

KSIĘGA HIOBA: SPÓR O ISTOTĘ TEOLOGII

Papież Jan Paweł II w pamiętnym przemówieniu do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowowschodniej (Częstochowa, 14 sierpnia 1991) przypomniał słowiański odpowiednik terminu „teologia”: *boho-słowie*. „Jeżeli teologia jest słowem o Bogu, nauką o Bogu, to jest to równocześnie słowo i nauka zrodzone ze słowa samego Boga. Nie można nigdy o tym zapominać, wnikając w poszczególne aspekty naukowości teologii. Dla każdej nauki i dla każdego rodzaju naukowości podstawowym pozostaje stosunek do rzeczywistości w prawdzie. Wszelka ludzka (naukowa) prawdziwość w teologii staje wobec pierwszeństwa prawdy Bożej”¹.

1. Biblijne źródła teologii

Uwzględniając to podstawowe znaczenie pojęcia „teologia”, musimy wyjść w naszych rozważaniach od samego źródła, od tekstu Pisma Świętego i od jego roli w życiu i w misji Kościoła. Synod Biskupów przed rokiem zastanawiał się nad tymi właśnie zagadnieniami. Chciałbym się tutaj skoncentrować na przesłaniu jednej tylko księgi biblijnej, szczególnie jednak ważnej w rozważaniu kwestii tożsamości teologii. Chodzi o Księgę Hioba, która – zauważmy to od razu – ma za swych bohaterów mędrców Wschodu, wywodzących się spoza Izraela, a zatem pozostających poza oficjalnym nurtem ortodoksyjnych nauczycieli wiary objawionej. Księga ta powstała w epoce perskiej, kiedy to znikły granice między narodami i mądrość uniwersalna stała się udziałem ludu Izraela,

¹ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 1999.

poddanego nieco wcześniej bolesnej próbie niewoli². Zrozumiałe więc, że w takich okolicznościach tradycyjne schematy podręcznikowej teologii musiały się okazać niewystarczające. *Loci theologici* (przymierze, ziemia, obietnica, królestwo), będące punktem oparcia tradycyjnej teologii deuteronomistycznej, straciły teraz rację bytu; w ich miejsce pojawiła się natomiast szeroko pojęta teologia stworzenia, wypracowana w kosmopolitycznych kręgach babilońskich mędrców³. Z tych właśnie kręgów wywodzi się autor Księgi Hioba.

Posłuchajmy najpierw opinii jednego ze współczesnych teologów biblijnych: „Księga Hioba jest jak torpeda, która niszczy piękne schematy teologów Izraela, wymyślane w celu uniknięcia niepokojących pytań. Narusza ona harmonijną doktrynę biblijną o Bożym planie; zostawia miejsce na przypadek, na element irracjonalny; nie pozwala oswoić się z problemem cierpienia i nieprzewidywalnych dziejów ludzkości”⁴. Argumenty przyjaciół Hioba potwierdzają ryzyko teologii pewnej siebie, doktrynerskiej i jałowej. Hiob uznaje ograniczenia własne i każdego człowieka, domaga się jednak szacunku od swych rozmówców, którzy interpretują jego cierpienie jako zawinione. Przyjaciele Hioba faktycznie okazują arogancję, gdy chcą go oskarżać o grzech, podczas gdy on sam czuje się przedmiotem napaści ze strony Boga. Skoro cierpienie dotknęło właśnie jego, który zawsze szukał Boga, to fałszywe musi być założenie, że szczęście płynie z dobrych uczynków. Niezawinione cierpienie należy więc, jego zdaniem, przypisać Bogu, który „stał się okrutny” (30,21). Jaki jest sens takich cierpień? Jakie jest prawdziwe oblicze Boga? Dla Hioba obydwa pytania są ściśle ze sobą związane, a odpowiedzi na nie chce on szukać u źródła: u samego Boga. Egzegeza nie może zatem lekceważyć tych dwóch pytań Hioba, kwestionujących tradycyjną teologię.

² Tło historyczne i kulturowe tamtej epoki przedstawia R. Michaud, *Proverbi e Giobbe. Storia e teologia*, Milano 1990, s. 10-49.

³ Temat ten szeroko rozwija najnowsza praca L. G. Perdue, *Wisdom Literature. A Theological History*, Louisville-London 2007, s. 15-36. Zob. też monografię K. Schifferdecker, *Out of Whirlwind. Creation Theology in the Book of Job*, London 2008.

⁴ F. Raurell, *Il drama esperienziale di una fede pura in Giobbe*, w: tenże, *Spiritualità dell'Antico Testamento*, Corso di teologia spirituale 2, Bologna 2008, s. 174.

Cała literatura biblijna, od Księgi Rodzaju do Apokalipsy, świadczy o różnicowaniu się ludzkich opinii na temat Bożego działania⁵. Biblia napomina z wielką mocą, korygując potoczne poglądy w świetle objawienia. Tradycja kapłańska odcina się od obiegowych opinii na temat dzieła stworzenia; mają one bowiem wpływ na antropologię i kosmologię. Z drugiej strony Apokalipsa protestuje przeciwko totalitarnym roszczeniom rzymskiej władzy: to Bóg jest Panem dziejów przez Jezusa Chrystusa⁶. Hiob i Kohelet ukazują dwa punkty szczytowe rozbieżności w refleksji teologicznej Starego Testamentu. Obie te księgi odważnie krytykują tradycyjną teologię; w ten sposób udzielają głosu tym wszystkim, którym uczciwość intelektualna i etyczna nie pozwala akceptować rozwiązań mechanicznych i magicznych. Takie „rozwiązania” często deformują nie tylko obraz człowieka ze wszystkimi jego dramatami, lecz także obraz transcendentnego Boga. Bóg jest przecież ponad historią, chociaż ściśle związał się z ludzkimi dziejami⁷.

Autor poetyckich dialogów Księgi Hioba nie stroni od ostrego humoru, który zawsze był cechą ludzi głęboko wierzących. Przedstawia katalog oczywistych faktów, które bywają wyzwaniem dla teologów. Odpowiedź jest prosta, choć prowokująca: albo inny Bóg – albo ateizm. Stawia to pod znakiem zapytania dawną mądrość, która nie potrafi odpowiedzieć na wiele naglących pytań dotyczących Boga i ludzi, a jednak trzyma się arogancko swych tez, nazywając inaczej myślących „heretykami” i „bezbożnymi”.

Rodzaj literacki, wybrany przez autora poematu, to zestawienie obiegowych sądów wyrażanych w dialogu. Autor odwołuje się ustawicznie do paradoksu, by przybliżyć nieco zagubionemu czytelnikowi relację Bóg – człowiek, ukazując ją z różnych stron. Stopniowe przedstawianie różnych twierdzeń metodą kontrastu nie ułatwia lektorowi szybkiej orientacji w problematyce utworu. Odwaga autora, mimo jego szacunku dla dziedzictwa przeszłości, objawia się już w sposobie przeprowadzenia

⁵ Zob. np. ciekawą pracę R. Miggelbrink, *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej*, Myśl Teologiczna 49, Kraków 2005.

⁶ J. Lopez, *La Bestia dell'Apocalisse nell'esegesi moderna*, w: E. Bosetti, A. Colacrai (red.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Assisi 2005, s. 443-458.

⁷ W. Popielewski, *Zawierzyć życie Bogu – wiara Hioba i Koheleta*, *Verbum Vitae* 5/2004, s. 53-72.

swego wywodu. Rozdzielił on stare opowiadanie na dwoje, czyniąc zeń prolog i epilog własnego utworu. Następnie umieścił w tych klasycznych i „heroicznych” ramach własną wizję rzeczywistości, rewolucyjną, chociaż głęboko zakorzenioną w wierze⁸.

Autor poematu stara się ukazać ograniczenia i sprzeczności zawarte w tradycyjnym ujęciu, które ujmuje problem relacji człowieka i Boga zgodnie z zasadą odpłaty (*do ut des*). Takiej wizji teologii autor przeciwstawia postawę zbuntowanego Hioba, który jednak w wielu punktach zgadza się z tezami swych przyjaciół. Zgorszenie Hioba jest najpierw historyczne, a dopiero wtórnie – intelektualne. Hiob stanie się prawdziwym rewolucjonistą dopiero wtedy, kiedy przewycięży własną tezę⁹. Poeta-teolog, chociaż utożsamia się bardziej z Hiobem niż z jego przyjaciółmi, nie waha się przedstawić ich refleksji jako zawierających częściową prawdę; nie boi się również ukazać trudności, w jakie uwikłał się jego bohater. Dopiero dzięki takiej dialektyce lektor zdoła uchwycić centralną tezę poematu, uroczyscie obwieszczoną w rozdziałach 40 i 42.

2. Etyczne dylematy mędrców

Literatura mądrościowa, także w Biblii, jest ponadczasowa, niepowiązana z konkretnymi okolicznościami historii. Odnosząc się do Boga, ukazuje zasadniczo Jego oddziaływanie w ludzkich sercach¹⁰. Inaczej jest w księgach historycznych Starego Testamentu, gdzie Bóg objawia się bezpośrednio w dziejach swego ludu. Dla takiej wizji Boga istotne jest wydarzenie wyjścia z Egiptu i zawarcie przymierza na Synaju. Te zbawcze fakty wspominano ustawicznie w kulcie Izraela, który aktualizował je w życiu każdego pokolenia. Mędrzy, choć w swej refleksji posługiwali się metodą rozumową, byli jednak uczestnikami tej samej wiary, którą wyznawali kapłani i prorocy.

⁸ Zob. G. Gutierrez, *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Nuovi Saggi Queriniana 47, Brescia 1987².

⁹ Taką myśl przeprowadza w swym duchowym komentarzu D. Attinger, *Parlare di Dio o parlare con Dio? Il libro di Giobbe*, Commenti biblici, Magnano 2004.

¹⁰ Por. Th. Smothers, *Biblical Wisdom in Its Ancient Middle Eastern Context*, w: tenże, *An Introduction to Wisdom Literature and the Psalms. Fs. M.E. Tate*, Macon 2000, s. 167-180.

Wizja mądrościowa, zjawisko typowe dla ówczesnego „oświecenia”, wyraża się w postawie duchowej, opartej na wierze w sprawiedliwość Bożą pojmowaną jako podwójna odplata: kto czyni dobro, otrzyma nagrodę; kto czyni zło, otrzyma karę. Taką tezę głoszą przyjaciele Hioba; również sam Hiob teoretycznie wyznaje tę zasadę, aczkolwiek w praktyce uważa się za niewinnego. Teza taka wyraża ludzkie usiłowanie racjonalizacji swej egzystencji i szukanie bezpieczeństwa w dogmatycznych pewnikach. Hiob rozpoczyna od historycznej kontestacji takiej tezy, a zakończy, kontestując podstawy mądrości czysto ludzkiej. System racjonalny, wytworzony przez tradycyjną mądrość, rozpada mu się w rękach. Mądrość okazuje się zawodna, a życie nadal pozostaje tajemnicą¹¹.

Autor poematu kategorycznie stwierdza moralność postępowania Boga, chociaż, przedstawiając absolutne prawo Boże, zdaje się wyznawać powszechną na Wschodzie zasadę: król jest absolutnym źródłem prawa, a Jego sądy są nieodwołalne. Myśl tę wyrażają w szczególności sposoby końcowe rozdziałów księgi (Hi 40 i 42). Ale właśnie ta teza rodzi od początku niepokojące pytanie: Czy Bóg kieruje się w świecie prawem moralnym tak, by człowiek w nim się nie zagubił? Bóstwa Egiptu czy Mezopotamii przypisywały sobie atrybuty etyczne, które jednak były czymś wtórnym w stosunku do boskiej natury. Toteż często w świecie pozabiblijnym nędzną egzystencję ludzi tłumaczono jako owoc boskich kaprysów czy niezrozumiałego gniewu. Według mitologii babilońskiej potop był konsekwencją postawy ludzi, którzy czynili tyle zgiełku na ziemi, że przeszkadzali w odpoczynku bogom na niebie. Utnapisztim musi sobie zbudować statek, by uniknąć tak arbitralnej decyzji bogów¹².

Stajemy tu wobec ciekawego aspektu fenomenologii religii. Ogromna przepaść dzieli moralność bogów od moralności ludzkiej. Problem ten zdaje się być przyczyną buntu Hioba. Bohater poematu usilnie kontestuje moralność opartą na przemocy (Hi 9–10). Wymowna jest jego skarga: „On, który w burzy na mnie naciera, bez przyczyny mnoży moje rany” (9,17).

¹¹ F. Raurell, *Il drama esperienziale di una fede pura in Giobbe*, s. 176n.

¹² *Epos o Gilgameszu*, tł. K. Łyczkowska, Warszawa 2002, s. 51.

To, że Bóg jest silniejszy, nie oznacza automatycznie, że jest bardziej sprawiedliwy od Hioba. Człowiek musi stawić czoło nie tylko zimnej potędze Boga, zamkniętego w swej absolutnej transcendencji; musi też oprzeć się Jego bolesnemu milczeniu, po którym wybucha nagle gniew Boży, miażdżąc niewinnych. Bóg, wzywany w lamentacjach Psalterza jako Wybawca z rąk niesprawiedliwych sędziów, staje się tutaj głównym Oskarżonym. Hiob zarzuca Mu zaciekły atak na siebie, jak na wroga. Hiob zbuntowany wobec Boga – który wydaje się mu postępować amoralnie, a nawet niemoralnie – przedstawia Go jako swego przeciwnika. Demoni-zacja obrazu Boga osiąga tu szczyt: u Hioba daje się zauważyć coraz większy dystans wobec Boga: „Byłem spokojny, a On mną potrząsnął, chwycił za grzbiet i roztrzaskał, obrał mnie sobie za cel. Łucznikami mnie zewsząd otoczył, nerki mi przeszył, a nie ma litości, żółć moją wylał na ziemię. Wyłom czynił po wyłomie, jak wojownik natarł na mnie” (16,12-14).

Hiob doświadcza na własnej skórze sprzeczności między tradycyjnym obrazem Boga, który strzeże sprawiedliwego, a Bogiem „niemoralnym” własnego doświadczenia, Bogiem niszczącym człowieka. Taki zarzut, podnoszony coraz zacieklej aż do końca mów Hioba, musiał wstrząsnąć podstawami teologii żydowskiej. Biblia zawsze podkreślała etyczne postępowanie Boga, będące przecież podstawą ludzkiej etyki¹³.

3. „Credo quia absurdum”

Tytaniczna walka człowieka z absurdem to jeden z najlepiej opracowanych tematów autora poematu. Protest Hioba wzmocniony jest przekonaniem, że jego idee religijne były konieczne do nakreślenia obrazu Boga, który kieruje się moralnością. Hiob idzie samotną drogą, narażony na sprzeciw społeczności, która odbiera jego sprzeciw jako bluźnierstwo. Jego problem, dotyczący człowieka, staje się na koniec problemem Boga – problemem obecności Boga w życiu ludzi i między ludźmi.

Cierpienie pozostaje zagadką, gdyż nie da się go ogarnąć w kategoriach sprawiedliwości; ta zagadka jest owocem tej samej etyki teologicznej, która przenika całą tradycję biblijną. Lamentacja Hioba, będąca głównym przedmiotem

¹³ Temat ten rozwija, chociaż opierając się na odmiennej hermeneutyce, C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, Warszawa 1995.

całego poematu, zakłada więc paradoksalnie dojrzałą wizję etyczną Boga: skandal bólu wiąże się tu ściśle z etycznym ujęciem nauki o Bogu¹⁴.

Odpowiedź Hioba dana Elifazowi (Hi 6–7) dowodzi, że na pierwszym etapie jego teologia nie dotyczy rozważań o Bogu *in se*, lecz jest bolesną refleksją nad relacją człowieka z Bogiem. W ten sposób konkretny problem, który niepokoi tu Hioba, to nie tyle dylemat śmierć czy życie, lecz raczej absurdalność postępowania Boga, który przez śmierć odbiera człowiekowi możliwość dialogu i zrozumienia Bożego działania. Lektor zdaje się znajdować w ślepej uliczce. Taka jest „pedagogia” autora, który zachęca swego czytelnika do stawiania sobie podobnych pytań: Czy jest jakaś inna droga do odkrycia mocy i sprawiedliwości Boga, poza drogą wskazywaną przez etykę? Czy bieg świata mogą regulować inne cele niż te, które kierują ludzkim postępowaniem? Ponieważ Hiob z poematu nie znajduje innych horyzontów, jego pytania zamieniają się w atak na Boga. W pewnych momentach zdaje się on podzielać przekonanie wspólne religiom bliskowschodnim, które odrzucają myśl o moralnej sprawiedliwości Boga¹⁵.

Taka tendencja przenika też do Izraela; problem ten podejmują prorocy. Jest to wielka pokusa, wynikająca z teologii ujmowanej w terminologii retribucji: błogosławieństwo jest nagrodą za przestrzeganie przykazań, przekleństwo – karą za ich przekroczenie. Malachiasz w imieniu Boga zarzuca Izraelowi: „Uprzykrzyliście się Panu swymi mowami, a pytacie się jeszcze: Czym się uprzykrzyliśmy? Tym, że mówicie: Każdy człowiek źle czyniący jest [jednak] miły oczom Pana i w takich ludziach ma On upodobanie. Albo [mówicie]: Gdzież jest Bóg, sprawiedliwy sędzia?” (Ml 2,17)¹⁶.

Jest to rozpaczliwy krzyk ludu, który po wiekach nadal czuje się poddany władzy obcych narodów. W czasie upokorzenia i klęsk narodowych trzeba stawić czoło temu samemu przekonaniu: „Wówczas tak będzie; z pochodniami przeszukam Jeruzalem i ukarzę mężów zamartwych nad wy-

¹⁴ Z tego punktu widzenia problematykę księgi omawia J. Bremer, *Hiob, obrońca własnej prawości*, Kraków 2002; por. też F. Chirpaz, *Księga Hioba. Poemat o nadziei*, Poznań 1999.

¹⁵ Szerzej zob. L. G. Perdue, *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job*, Sheffield 1991.

¹⁶ Wkład Malachiasza w rozwój nauki o odpłacie omawia T. Brzegowy w: praca zbior., *Wielki świat starotestamentalnych proroków II*, Warszawa 2001, s. 195n.

bornym winem, którzy mówią w swych sercach: Nie uczyni Pan dobrze i źle nie uczyni” (So 1,12).

Teologiczny kryzys, wynikły z doświadczenia bólu, często kwestionuje nie tyle samą wiarę w Boga, ile Jego zdolność działania w historii. Zgorzzenie Izraela jest niemal zawsze zgorzeniem wobec obojętności Boga. Zakwestionowane zostaje samo pojęcie sprawiedliwości. Nadanie Bogu i człowiekowi cech etycznych dokonuje się w Izraelu przez kategorię przymierza: „Jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego, i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów...” (Wj 19,5)¹⁷.

Głosić, że Bóg jest obojętny, oznacza w jakiś sposób Jego negowanie, gdyż jest zrzuceniem z siebie odpowiedzialności za grzech. Autor poematu wchodzi tu na delikatny grunt tradycyjnej nauki biblijnej: Czy można akceptować takiego Boga, który się nie angażuje po stronie swego wiernego? Taka „neutralność” czy obojętność Boga staje się ważna dla sumienia Hioba, bo oznacza niepojęty atak na człowieka: „Bóg mnie zaprzedał niegodziwemu, oddał mnie w ręce zbrodniarzy” (Hi 16,11)¹⁸.

Bóg staje się głównym aktorem sądowej farsy. Czyste ręce Boga wydają się rękami prześladowcy. Obojętność Boga dostarcza broni przeciwnikom Hioba. Ale jest też pewne, że w sumieniu Hioba kryje się jeszcze inne uczucie: czuje się on strzeżony Bożą sprawiedliwością, która jednak nie wzmacnia jego nadziei. Rodzi się niepokojące pytanie: Czy Bóg będzie tak wolny, tak radykalnie odmienny, by ustanowić swoje prawo, nie troszcząc się o to, co ludzie nazywają „prawem” i „sprawiedliwością”? Porównanie z greckim Prometeuszem staje się tu oczywiste¹⁹. Czyż taki Bóg, który nie podlega żadnym schematom teologicznym, ani nawet żadnej analogii, mógłby jeszcze interesować człowieka? W konsekwencji, choć centralna myśl poematu jest teologiczna, to punkt wyjścia jest antropologiczny: rozzdzierający krzyk ludzkiej egzystencji, która nie tylko wszystko straciła, ale także została odarta z własnej teologii, z tego ostatecznego zabezpieczenia, które pozwalało cokolwiek rozumieć.

¹⁷ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB II, Częstochowa 2009, s. 405n.

¹⁸ Por. D. J. A. Clines, *Job 1–20*, WBC 17, Nashville 1989, s. 398.

¹⁹ Zob. G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, cz. 1, Kraków 2004, s. 172-178.

4. Mądrość ludzka i mądrość Boża

Etyka grecka zajmuje się stosunkiem jednostki i wspólnoty do pewnych idei, analizując je i definiując. Etyka biblijna natomiast zajmuje się relacją między jednostką czy wspólnotą a wolą Bożą. Ogólnie można stwierdzić, że w etyce hebrajskiej fundamentem jest stosunek osoby ludzkiej do Osoby Boga. W konsekwencji dobro jest nie tyle przedmiotem badań filozoficznych, ile treścią Bożego objawienia przez kontakt historyczno-osobowy. Wyraża to jasno i bezpośrednio prorok Micheasz: „Z czym stanę przed Panem i pokłonię się Bogu na wysokości: Czy stanę przed Nim z ofiarą całopalną, z rocznymi cielętami? Czy Pan się zadowoli tysiącami baranów, miriadami potoków oliwy? Czy trzeba, bym wydał mojego pierworodnego za mój występki, owoc łona mego za grzech mojej duszy? Powiedziano ci człowiecze, co jest dobre, i czego żąda Pan od ciebie, jeśli nie czynienia sprawiedliwości, umiłowania wierności i pokornego obcowania z Bogiem twoim?” (Mi 6,6-8).

Tekst ten ukazuje najgłębszą podstawę biblijnej etyki. To, co zwykle się nazywa imperatywem etycznym, człowiek wierzący otrzymuje jako objawienie Boże. Jest więc powołany do naśladowania Go, zgodnie z formułą: „Bądźcie świętymi, bo Ja, Pan, Bóg wasz, jestem święty” (Kpł 19,1)²⁰.

Czy według tego samego schematu należy oceniać postępowanie Hioba, który jeszcze nie widział Boga? Oczywiście, związek prologu z poematem niełatwo określić z punktu widzenia literackiego. Natomiast od strony tematyki, poeta wykorzystuje doktrynalnie etniczną przynależność Hioba z prologu: bohater nie jest Żydem lecz cudzoziemcem; co więcej, należy do ludności edomickiej, znieawidzonej przez Żydów. Ten szczególnie nabiera dla autora poematu znaczenia teologicznego. Hiob staje się typem spotkania z Bogiem, przygotowanego nie tyle przez zasługi człowieka, ile z inicjatywy Boga. Prawdziwa historia człowieka zaczyna się od przyjęcia wiary. Taka teologia, ukazana na przykładzie Edomity, stanowi z konieczności prowokację. Ponadto status bohatera jako cudzoziemca ułatwia odpowiedź na uniwersalny problem²¹.

²⁰ Rozwinięciem i pogłębieniem tej formuły są rozsiane w NT wezwania do doskonałości chrześcijańskiej; zob. A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, s. 293-295.

²¹ Rozwinięcie tego tematu, zob. tenże, *Hiob – biblijny prekursor dialogu religijnego*, w: *Miniatury ekumeniczne. Fs. J. Lossow*, Warszawa 2009, s. 299-307.

Aby więc przedstawić końcową tezę, poemat podejmuje ideę zawartą w prologu: jeśli chodzi o moralność, Hiob jest człowiekiem idealnym, nieskalanym (hebr. *tam*)²². Wprawdzie przyjaciele zarzucają mu grzechy, autor jednak od początku do końca stwierdza czystość etyczną Hioba. W ten sposób ukazuje się wyraźnie poważna luka teologiczna. Nawet Bóg nie stawia Hiobowi zarzutów co do jego postawy „horyzontalnej”; dlatego nabierają znaczenia rozdziały 3–31, wskazując na jego prawość moralną. Przyjaciele Hioba, by uprawomocnić swą tezę, zarzucają mu grzech. Autor poematu natomiast dowodzi tezy odmiernej, wykazując, że ani grzech, ani doskonałość człowieka nie mają decydującego wpływu na Boga – właśnie tę wolność Boga podkreśla autor poematu w swym opisie nieszczęść, jakie dotyczą sprawiedliwego Hioba²³.

Jak już widzieliśmy, autor księgi podkreśla obce pochodzenie Hioba, zaznaczone w prologu (Hi 1,1). Teksty poematu jednak, charakterystyczne z punktu widzenia moralności (22,6-9; 24,2-25; 29,12-17; 31), zestawiają moralność Hioba z nurtami moralnymi Starego Testamentu. Zapewne autor wykorzystuje obydwie elementy: Hiob jest cudzoziemcem, ale kieruje się zasadami religijnymi. Jakby chciał powiedzieć, że postępowanie Hioba staje się anonimową wiernością przykazaniom Jahwe: „Do Jego śladu przyłgnęła moja stopa, Jego drogi strzegłem i nie zbłądziłem. Nie gardzę nakazem Jego warg i w sercu chowam słowa ust Jego” (23,11-12). Już tu wyznaje on, że jego moralność nie utożsamia się ze zwykłym humanizmem, lecz jest moralnością opartą na motywach religijnych. Można tu dostrzec wpływ nauki o *imitatio Dei* z tradycji kapłańskiej (Kpł 19,1)²⁴.

5. Przewycięzenie moralizmu

Żydzi uczyli się z Tory, od proroków i mędrców, że moralność jest jedyną drogą do spotkania z Bogiem. Ostatni monolog Hioba (Hi 29–31) zawiera

²² Nikt więcej w ST nie zasłużył na taką ocenę; zob. tenże, *Immaculata czy Panhagia? Odpowiedź Starego Testamentu*, w: J. Kumala (red.), *Tota pulchra es Maria*, Licheń 2004, s. 18n.

²³ Zob. G. Witaszek, *Die „negative” Pädagogik im Buch Job*, *Keryx* 5/2006, s. 87-90; tenże, *La sapienza della sofferenza di Giobbe – la morale „non premiata”*, *Studia Moralia* 46/2008, s. 81-103.

²⁴ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 281-283.

katalog zachowań moralnych, katalog zarówno ilościowy jak i jakościowy, gdyż wylicza nie tylko czyny ale i ich motywy. Niechęć, a przynajmniej obojętność Boga wobec tego katalogu, stanowi delikatne zakwestionowanie nauki mędrców, którzy utożsamiali Boga z Prawem²⁵.

Po wyznaniu niewinności Hioba w rozdz. 27, następuje pauza, która antycypuje fundamentalne rozwiązanie problemu księgi: teza, że mądrość jest nieuchwytna. „Człowiek nie zna tam drogi, nie ma jej w ziemi żyjących” (28,13). Autor odrzuca tu zarówno pewniki przyjaciół jak i wątpliwości Hioba, otwierając drogę do prawdziwie teologicznego rozwiązania dylematu: Bóg i człowiek, Absolut i stworzenie, znajdują w tej teologii własne miejsce, zachowując przy tym (nienaruszoną) swą tajemnicę. Tak więc mądrość jest darem, a nie zdobyczą człowieka. Dotyczy to zarówno przyjaciół Hioba jak i jego samego: „Droga tam Bogu wiadoma, On tylko zna jej siedzibę (...). A do człowieka powiedział: Bojaźń Boża zaiste mądrością” (28,23.28).

Rozdział ten (Hi 28) stanowi klucz hermeneutyczny do całej księgi. Rzuci on światło na treść słów Hioba w Hi 31. Hymn o mądrości nie w pełni zadowala Hioba, który szuka pociechy wprost u Boga. W każdym razie widać tu już tendencję do utożsamienia mądrości (*chokma*) z prawem (*tora*; por. Syr 24,33)²⁶.

Prolog księgi (Hi 1–2) przedstawił jej bohatera, jak wychodzi zwycięsko z kolejnych prób. Dowodzi on swym postępowaniem, wbrew in-synuacjom kusiciela, że potrafi kochać Boga bezinteresownie, dla Niego samego. Zawarta w prologu moralność „optymistyczna” chroni zarówno cześć Boga, jak i honor człowieka. To jednak nie ukazało jeszcze problemu w całej jego złożoności. Autor dialogu centralnego (Hi 3–41) stara się więc ukazać nie tylko wielkość, ale i braki moralne swego bohatera, by na

²⁵ Mimo przedstawienia tu zasług Hioba, autor natchniony zdaje się relatywizować tradycyjną tezę, zgodnie z którą dobro jest wyłącznym prawem Boga, natomiast człowiek jest dobry tylko w tej mierze, na ile zbliża się do Boga; zob. G. Witaszek, *Un esame di coscienza (Gb 31,1-40). Morale sapienziale*, RT 55(2008)5, s. 5-17.

²⁶ Dogłębną analizę tego tekstu przedstawia J. van Oorschot, *Hiob 28: Die verborgene Weisheit und die Furcht Gottes als Überwindung einer generalisierten chokma*, w: W. A. M. Beuken (red.), *The Book of Job*, BETL 114, Leuven 1994, s. 183-202.

jego przykładzie przedstawić wielkość i ograniczenia moralności Izraela w konfrontacji z transcendencją Boga. Teza ta zostanie rozwinięta w sposób szczególny w zakończeniu monologu Hioba (Hi 31).

6. „Czy Hiob za darmo boi się Boga?”

Prolog księgi zarysował już ten ważki problem teologiczny w sławnym dialogu, jaki toczy się między Bogiem a Przeciwnikiem (*ha-satan*). Funkcja „szatana”²⁷ wiąże się ze służbą publiczną. Aby spełnić zadanie wyznaczone mu przez Boga, Przeciwnik „obiega całą ziemię” (Hi 1,7), jest więc w stanie poznać, kto jest prawy, a kto grzeszny. Nie akceptuje on Bożego osądu tyżącego Hioba, ale też nie może mu wykazać żadnego czynu grzesznego. Zuchwale stawia zatem pytanie o motywy, dla których Hiob „boi się” Boga. Jest to jedno z podstawowych pytań teologicznych całej Biblii. Szatan, chcąc nie chcąc, wyraża więc w swym pytaniu troskę o chwałę Boga: „Czy Hiob za darmo [hebr. *chinnam*, „bezinteresownie”] jest bogobojny?” (Hi 1,9).

Odpowiedź na to fundamentalne pytanie teologii moralnej niesie właśnie końcowe wyznanie Hioba (Hi 31). Jego ujęcie etyki nie ogranicza się do postaw zewnętrznych, lecz obejmuje również motywacje religijne. Z tego wynika nacisk na postawy, które nie dają się kontrolować prawem. Hiob nie zadawała się moralnością czynów, lecz kontroluje swe wewnętrzne uczucia i najgłębsze intencje. Ten piękny katalog ma korzenie mądrościowe, akcentując bardziej postawy niż czyny człowieka. Wyrasta jednak ponad naukę mędrców, ukazując Boga jako wzór postępowania dla ludzi prawych²⁸.

Dysharmonia między wzniosłym ideałem etycznym a chęcią odplaty dowodzi, że autor poematu stara się ukazać ewolucję doktryny moralnej, by lektor mógł łatwiej zrozumieć końcowe mowy Boga (Hi 38–41). Przekonanie o doczesnej retribucji wyjaśnia spór Hioba z Bogiem, toczony w kategoriach władzy: „Wyjdę Mu naprzeciw jak książę” (31,37), pewien

²⁷ Nie jest to jeszcze nazwa własna, znana z Nowego Testamentu; zob. R. Zajac, *Szatan w Starym Testamencie*, Lublin 1998.

²⁸ Szerzej zob. F. Raurell, *Il drama esperienziale di una fede pura in Giobbe*, s. 188n.

swych zasług. Właśnie ta chęć zmuszenia Boga do uznania własnych praw nadaje postaci Hioba wymiary prometejskie.

W tym momencie natchniony autor ukazuje ogromne ryzyko takiej postawy: doskonałość etyczna grozi człowiekowi zamianą w największego grzesznika. Powołując się na własną niewinność, Hiob chce zastąpić prawo Boże własnym prawem. Jego czyste sumienie staje się, paradoksalnie, powodem grzechu. Bóg prawdziwy ma prawo objawiać się zawsze w sposób absolutnie odmienny od tego, jakiego oczekują ludzie pobożni, pewni swoich zasług. Hiob zrozumie to dopiero na końcu utworu: „Odkryje wtedy, że autentyczna moralność to taka, która pozwala Bogu być w pełni sobą, a człowiekowi – być w pełni człowiekiem i tylko człowiekiem”²⁹.

7. Odpowiedź z wichru

Obydwie końcowe odpowiedzi Hioba (40,1-5 i 42,1-6) odkrywają centralną myśl autora poematu, objawioną po przedstawieniu dramatycznej debaty teologicznej, w której ścierały się różne opinie. W bezpośrednim spotkaniu Hioba z Jahwe, Bogiem objawienia, nie słychać już żadnych teorii na temat Bożego działania w kierowaniu światem i człowiekiem. Cierpiący bohater słusznie przeczuwał, że Boża opatrzność sięga dalej, niż potrafili to dostrzec jego przyjaciele jako mistrzowie homiletyki i apologetyki. Na zakończenie dramatycznej akcji Hiob odkrywa, że Boga nie da się zamknąć w granicach etyki zasług: Bóg jest autonomiczny – a z tej autonomii korzysta także człowiek.

Hiob zrozumiał lekcję, jakiej udzielił mu Jahwe „z wichru”: zasługi człowieka są nieporównywalne z Bożą sprawiedliwością. Uświadamiając sobie własną nicość, człowiek rezygnuje ze swych roszczeń i kładzie „rękę na ustach” (40,4) w geście, który przypomina starożytną procedurę sądowną³⁰. Bóg nie zadowala się jednak teologią apofatyczną; następna mowa Jahwe stawia problem jeszcze wyraźniej i stanowi klucz teologiczny do całej księgi: „Naprawdę chcesz złamać me prawo? Zło mi wykażesz, abyś ty miał słusność?” (40,8). Wniosek z tego zarzutu jest jasny: skoro człowiek nie ma tej mocy, co Bóg, nie ma też prawa stawiać Mu pytań co

²⁹ *Tamże*, s.191.

³⁰ J. B. Pritchard, ANET, s. 34-36.

do sposobu odpowiedzi na Jego postępowanie etyczne. Targum z Qumran (40,9-10) jest tu jeszcze jaśniejszy: „Czy masz ramię, jak ramię Boga? Czy głos twój brzmi tak, jak Jego? Czy zwołasz sąd, by uznał Mą winę? Czy tak chciałbyś wykazać własną niewinność?”³¹

Milczenie Hioba dzięki objawieniu staje się aktywne; zaczyna on pojmować, że dzieło stworzenia świadczy nie tylko o potędze Boga, ale i o Jego wierności. Bóg ukazuje mu cierpliwie rozproszone w świecie znaki swej wszechmocy i mądrości. Hiob spostrzega, że potęga Boga nie chce go zmiażdżyć. Zaczyna rozumieć różnicę między Bogiem a sobą. To wielka zdobycz, zarówno dla teologii jak i antropologii: odkryć wolność Boga, Jego radykalną inność. Bóg komunikuje się z człowiekiem, ale nie da się zgłębić!

Bóg objawia się „z wichru” nie po to, by rozwiązać osobiste problemy Hioba. Daje mu jednak okazję do refleksji na przykładach wziętych z przyrody. Opatrzność jest dla człowieka tajemnicą – i pozostanie nią na zawsze. Częstką tej tajemnicy jest cierpienie. Koncentrując się na słusznych przeciw prawach swego sumienia, sprawiedliwy cierpiący był zamknięty w tradycyjnej myśli etycznej i religijnej. Poczucie czystego sumienia okazało się największym grzechem, który go oddzielał od Boga, gdyż czynił go samowystarczalnym i zbliżał do pozycji jego rozmówców. Pobożne slogany owych „kaznodziejów”, częściowo krytykowane przez Hioba, okazały się teraz z gruntu ateistyczne. Hiob musi więc porzucić moralistyczną wizję zbawienia, w której zabrakło miejsca na wolność Boga, czyli na łaskę! Miłość Boga została w takiej teologii zastąpiona potrzebą zapewnienia sobie osobistego bezpieczeństwa. Człowiek, który nie przekroczył żadnego paragrafu kodeksu etycznego, odkrywa na koniec, że domagając się od Boga uznania własnej „sprawiedliwości”, wydał wyrok na Boga, bo naruszył Jego autonomię!

Dotychczas Bóg był dla Hioba kimś odległym, zdeformowanym przez koncentrację na sobie. W dialogu z trzema towarzyszami Hiob odkrył, kim Bóg nie jest. Mowy Elihu, młodego mędrca reprezentującego „nową teologię” (Hi 32–37), były dla niego koniecznym wprowadzeniem

³¹ Por. A. Tronina, *Tekst Księgi Hioba w świetle rękopisów z Qumran*, w: H. Drawnel, A. Piwowar (red.), *Qumran. Pomiedzy Starym a Nowym Testamentem*, Lublin 2009, s. 51-59.

w bezpośrednią rozmowę z Bogiem³². W swoim milczeniu i w dialogu uwolnionym od uprzedzeń Hiob doświadczył nowego sposobu spotkania z Bogiem: „Dotąd Cię znałem ze słyszenia, teraz ujrzało Cię moje oko” (42,5). Hiob odrzuca więc „sapiencjalny” obraz Boga, konstruowany na własne podobieństwo, na rzecz wizji Boga żywego. Staje się to możliwe jedynie przez fizyczne i intelektualne doznanie cierpienia, a więc przez kryzys. Hiob poznaje istotę teologii, *bogostłowa*: słowo, zanurzone w Bogu, staje się w końcu milczeniem mówiącym. Wcześniej doświadczyli tego prorok Jeremiasz i psalmiści w swoich lamentacjach. Dotychczas Hiob znał Boga ze słyszenia, ze szkoły i tradycji; była to znajomość „z drugiej ręki”, oparta na cudzych doświadczeniach. Takie doświadczenia są zawsze niekompletne i prowadzą do teologii łatwej, którą można nazwać „religią odpłaty” (*do ut des*).

Aby uzgodnić własną doskonałość ze sprawiedliwością Boga, Hiob posługiwał się nieadekwatną i błędną teologią. Osądzał intencje Boga na podstawie utrwalonych norm etycznych, przekazywanych w szkołach mądrości. Obecnie źródłem jego poznania jest doświadczenie prorockie. Hiob naśladuje tu proroka Jeremiasza, któremu Bóg odpowiadał na jego skargi przez wezwanie do nawrócenia i większej z Nim komunii. Podobnie Bóg wyzwala zbuntowanego Hioba z pokusy będącej udziałem także jego przyjaciół. Wszyscy oni mierzyli Boga według ludzkich kategorii i norm, a przez to zmieniali Go w idola. Teraz wreszcie Hiob dostrzega ścisłą komunię życia z Bogiem, większą niż ta, jakiej oczekiwał (19,26n.). Ponieważ zaczyna widzieć Boga, zaczyna też rozumieć siebie. „Zewnętrznie nic się nie zmieniło: Hiob pozostał na gnojowisku; słowo Boże jednak zmieniło jego patrzeć. Jak Izajasz odkrył w obecności chwały Jahwe, że jest mężem o nieczystych wargach, podobnie Hiob odnajduje teraz swoje miejsce w świecie i w planach Bożych; może odtąd widzieć nie tylko sens życia ale i swoją winę”³³.

Orędzie Księgi Hioba jest więc z istoty teologiczne i teocentryczne. Autor koryguje tradycyjną naukę mędrców, ukazując autentyczny obraz Boga, którego nie uznawały ówczesne szkoły teologiczne. W centrum

³² Zob. L. Wilson, *The Role of the Elihu Speeches in the Book of Job*, Reformed ThRev 55/1996, s. 81-94; R. Althann, *Elihu's Contribution to the Book of Job*, Old Testament Essays 12(1999)1, s. 9-12.

³³ J. Leveque, *Job et son Dieu*, t.II, Paris 1970, s. 526.

genialnego poematu umieszczono więc tajemnicę Boga (*Theos*), który objawia się w swym Słowie (*Logos*). Przez cały czas Bóg, choć zasłonięty przez cierpienie Hioba, jest jego upragnionym Rozmówcą. Nawet układ tematyczny księgi i jej struktura literacka³⁴ podkreślają centralną pozycję Boga – to On jest autorem przesłania i jego promotorem, a nie Hiob.

Błąd przyjaciół polega nie tylko na braku zmysłu historycznego, kiedy odwołują się oni do absurdalnych przykładów. Ich zasadniczym błędem jest niezdolność do uznania wolności Boga w traktowaniu człowieka. Paradoks i zaskoczenie w mowach Jahwe (Hi 38–41) polega na tym, że nie daje On odpowiedzi na bojaźliwe pytania Hioba; ten fakt utrudnia lekturę egzegetyczną i hermeneutyczną dzieła³⁵. Brak odpowiedzi jest jednak znamieny: Bóg jest Bogiem, a człowiek tylko człowiekiem. Zgodnie z teologią mędrców, dopiero dzieło stworzenia pozwala Bogu zaświadczyć o sobie samym. Wolność Boga jest kluczem do zrozumienia dramatu człowieka. Nie jest to wolność arbitralna, jak wolność kapryśnych bóstw Mezopotamii, gdzie powstawała Księga Hioba. Wolność jest w przesłaniu Biblii ważną zasadą moralną Bożego działania. Paradoksalnie, przekonanie o własnej doskonałości nie pozwoliło Hiobowi pojąć prawdy o absolutnej autonomii Boga. Bo poza Nim nie istnieje żadne prawo, do którego człowiek mógłby się odwołać, zmuszając Boga do „sprawiedliwości”.

Teolog, który przekazał nam Księgę Hioba, nie opisuje więc Bożej potęgi w kategoriach etycznych. Nie oznacza to, że etyka nie obowiązuje w relacjach Boga z człowiekiem, a tylko że pokusą jest chęć zawładnięcia Bogiem przez własną doskonałość moralną. Autor mów Jahwe ukazuje zatem cudowne drogi Stwórcy – i na tym się zatrzymuje, jakby zachęcając czytelników do wyciągnięcia wniosków. Zwalcza więc naiwny pogląd, jakoby Bóg rozdawał kary i nagrody w zależności od etycznej postawy człowieka. Taki pogląd prowadzi bowiem do manipulowania Bogiem, a więc do magii i bałwochwalstwa. Inicjatywa zawsze należy do Boga, niezależnie od zasług czy win człowieka. Księga Hioba obala ostatecznie kategorie sprawiedliwości jurydycznej w relacjach Boga z człowiekiem.

³⁴ Zob. A. Tronina, *Struktura literacka Księgi Hioba*, RT 55(2009)1, s. 5-16.

³⁵ Por. Y. Pyeon, *You have not spoken what is right about me: Intertextuality and the Book of Job*, New York 2003, s. 54.

* * *

„Bóg ukrył się dlatego, by świat było widać” – napisał ks. J. Twardowski. W tym paradoksie współczesny kapłan-poeta kapitalnie streszcza istotę orędzia autora Księgi Hioba. Bóg nie zamyka się w żadnych schematach ludzkich, gdyż jest Panem absolutnym. Bóg zawsze zdumiewa i zaskakuje, bo Jego działanie jest nie do przewidzenia. *Deus semper maior*: Bóg jest zawsze większy niż ludzkie wyobrażenia i oczekiwania. Nawet największa pobożność i doskonałość moralna nie może wskazywać Mu drogi postępowania³⁶. Transcendencja Boga nie pozwala utożsamiać Go z ludzką kategorią „dobra” etycznego.

Lektura głównych myśli teologicznych Księgi Hioba pozwala odkryć w niej zarys teologii łaski. Człowiek nie może przypisywać sobie prawa do „usprawiedliwienia” przed Bogiem. Zbawienie jest darem, a nie nagrodą; etyka ani kult nie dają automatycznie dostępu do Boga. Widać tu już zapowiedź tematów, które z mocą rozwinię św. Paweł w swych wielkich listach. „Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12,9).

Ks. prof. dr hab. Antoni Tronina, SBP 54

³⁶ „Moralność nie może w żaden sposób wytyczać drogi epistemologicznej dla teologii”; S. Terrien, *Job*, Paris 1963, s. 46.