–182; *Sumerian Wisdom Text*, w: ANET, s. 589–591; S.N. KRAMER, *The Sumerians*, Chicago 1963, s. 127–129; G.L. MATTINGLY, *The Pious Sufferer: Mesopotamia’s Traditional Theodicy and Job’s Counselors*, w: W.W. HALLO, B.W. JONES, G.L. MATTINGLY (red.), *The Bible in the Light of Cuneiform Literature. Scripture in Context III* (Ancient Near Eastern Text and Studies 8), Lewiston 1990, s. 305–348; J.J.A. VAN DIJK, *La Sagesse suméro-accadienne*, Leiden 1953, s. 122–127; M. WEINFELD, *Job and its Mesopotamian Parallels*, w: W.T. CLAASSEN (red.), *Text and Context. Old Testament and Semitic Studies for F.C. Fensham* (JSOTSS 48) Sheffield 1988, s. 217–226.

pochodzi z ok. 1700 r. przed Chr. Zaś sam poemat składa się z około 135 wierszy i ma ok. 4000 lat⁵. Omawiany dokument znany jest również w literaturze przedmiotu pod innym tytułem: *Człowiek i jego bóg*. S.N. Kramer odczytał go po wcześniejszym odtworzeniu tekstu z sześciu glinianych tabliczek i fragmentów odnalezionych przez pierwszą ekspedycję archeologiczną Uniwersytetu Pensylwanii do Nippur (Irak). Cztery z owych sześciu tabliczek znajdują się obecnie w Muzeum Uniwersytetu Pensylwanii, a dwie pozostałe są własnością Muzeum Starożytnego Orientu w Istambule⁶.

Poemat opisuje historię życia jakiegoś anonimowego człowieka, o którym wiemy jedynie, że odznaczał się prawością. Ów człowiek, zostaje niespodziewanie doświadczony poważną chorobą (l. 10–20). Jego cierpienie nie jest jednak wyłącznie związane ze złą kondycją fizyczną, lecz także z fałszywym oskarżeniem (l. 35–45). Ogrom cierpienia zwiększa fakt, że jest ono niesprawiedliwe i niezasłużone. Ostatecznie modlitwa owego człowieka zostaje wysłuchana, a jego osobisty bóg przywraca mu zdrowie wypędzając uprzednio demona choroby, który przebywał w ciele głównego bohatera (l. 120–135)⁷.

Księga Hioba jest oczywiście o wiele dłuższa i posiada o wiele bogatszą treść. Autor najpierw przedstawia Hioba, jako człowieka o idealnych walorach moralnych (1,1). Szczęście rodzinne i powodzenie materialne głównego bohatera zdają się być wprost proporcjonalne do jego prawości i bogobojności (1,2-5). Niespodziewanie, w dwóch seriach nieszczęśliwych wypadków, Hiob traci wszystko: jego dzieci giną pod gruzami domu, zaś bydło i trzoda padają łupem bandytów, którzy także pozbawiają życia jego sługi (1,13-22). Wkrótce potem, Hiob zapada na zdrowiu. Jego ciało pokrywa się trądem (2,7), a niemy ból przeradza się w głośną skargę na niesprawiedliwy los (3,1-26). Hiob żali się przed Bogiem (7,7-21; 9,27-31; 16,7.8; 17,3-4) i jednocześnie pragnie konfrontacji z Wszechmocnym, aby móc wykazać swą niewinność (por. 13,3.15-28; 30,20-23)⁸. Wreszcie, w końcowym etapie księgi, Jahwe odmienia jego los (42,10).

⁵ ALONSO SCHÖKEL, SICRE DÍAZ, *Giobbe*, s. 24.

⁶ S.N. KRAMER, *History Begins at Sumer. Thirty-Nine Firsts in Recorded History*, Philadelphia 1981, s. 111.

⁷ TENZE, 'A Man and His God'. *A Sumerian Variation on the 'Job Motif'*, s. 170–182.

⁸ D. IWANŃSKI, *The Dynamics of Job's Intercession* (AnBib 161), Roma 2006, s. 259–261.

2. Prekursor?

Widzimy, że tak pobieżnie zarysowane scenariusze mają ze sobą wiele wspólnego. Czy to jednak wystarczy, aby wnioskować, że sumeryjski poemat był kanwą dla biblijnej księgi Hioba? Wśród badaczy nie ma jednomyślności w tej kwestii. Większość autorów, podobnie jak L. Alonso Schökel, mówią otwarcie o *Sumeryjskim Hiobie* jako o jednym z prekursorów biblijnego Hioba⁹. Alonso Schökel zastrzega jednak, że chodzi tu jedynie o paralele dotyczące tematu „sprawiedliwego cierpiącego”, a nie o ewentualne bezpośrednie kontakty natury lingwistycznej, formalnej, mitologicznej itd.¹⁰

Z kolei H. Ringgren¹¹ jest w ogóle przeciwny określaniu poematu sumeryjskiego mianem *Sumeryjski Hiob*. Według niego w takim tytule znajduje się nieuprawniona sugestia, że dokument sumeryjski należy do protoplastów biblijnej księgi Hioba. W przeciwieństwie do biblijnej księgi Hioba, *Człowiek i jego bóg* (jak i inne teksty sumeryjskie) daleki jest od założenia, że choroba czy cierpienie są skutkiem grzechu. Nie ma tam w ogóle mowy o wyznaniu grzechów. Ponadto treścią omawianego dokumentu nie jest też los „sprawiedliwego—cierpiącego”. Tekst formułuje raczej tezę, że człowiek winien mocno przyłgnąć do swojego opiekuńczego bóstwa i tak długo nalegać, aż ono wreszcie zainterweniuje w jego sprawie. Główny bohater sumeryjskiego poematu miałby być wzorem takiej postawy¹².

Trzeba jednak zauważyć, że Ringgren jest niekonsekwentny w swojej argumentacji. Po przedstawieniu fragmentu lamentacji bohatera sumeryjskiego poematu, stwierdza on bowiem, że właściwie trudno ocenić, czy mamy tu do czynienia z wyznaniem grzechów, czy nie. Przyznaje natomiast kilka wersów dalej, że popełnił jakieś wykroczenie przeciwko swemu bóstwu i gdy jego „grzech” (cyt. za autorem) został odkryty, pragnie go „wyznać”¹³. Cho

⁹ ALONSO SCHÖKEL, SICRE DÍAZ, *Giobbe*, s. 19.24-25; M.H. POPE, *Job. Introduction, Translation and Notes* (AB 15), Garden City—New York 1965, s. XXXII.

¹⁰ ALONSO SCHÖKEL, SICRE DÍAZ, *Giobbe*, s. 19-21.

¹¹ H. RINGGREN, *Religions of the Ancient Near East*, Philadelphia 1973, s. 44-45.

¹² *Tamże*, s. 45.

¹³ JACOBSEN (*dz. cyt.*, s. 153), widzi całą scenę jeszcze nieco inaczej. Klasyfikuje ten utwór jako *penitential psalm*, w którym człowiek skarży się swojemu bogu, że ten się nim nie interesuje i wskutek tego źle mu się wiedzie. Jest przekonany, że to ostatecznie jego wina, ale nie może

ciaż i tutaj Ringgren szybko czyni nowe zastrzeżenie; powołując się na Kramera, który jako pierwszy opublikował omawiany dokument, mówiąc, iż tłumaczenie „wyznać” grzech jest jedynie czystym domysłem¹⁴. Poza tym, w żadnym miejscu nie ma tu mowy o tym, iż cierpienie jest karą. Jest to raczej odwoływanie się do współczucia danego boga w obliczu słabości i niedoskonałości człowieka. W każdym razie — kontynuuje Ringgren — to, co następuje nie jest przebaczeniem, ale wysłuchaniem modlitwy i restytucją¹⁵.

Wydaje się jednak, że zasadniczy problem Ringgrena polega na dość wąskim rozumieniu grzechu u Sumerów. Co więcej, autor zdaje się też ignorować logikę związaną z tzw. osobistym bogiem. A zatem zanim przejdziemy do omówienia zastrzeżeń zgłoszonych przez Ringgrena, wypada poświęcić nieco uwagi zagadnieniu grzechu i osobistego boga.

2.1. Grzech

H. Ringgren uważa, że w wierzeniach Sumerów nie ma mowy o osobistym grzechu. Czasem jakieś wielkie kataklizmy były traktowane jako kara boska, ale wydaje się, że wiązano to raczej z uchybieniami albo niedociągnięciami dotyczącymi kultu¹⁶.

sobie przypomnieć w czym wykroczył przeciw bóstwu. Prosi więc, swego boga, aby ten przynajmniej zdradził mu w czym zawinił, aby wreszcie mógł wyznać swój grzech.

¹⁴ Kramer rzeczywiście przyznaje, że tłumaczenie formy *ka-tar-si-il* (1. 113) jako „wyznać” jest jedynie przypuszczeniem (*no more than a guess*); por. KRAMER, *Man and His God. A Sumerian Variation on the 'Job Motif'*, s. 182.

¹⁵ RINGGREN, *dz. cyt.*, s. 45: *Perhaps it is rather an appeal to the god's sympathy when he sees man's weakness and imperfection. In any case what follows is not forgiveness, but an answer to prayer and restoration [...].*

¹⁶ RINGGREN, *dz. cyt.*, s. 44–45. Natomiast S.H. HOOKE (*Babylonian and Assyrian Religion*, s. 101) zauważa, że Babilończycy reprezentowali o wiele bardziej rozwinięty system aksjologiczny. Kolekcje zaklęć takich jak *maqlu* i *shurpu* zawierają bowiem również liczne wyznania grzechów. Dla przeciętnego Babilończyka grzech oznaczał jakieś uchybienie w sprawach kultu, na skutek którego człowiek sprowadzał na siebie gniew bogów, albo dostawał się w moc złośliwych demonów. Jednak w tych samych tekstach jest oczywistym, że proszący jest świadom, że popełnił jakieś moralne występki, zwłaszcza przeciwko „więzom rodzinnym”, prawdomówności oraz łagodności. Wówczas to już, według powszechnego odczucia, bogowie powinni byli nagradzać za dobro i karać za grzechy. Mogły nimi być odpowiednio, powodzenie i długie życie albo nieszczęście i śmierć.

J. Bottéro, wielki znawca cywilizacji mezopotamskich, twierdzi, że pojęcie grzechu pochodzi dopiero od Semitów, którzy zastąpili Sumerów na arenie dziejów. Nie znali go jednak, ani starożytni Grecy, ani Rzymianie¹⁷. Oczywiście rozumienie grzechu wśród Semitów ewoluowało w miarę upływu czasu. Grzech był pierwotnie rozumiany jako bunt wobec bogów, przez umyślne wykroczenie, bądź przeciw jakiemukolwiek z niezliczonych przepisów, którymi była naznaczona ludzka egzystencja. Bogowie mogli nie dać poznać po sobie, że zostali obrażeni. Ale mogli również surowo ukarać winnych zsyłając na nich choroby i nieszczęścia. Co ciekawe, grzech nie był problemem sumienia, ale problemem, który widziano w kategoriach ewentualnej zemsty bogów, tj. cierpienia, które się z tym wiązało. Ludzie nie mieli moralnych dylematów, związanych z tym, że swoim zachowaniem obrazili władców świata, ale raczej skupiali się na przedsięwzięciu odpowiednich środków celem uniknięcia nadchodzącej kary. Chcąc wyjednać sobie przychyłość bóstw uciekali się najpierw do pomocy przepisanych egzorcyzmów i rytuałów, których celem było obłaskawienie bogów. Rytuły te rozpoczynały się zwykle od wyznawania grzechów¹⁸.

Także Kramer wypowiada się w podobnym tonie o wierzeniach sumeryjskich. Podkreśla, że, według „teologii sumeryjskiej”, mimo iż żaden człowiek nie był bez grzechu, to jednak bogowie, w toku zakładania cywilizacji, zaplanowali różne odcienie zła. W ten sposób zło stało się nieodłącznym elementem towarzyszącym życiu ludzi na ziemi. Innymi słowy, to bogowie zaplanowali i wprowadzili do cywilizacji zło, fałsz i przemoc¹⁹. Wierzono, że człowiek z natury swej jest nimi skażony i dlatego nikt nie jest bezgrzeszny. W omawianym poemacie sumeryjskim słyszymy tego wyraźne echo:

¹⁷ J. BOTTÉRO, *La naissance du péché*, w: TENZE (red.), *Initiation à l'Orient ancien. De Sumer à la Bible*, Paris 1992, s. 291–309 [291]; G. ROUX (*Ancient Iraq*, Suffolk 1977, s. 135–136) zauważa, że około 2400 r. przed Chr., semicy książęta z terenów dzisiejszego środkowego Iraku zaczęli zmieniać bieg dziejów Mezopotamii. Sargon i jego następcy, nie tylko podbili wszystkie sumeryjskie państwa–miasta, ale podbili i zajęli również całą dolinę Tygrysu i Eufratu wraz z przyległymi terenami. Roux kontynuuje, że przymiotnik „semicki” ukuł niemiecki filozof A.L. von Schlözer w 1871 r. Służył on do klasyfikacji grupy blisko spokrewnionych języków. W konsekwencji ludzi, którzy posługiwali się tymi językami nazwano „semitami”. Oba słowa pochodzą od Sema, syna Noego.

¹⁸ BOTTÉRO, *art. cyt.*, s. 291–309 [298].

¹⁹ KRAMER, 'Man and His God'. *A Sumerian Variation on the 'Job Motif'*, s. 171.

Nigdy, żadnej matce
nie urodziło się bezgrzeszne dziecko;
„śmiertelny(?) nigdy nie był doskonały(?),
od zamierzchłych czasów nigdy nie istniał
człowiek bezgrzeszny (l. 102–103)²⁰.

Kramer uważa także, że niepowodzenia i cierpienia, jakie dotykały poszczególnych ludzi były postrzegane również jako skutek ich osobistych grzechów czy uchybień. Myślą przewodnią tekstu *Człowiek i jego bóg* jest to, iż niezależnie od tego jak niesprawiedliwe mogłoby się wydawać dane cierpienie, człowiek winien niezwłocznie zwrócić się do swego boga i nie ustawać w uwielbieniu, błagając jednocześnie o odwrócenie złej passy²¹.

Z kolei Bricker zauważa, że wiara w powszechny charakter skażenia natury człowieka dostarczyła także odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia, i to bez podważania sprawiedliwości bogów. Ponieważ nie ma ludzi bezgrzesznych, nie ma również „sprawiedliwych-cierpiących”, ale tylko cierpiący nieświadomi swej winy²².

2.2. Prywatny bóg?

Sumerowie czuli respekt wobec swych kapryśnych i nieprzewidywalnych bogów. Dystans pomiędzy ludźmi a bogami wydawał się tak ogromny, że był niemożliwy do przebycia dla zwykłych śmiertelników. Potrzeba było jakiegoś możnego opiekuna i pośrednika, który mógłby „skrócić” tę odległość. Rola tę spełniał tzw. „bóg osobisty”. Pojęcie to (*personal god*) ukuł T. Jacobsen na oznaczenie bóstwa, które było szczególnie związane z danym człowiekiem i jego losem²³. Prawdopodobnie wierzono, iż każdy człowiek miał takiego „osobistego protektora”. Był nim na ogół jakiś pomniejszy bóg spełnia-

²⁰ Tłumaczenie za D.P. BRICKER, *Innocent Suffering in Mesopotamia*, „Tyndalle Bulletin” 51 (2000), s. 193–214.

²¹ KRAMER, *Man and His God*. A Sumerian Variation on the ‘Job Motif’, s. 171–172. Odnośnie do zagadnienia tzw. teologii sumeryjskiej wydaje się, że jakaś jedna, spójna wizja teologiczna była obca Sumerom; A. CHIERICI (*I Sumeri. La civiltà dei due fiumi*, Milano 1979, s. 250) słusznie zauważa, że religia sumeryjska to swoisty zbiór symbolicznych opowiadań, przepelnionych pobożnością i szacunkiem, ale pozbawionych logiki (*La religione dei Sumeri è un insieme di racconti simbolici dove abbondano la devozione ed il rispetto, ma dove manca la logica*).

²² BRICKER, *art. cyt.*, s. 199.

²³ JACOBSEN, *dz. cyt.*, s. 155–164.

jący jednocześnie rolę „bóstwa rodzinnego”. Człowiek mówił o nim „mój bóg” i wierzył, że w razie potrzeby, ów „nieśmiertelny” weźmie go w obronę i wstawi się za nim na forum bogów²⁴.

Wizerunek „bogów osobistych” nie był jednak ujednoczony, co jest zrozumiałe, jeśli wziąć pod uwagę, że „dojrzał” on na forum rodzinnym. Można, więc mówić o dużej dozie spontaniczności w podejściu do tej kwestii u Sumerów²⁵. „Osobistego boga” postrzegano jako boskiego „rodzica” — „ojca” lub „matkę”. Wierzono, że osobisty bóg dosłownie mieszkał w ciele swojego protegowanego. Jeśli zaś z jakichś powodów opuszczał on jego ciało, człowiek był wydany na pastwę złych demonów²⁶. Z założenia, „osobisty bóg” był przede wszystkim bóstwem opiekuńczym, tzn. sprawującym opiekę nad człowiekiem.

Sumeryjscy „bogowie osobiści”, nie byli jednak odpowiednikami „aniołów stróżów”. W Piśmie Świętym aniołowie są jedynie stworzeniami i funkcjonują w ramach porządku nakreślonego przez Stwórcę. Nie mają cech boskich, ani nie muszą być „pierwszą instancją”, do której człowiek zwraca się w trudnej sytuacji.

Chociaż bogów osobistych przedstawiano na ogół jako bóstwa przyjazne i sprzyjające ludziom²⁷, to jednak relacja z nimi była pełna swoistego rodzaju napięcia. Człowiek musiał ciągle mieć się na baczności, aby w czymś nie uchybić swojemu „mecenasowi”. Choroba i niepowodzenie były oczywistymi sygnałami, że „osobisty bóg” był niezadowolony lub się gniewał. Zadaniem człowieka było „odgadnąć”, jaki postępek wzbudził ów gniew. Nie było to łatwe. Ale uciekano się wówczas do pomocy zaklęć, przy równoczesnym wyznawaniu grzechów. Była to metoda „prób i błędów”. Wierzono, że pośród wielu potencjalnie możliwych do popełnienia grzechów, które wyznawano w czasie takiego „rachunku sumienia”, znajdzie się i ten, który rzeczywiście spowodował gniew bóstwa²⁸.

²⁴ RINGGREN, *dz. cyt.*, s. 17.

²⁵ Z drugiej strony można też tu mówić o najwcześniejszym przykładzie pogańskiego *sensus fidei*.

²⁶ JACOBSEN, *art. cyt.*, s. 158.

²⁷ BRICKER, *art. cyt.*, s. 196.

²⁸ (*Tamże*, s. 199–200) mówi też o postępowaniu z „obrażonym bogiem”. Należało wówczas złożyć odpowiednią ofiarę i odprawić stosowny rytuał celem uśmierzenia gniewu boga. Ofiary składano w różnych świątyniach dedykowanych tym bogom. Jeśli jednak z jakichś po-

2.3. Porównanie

Jeśli obserwacje Ringgrena co do poematu sumeryjskiego są słuszne, to — paradoksalnie — ów poemat jest o wiele bliższy księdze Hioba, niż można by sądzić. Można to wykazać eksponując następujące kwestie: wyznanie grzechów, kara za grzech, wysłuchana modlitwa i Boża sprawiedliwość.

2.3.1. Wyznanie grzechów

Ringgren przekonuje, najpierw, że w tekście sumeryjskim nie ma mowy o wyznaniu grzechów, a mimo to „sprawiedliwy-cierpiący” zostaje wysłuchany przez swego boga. W księdze Hioba również nie ma mowy o wyznaniu grzechów, ani o przebaczeniu ze strony Boga²⁹. Wprawdzie Hiob nie przeczy, że jest „słaby”, ale nigdzie nie przyznaje się do winy, która mogłaby tłumaczyć ogrom cierpienia, którym został „przygnieciony”. Ostatecznie Jahwe potwierdza sprawiedliwość swego sługi Hioba i obdarza go błogosławieństwem dwukrotnie większym niż to, którym cieszył się na początku (42,10).

Przyjaciele powoli, choć systematycznie, próbują przywieść Hioba do wyznania win, które — według nich — niechybnie stały się bezpośrednią przyczyną jego cierpienia. Hiob jednak konsekwentnie odmawia przyznania się do grzechu. Próbuje natomiast prowokować swych przyjaciół — w dość niewybrednych słowach — aby stanęli po stronie prawdy i uznali jego niewinność:

Bo wy zmyślicie oszustwa, lekarze nic niewarci.

Gdybyście chcieli zamilknąć, byłby to znak roztropności.

Słuchajcie mego sprzeciwu, na odpowiedź mych warg zważajcie.

Czy Boga złem osłonicie? Wszechmogącego obronicie kłamstwem? (13,4-7)

Przyjaciele bronią z góry przyjętej tezy: „Hiob jest winny, bo Bóg nie może się mylić i karać sprawiedliwego”. Stają się przy tym coraz bardziej

wodów powyższe czynności nie mogły się odbyć w świątyni, należało wysłać list, który kładziono obok posągu boga. Tym samym człowiek wolny był od obowiązku osobistego stawienia się przed swym bogiem. Wiele takich listów przetrwało do naszych czasów i stanowią one cenne świadectwo umożliwiające poznanie religijności ludów Mezopotamii.

²⁹ D.J.A. CLINES (*Job 1-20* [Word Biblical Commentary 17], Dallas, 1989, s. LX) twierdzi, że w przeciwieństwie do Hioba, bohater sumeryjski przyznaje, że zgrzeszył; zob. też J.E. HARTLEY, *The Book of Job*, Grand Rapids 1988, s. 8.

niecierpliwi. Wreszcie Elifaz posuwa się do przedstawienia Hiobowi bardzo ciężkich zarzutów:

Czy Wszehmocny ma zysk z twojej prawości
Lub korzyść — że droga twoja dobra?
Czyż za pobożność twą karci się ciebie i wytacza ci sprawę przed sądem?
Czy nie za zło twoje znaczne? Czy nie za nieprawość bez granic?
Braci ograbiasz bezprawnie i zdzierasz suknie obdartym.
Wody odmawiasz spragnionym, nie dajesz chleba głodnemu.
Kto pięści zaciska, ma ziemię, może tam mieszkać dostojny,
A wdowę to z niczym odprawiasz, miażdżysz ramiona sierotom (22,3-9)

W końcowej fazie tzw. „trzeciego cyklu mów” (23,1–27,23), Hiob rezygnuje z „pomocy” przyjaciół i decyduje się na dramatyczny krok, pragnąc sam zmierzyć się z Bogiem. Nie chce jednak prosić o łaskę, ale o to by Bóg potwierdził jego rację: „Bóg musiał się pomylić! Udowodnię mu niesprawiedliwość!” Będzie to jednak o tyle trudne, że żaden z przyjaciół nie chciał świadczyć o jego niewinności. Przyjaciele zasługują jedynie na miano pocieszycieli „od siedmiu boleści”³⁰.

2.3.2. Kara za grzech

Ringgren twierdzi dalej, że w tekście sumeryjskim nie ma też mowy o tym, że cierpienie jest karą za grzech. Także Hiob broni się przed taką logiką. To przyjaciele próbują wyrobić w nim przekonanie, że jego cierpienie jest skutkiem jakiegoś popełnionego zła wobec Boga, czyli grzechu. Znamienna jest w tym kontekście aluzja Elifaza w początkowej fazie debaty z przyjaciółmi:

Wszak boleść nie z roli wyszła, ani z ziemi cierpienie wyrosło (5,6)

2.3.3. Modlitwa wysłuchana

Ringgren konkluduje, że to, co następuje w poemacie sumeryjskim nie jest przebaczeniem, ale wysłuchaniem modlitwy i restytucją. Trzeba zauważyć, że podobnie ma się rzecz z Hiobem. Bóg nigdzie nie mówi o przebaczeniu Hiobowi. Zamiast tego, w końcowej części księgi, potwierdza jego sprawiedliwość (42,7-9). Na uwagę zasługuje fakt, że Bóg odmienia los Hioba, gdy ten modli się za przyjaciół. Oznacza to, że jego modlitwa zostaje wysłuchana i jednocześnie ma charakter wstawienniczy (42,10a).

³⁰ E.M. GOOD, *Irony in the Old Testament*, Sheffield 1981², s. 214.

2.3.4. Boża sprawiedliwość

Temat, który Ringgren pomija zupełnie to zagadnienie „bożej sprawiedliwości”. W tej kwestii istnieje też największa różnica pomiędzy sumeryjskim i biblijnym Hiobem. Gdy pierwszy nigdy nie kwestionuje zasadności cierpienia, które nań spadło, bohater biblijny jest pełen buntu wobec „niezasłużonego” cierpienia.

W tym kontekście jawi się także różnica w odnoszeniu się do bóstwa, od którego ostatecznie pochodzi cierpienie. Bohater sumeryjski chce za wszelką cenę zjednać sobie swojego boga i znaleźć się „w jego łaskach” W tym też celu zastanawia się, w czym obraził swego protektora, że został ukarany chorobą³¹. Hiob biblijny nie zamierza z powrotem „wkupić się” w łaski Boga. Gorycz i rozczarowanie wobec Tego, który winien stać na straży sprawiedliwości, popychają go wręcz do skierowania cierpkich słów pod adresem Boga. Najlepszym przykładem jest tu rozdział 21, gdzie Hiob prowokuje swych przyjaciół mówiąc, że to właśnie złym dobrze się powodzi, a cierpienie Bóg zdaje się „chować dla swych dzieci” (21,19).

Te dwa podejścia do zagadnienia sprawiedliwości Bożej, są podyktowane różną wizją bóstwa, człowieka i grzechu jaką posiadał autor księgi Hioba i jego „starszy brat”, twórca tekstu sumeryjskiego.

3. Podsumowanie

Odpowiadając na postawione na wstępie niniejszego artykułu pytanie, czy tzw. „Sumeryjski Hiob” jest bezpośrednim „prekursorem” („starszym bratem”) Hioba biblijnego, trzeba za Ringgrenem, w oparciu o przedstawione obiektywne racje stwierdzić, że:

- już sama nazwa „Sumeryjski Hiob” w odniesieniu do pozabiblijnego poematu jest nieuprawniona. Lepiej jest użyć na określenie tego utworu jego drugiej nazwy „Człowiek i jego bóg”. Nazwa ta nie sugeruje bowiem, że bohater sumeryjskiego opowiadania mógłby być pierwowzorem dla Hioba biblijnego.

³¹ BRICKER, *art. cyt.*, s. 196.

- W kwestii powstania utwory te bowiem dzieli ponad 1000 lat różnicy; oba też należą do dwóch różnych kręgów kulturowych, reprezentując inną wizję świata i teologii.
- Najlepiej za Clines'em, stwierdzić, że mimo iż oba utwory mają wiele elementów wspólnych³², w żadnym razie nie są od siebie zależne.

Powyższe przedstawienie sprawy nie przesądza kwestii ewentualnego „pokrewieństwa” obu dokumentów i jest chyba najbardziej uczciwym podejściem do zagadnienia tzw. „starszego brata” biblijnego Hioba.

„Der ältere Bruder“ Hiobs?

ZUSAMMENFASSUNG

Weil man in der mesopotamischen Literatur viele Parallelen mit dem biblischen Hiob finden kann, stellt der Verfasser dieses Beitrags die Frage: Ob man die mesopotamische Literatur (hier bes. den sog. „sumerischen Hiob“) nicht als den älteren Bruder des biblischen Hiob betrachten soll.

Nach der kritischen Untersuchung ist er zu folgenden Ergebnissen gekommen:

- 1° – Obwohl beide Erzählungen viel gemeinsames haben, findet man dort auch Unterschiede.
- 2° – Beide Erzählungen sind entstanden in verschiedenen gesellschaftlichen und kulturellen Kreisen, haben verschiedene Weltanschauungen und bekennen andere Theologien. Die Zeit der Entstehung zwischen den Erzählungen geht auf fast 1000 Jahre zurück.
- 3° – Die Frage: Ob man in den „sumerischen Hiob“ nicht den „älteren Bruder“ des biblischen Hiob sehen soll, beantwortet der Verfasser mit der Behauptung, dass obwohl beide Erzählungen viel gemeinsames haben, sind jedoch keineswegs von einander abhängig.

Ks. Bernard Polok

³² CLINES, *Job 1–20*, s. LX.