

KSIĘGA HIOBA

BIBLIA LUBELSKA
Wydanie pierwsze

Redakcja naukowa
Ks. Adam Kubiś



PISMO ŚWIĘTE
STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU

w przekładzie z języków oryginalnych

KSIĘGA HIOBA

Wstęp, przekład, miejsca paralelne i komentarz
Ks. Antoni Tronina

Wydawnictwo KUL
Lublin 2021

Recenzenci:

ks. dr hab. Dariusz Iwański, prof. UMK
dr hab. Barbara Strzałkowska, prof. UKSW

Opracowanie redakcyjne
Dawid Mielnik

Opracowanie komputerowe
Dawid Mielnik

Za zgodą Kurii Metropolitalnej w Lublinie
z dnia 14 maja 2021 r.
Nr 212/Gł/2021

Bp dr Adam Bab, wikariusz generalny
Ks. mgr lic. Sylwester Brzozowski, notariusz

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2021

ISBN: 83-228-0381-8 (do *Biblii Lubelskiej*)
ISBN: 978-83-8288-004-5 (do *Księgi Hioba*)

Wstęp i komentarz stanowi streszczenie innego dzieła autora: ks. Antoni Tronina, *Księga Hioba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 15; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2013). Publikacja książki w serii „Biblia Lubelska” dokonuje się za zgodą Edycji Świętego Pawła.

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40, e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl
<http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

Druk i oprawa:
volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Księcia Witolda 7-9, 71-063 Szczecin
tel. 91 812-09-08, e-mail: druk@volumina.pl

Wstęp

1. Nazwa księgi, miejsce w kanonie, data i treść

Księga przyjęła nazwę od centralnej postaci opowiadania. Imię bohatera ma liczne odpowiedniki na starożytnym Bliskim Wschodzie. Szczególnie często występowało w XX-XIV wieku, choć nie można ustalić, skąd ono pochodzi. Powiązanie imienia Ijjob z terminem „wróg” (*ojēb*) w Hi 13,24 jest znamienne dla języka księgi bogatego w gry słowne. Stąd też w Izraelu tłumaczono to imię jako imiesłów bierny od rdzenia *jb* (‘dotknięty wrogością’). W kanonie BH Księga Hioba zalicza się do zbioru Pism (*ketûbîm*). Rękopisy umieszczają ją po psalmach na drugim bądź trzecim miejscu tego zbioru. Kodeksy Septuaginty nie są tu konsekwentne, łacińska Wulgata i większość nowożytnych przekładów natomiast stawiają Księgę Hioba na pierwszym miejscu wśród ksiąg poetyckich (przed Psalterzem Dawida), a tuż po księgach historycznych. Nie można ustalić dokładnej daty i miejsca akcji, podobnie jak kolejnych redakcji księgi. Dane geograficzne (ziemia Uc, miejsca pochodzenia przyjaciół Hioba) wskazują na tereny Arabii w szerokim znaczeniu, choć nie da się stąd wyciągnąć wniosku o pochodzeniu materiału i redaktorów. Ramy narracji wskazują na tło nomadyczne, dialogi zaś wydają się raczej przedstawiać Hioba jako bogatego mieszkańca miasta. Archaizująca stylizacja ukazuje Hioba jako sprawiedliwego czasów pierwotnych (por. Ez 14,14). Pytając o historyczne umiejscowienie „orędzia Hioba”, należałoby wskazać na połowę VI wieku jako *terminus a quo*. *Terminus ad quem* natomiast wskazuje Syr 49,9 (hebr.) – ok. 200 rok przed Chrystusem.

Datację księgi po niewoli (niezależnie od wcześniejszej historii poszczególnych materiałów literackich) potwierdza szereg dodatkowych szczegółów (arameizmy, postać „szatana”, rodowody na wzór kapłański). Dzieje problematyki wskazują, że ukazany w Księdze Hioba kryzys mądrości i interpretacja tego tematu jako relacji między „czynem człowieka a skutkiem” zakłada nie tylko epokę „wczesnej mądrości”, ale także proces indywidualizacji więzi pomiędzy czynem a skutkiem, jak to przedstawia Ez 18 i inne teksty powstałe po niewoli. Czas powstania księgi można więc ustalić na epokę pomiędzy V a III wiekiem przed Chrystusem.

Gdy chodzi o kontekst literacki Księgi Hioba, żadna z ksiąg ST nie jest tak związana z jednym problemem poznawczym, a zarazem egzystencjalnym. Żadna też poza Księgą Hioba nie miała tak bogatej recepcji w teologii i filozofii. Kwestie z dziedziny egzegezy i historii religii prowadzą tu do dalszych problemów teologicznych (cierpienie i jego pokonanie), filozoficznych („teodycea”) i psychologicznych („cierpienia”, „obrazy mityczne”, czyli archetypy). Motywy zaczerpnięte z Księgi Hioba żyją nadal w historii religii, w literaturze i sztuce. Rozwarstwienie literackie Księgi Hioba nie pozwala streścić jej ponadczasowej odpowiedzi na odwieczne pytania ludzkości ani też ograniczyć jedynie do historycznego wariantu tego pytania.

W porównaniu z innymi księgami BH, narracyjnymi czy poetyckimi, które zawierają różnorodne materiały, Księga Hioba wydaje się mieć zwartą formę literacką z jednolitą narracją, co sprowadza problematykę do szeregu dyskusji. Księga zaczyna się opisem mądrości bogobojnego Hioba obdarzonego dobrami materialnymi, rodziną, zdrowiem i szczęściem. W jego życiu jest wszystko, co dla Izraela było zawsze wartością i przedmiotem nadziei: jego powodzenie życiowe odpowiada jego dobremu czynom. Odpowiedniość między czynem a skutkiem daje Przeciwnikowi sposobność do pytania: czy Hiob będzie nadal pobożny i bogobojny, jeśli utraci powodzenie? Pytanie to prowadzi do pewnego rodzaju „zakładu” między Bogiem a Przeciwnikiem – czy Hiob trzyma się Boga „bezinteresownie”? Ten dwuznaczny termin („bez zapłaty” lub „bez sensu”) określa zarazem problem poruszany w księdze. Hiob zostanie więc dotknięty serią nieszczęść („hiobowe wieści”), straci majątek i dzieci. Mimo to nie da się oderwać od Boga („JHWH dał – JHWH wziął”) nawet wtedy, gdy sam będzie dotknięty straszną chorobą, a przez to zepchnięty w sferę śmierci według pojęć ST (2,10: „dobro przyjęliśmy od Boga, a zła nie mamy przyjąć?”). Przyjaciele odwiedzają chorego, wykluczonego

ze społeczności, aby go pocieszyć. „Przez siedem dni i nocy” siedzą przy nim w milczącej solidarności. Dotąd opis był przerywany tylko przez krótkie dialogi w niebie, słowa żony i oba zdania Hioba z komentarzem (1,21; 2,10). Hi 3 rozpoczyna zasadniczą część utworu obejmującą cykle mów (3,1–42,6).

Jej preludeum stanowi skarga Hioba „nad swym losem i jego bezsensom”. Dopiero teraz zabiorą głos trzej przyjaciele w trzech cyklach mów. Hiob odpowiada zawsze na mowę przyjaciela (brak trzeciej mowy Sofara). Cierpienie Hioba stanowi tu przedmiot uczonej dysputy. Jeśli pominąć drobne odcienie i stopniowe zaostrzenie pozycji, argumentację da się streścić w tym, że przyjaciele żądają, aby Hiob przyznał się do winy (według nich jest to jedyny powód jego cierpień) i zwrócił się do Boga w pokucie, a wtedy Bóg przywróci mu szczęście i zdrowie. Hiob natomiast coraz ostrzej wypiera się winy, przynajmniej proporcjonalnej do cierpień. Za pomocą argumentacji podobnej do tej, jaką stosują jego przyjaciele, dochodzi on do przeciwnych wniosków: oskarża Boga o niesprawiedliwość i zło. Coraz ostrzejsze dialogi przechodzą w monolog Hioba, który teraz oczekuje odpowiedzi Boga. „Medytacja o istocie mądrości” (Hi 28) prowadzi go do „traktatu o dawnym szczęściu” (Hi 29) i „obecnej nędzy” (Hi 30). „Spowiedź negatywna” (Hi 31) zamyka mowy Hioba. Teraz pojawia się niewymieniany dotąd przyjaciel Elihu. W długiej przemowie (Hi 32–37) proponuje on Hiobowi, aby swe cierpienia starał się pojmować jako drogę do pogłębienia i oczyszczenia swej pobożności. Hiob nie daje mu odpowiedzi.

Wreszcie zabiera głos sam Bóg. Przemawiając „z burzy”, Pan ukazuje Hiobowi na licznych przykładach z zakresu przyrody, jak cudowny jest zamysł dzieła stwórczego. Dzieło to jednak nie jest zwrócone wyłącznie ku człowiekowi i jego potrzebom, toteż świat podlega sprzecznym interesom i nie jest jeszcze „światem zbawionym”. Na to Hiob wyznaje swą słabość (40,3nn). Druga mowa Boża dotyczy głównie sił chaosu (Lewiatan i Behemot to uosobienia zła, które tylko Bóg może ograniczyć i zwalczyć). Teraz Hiob wyznaje, że dotąd mówił bez zrozumienia, więc odwołuje to „w prochu i popiele” (42,6).

Tak kończy się sekcja mów. Epilog nawiązuje do prologu (Hi 1–2). Zaczyna się osądem przyjaciół przez Boga – ocali ich tylko wstawiennictwo Hioba. On zaś powstanie do życia, otrzyma nowe dzieci, podwoi bogactwa, zdrowie i długie życie – „Umarł stary i syty lat” (42,17).

2. Forma literacka

Narracja Księgi Hioba pozornie jest spójna i dotyczy jednego problemu. Przy bliższej analizie okazuje się jednak kompozycją różnorodnych elementów. Forma narracji, zamknięta w ramach opowiadania (Hi 1–2; 42,7–17) może pochodzić od jednego autora, jednak postać Hioba w dialogach sprzeciwia się uznaniu całego dzieła za jednolite. Wyraźna jest różnica między „szejkiem nomadów” a „bogatym mieszczaninem”, między cierpliwym Hiobem z opowiadania prozą a buntownikiem z dialogów. Ponadto różne jest stosowanie imion Bożych (JHWH w bloku narracji, ale w mowach El, Eloah, Szaddaj). Gdy chodzi o relację prozy do mów poetyckich, to krytyka literacka staje wobec następujących problemów. Brak trzeciej mowy Sofara, a zarazem dłuższyny w mowach przypisanych Hiobowi, wskazują m.in. na to, że trzeci szereg mów w obecnej formie nie może być pierwotny.

Napięcie między rolą przyjaciół w poezji a ich surowym osądem w Hi 42,7–9 pokazuje, że przyjaciele Hioba w pierwotnej wersji mogli pełnić inną funkcję. Mowy Elihu (którego kontekst nie uwzględniał) wydają się nie należeć do pierwotnego materiału dialogów. Podwójny „zakład”, podobnie jak dwie mowy Boga i dwie odpowiedzi Hioba, pozwalają przypuszczać, że chodzi tu o wtórne rozwinięcie albo też o zabieg redakcyjny. Wreszcie inne fragmenty (zwł. Hi 28 – „pieśń o mądrości”) sprawiają wrażenie elementów dodanych do osnowy księgi.

Wymienione napięcia zdają się przeczyć jedności autora i kompozycji literackiej. Stawiają też pytanie o genezę utworu, trudną do szczegółowej rekonstrukcji. Zresztą taka rekonstrukcja literackich warstw nie może zastąpić interpretacji aktualnego tekstu księgi kanonicznej. Podobnie jak przy innych księgach biblijnych mówimy tu nie tyle o redakcji metodą prostego łączenia starszych źródeł, ile raczej o kompozycji z twórczym zamysłem. To, co powstało jako kompozycja różnorodnych materiałów, stało się jednością w procesie wielowiekowej recepcji.

Gdy chodzi o relację między opowiadaniem „ramowym” a poetyckimi dialogami, trzeba omówić trzy główne hipotezy: (1) pisemne *Vorlage* (często nazywane *Volksbuch*) zostało wykorzystane przez poetę jako ramy utworu; (2) tradycja ustna o „cierpliwym Hiobie” (por. Ez 14) została przejęta przez poetę i użyta jako „ramy” Księgi Hioba; (3) opowiadanie o Hiobie (z własną

częścią dialogową) i utwór poetycki (z własnymi „ramami”) zostały wtórnie połączone redakcyjnie. Poza tymi trzema możliwościami połączenia narracji z poezją są jeszcze inne, co potwierdza niespójność w dołączeniu epilogu. Mianowicie Hi 42,7-10 i 42,11-17 wydają się być podwójnym zakończeniem. Można stąd wnioskować, że pierwszy etap redakcji opowiadania stanowi Hi 1 i 42,11-17, gdzie nie mówi się jeszcze o przyjaciółach ani o chorobie Hioba. Wobec tego należy pytać, czy rozwiązanie przyniesie krytyka literacka czy historia tradycji, czy wreszcie napięcia w prologu i epilogu (zwł. funkcja przyjaciół) da się wytłumaczyć topiką literacką (bohater – antybohater).

Podobnie jak pytanie o relację między prozą a dialogami, tak też trudna jest kwestia pierwotnego kształtu trzeciej serii mów. Problem „historii redakcji” musi uwzględniać długie mowy Hioba, brak trzeciej mowy Sofara i zbyt krótką mowę Bildada. Pozwala to sądzić, że część mów przyjaciół przypisano następnie Hiobowi, choć z trudem pasują do niego. Wydaje się, że pierwotnie były tylko dwie serie mów. Problem „historii kompozycji” trzeciej serii natomiast jest przykładem przenikania się tradycji i kompozycji. Pozwala to zauważyć identyczność argumentów Hioba i przyjaciół – obie strony sporu różnią się nie tyle nauką, ile położeniem. Ostatecznie w sprawie kompozycji całego dzieła można powiedzieć tyle, że trzecia seria mów oznacza zupełne zamilknięcie przyjaciół na rzecz monologu Hioba (przerwanego dopiero przez Boga).

Po dwu seriach mów (Hiob – przyjaciele) następuje jeszcze jedna seria: Hiob – Elihu – Pan. Tak więc trzecia seria dowodzi nie tyle błędu redaktora, co impasu w dotychczasowych dialogach. Odtąd trzeba rozróżniać aspekt komunikacyjny i literacki, zwłaszcza w Hi 28 i w mowach Elihu. Oba fragmenty zawierają zapowiedź mów Boga. Ta funkcja kompozycyjna nie sprzeciwia się jednak założeniu, że oba zbiory stanowią późne warstwy historii redakcji Księgi.

Kwestię pierwotności obu mów Boga można osądzać tylko w kontekście interpretacji całej Księgi. Czy chodzi tu o to, że Bóg odpowiada Hiobowi, a więc o relację egzystencjalną? Jeśli tak, to dublety nie mogą być pierwotne, zwłaszcza teksty o Lewiatanie i Behemocie wydają się dygresją. Raczej jednak chodzi tu o pytania Hioba, na które Bóg dwukrotnie odpowiada. Wówczas podwójna mowa Boga i podwójna odpowiedź Hioba mogły być pierwotne.

Niezależnie od genetycznego związku między narracją „ramową” a dialogami powiązanie obydwu części rzutuje też na problematykę księgi. Prolog chroni mowy od ujmowania ich tylko jako zwykłego dyskursu nad proble-

mem teologicznym, epilog zaś nie pozwala na tylko „myślowe”, teoretyczne rozwiązanie. Struktura argumentacji zabezpiecza mowę „biografii” przed nadużyciem ich potencjału problemowego. Toteż w Księdze Hioba chodzi zarówno o faktyczną odnowę cierpiącego, jak też o faktyczną odpowiedź na postawiony problem.

3. Gatunki, główne linie interpretacji

Kierunki interpretacji księgi są określone nie tylko przez badania literackie nad warstwami dzieła, lecz także przez pytanie o gatunki leżące u jej podstaw. Nowsze opracowania mówią więc o założeniach interpretacyjnych: mądrościowym, psalmicznym i sądowym. Trzeba jednak pytać, czy zarysowane tu trzy ujęcia pozwalają na rzeczywiste określenie gatunków w Księdze Hioba czy raczej doszło do zatarcia się tła duchowego, w którym tematy księgi łączyły się mądrością, z psalmami i prawem. Analiza gatunków ma nie tylko odkryć środowisko życiowe, ale także kontekst literacki utworu. Toteż przedstawione tu ujęcia nie powinny być traktowane alternatywnie, ale raczej mają prowadzić do syntezy. Synteza nie polega na zmieszaniu wszystkich trzech aspektów. Raczej ich powiązanie prowadzi do wzajemnego wyodrębnienia i ukazania napięć między nimi. Linia mądrościowa pozwala streścić sytuację egzystencjalną Hioba: nie jest to abstrakcyjny problem, lecz żywy człowiek. Linia psalmiczna (lamentacja) podkreśla, że egzystencjalnego przypadku jednostki nie da się rozwiązać w ogólnym schemacie interpretacyjnym. Wreszcie linia jurydyczna w Księdze Hioba wskazuje, że na pytanie Hioba o sprawiedliwość potrzeba zmagania z Bogiem w podwójnym sensie.

Toteż powiązanie tych trzech linii interpretacji jest obecne nie tylko w dialogach i mowach Boga, lecz także w narracji ramowej. Już bowiem w pierwszym zdaniu Hioba (1,21) streszcza się aspekt mądrościowy, jurydyczny i psalmiczny, na końcu zaś powiązanie z mową Boga jest prawdziwą odpowiedzią, a restytucja – prawdziwym odnowieniem. Fałszywa jest więc alternatywa: przypadek osobisty czy pytanie? egzystencja czy problem? księga nauki czy życia? Potencjał znaczeniowy Księgi Hioba jest znacznie szerszy.

4. Księga Hioba w kontekście literatury i religii Bliskiego Wschodu

Zarówno forma literacka Księgi Hioba, jak i centralny problem (cierpienie niewinnych) mieszczą się w kontekście historii literatury i religii starożytnego Bliskiego Wschodu. Zwłaszcza literatura babilońska i egipska dostarczają paralel dla dialogów księgi. Trudno przy

tym jednoznacznie rozstrzygnąć, gdzie chodzi o zapożyczenia literackie, a gdzie o paralelne struktury. Dla egzegezy Księgi Hioba kontekst bliskowschodni dostarcza ważnych aspektów. Po pierwsze, jeśli „literatura hiobowa” Egiptu i Babilonii odzwierciedla kryzysy polityczne i ekonomiczne oraz rozwarstwienie społeczne, to także w egzegezie Księgi Hioba należy pytać o te same okoliczności. Po drugie, paralele trzeba rozumieć jako świadectwo kryzysu modeli wyjaśniania, którym przeczy doświadczenie. Po trzecie wreszcie, „literatura hiobowa” w obu kręgach dotyczy problemów i języka mądrości, lamentacji i prawa.

5. Przyjaciele Hioba

Literacka analiza dialogów Hioba z przyjaciółmi pozwala odkryć złożony proces powstawania księgi. Te same teksty stanowią w kompozycji Księgi Hioba łuk biegnący od milczenia (Hi 2) przez liczne i coraz ostrzejsze dyskusje, aż do ponownego zamknięcia. Łuk ten wskazuje też na inne przejście: od skarg i oskarżeń Hioba (zwł. Hi 3 i 9) do odpowiedzi Boga. Dowodzi tego brak wyraźnego postępu w mowach oraz klarownych rysów osobowości przyjaciół. Nie jest to jednak brak kompozycyjny, lecz wyraz funkcji przyjaciół jako reprezentantów swego stanu – ich „mądrość” musi okazać się niewystarczająca wobec cierpienia konkretnego człowieka. Taką rolę przyjaciół można wyjaśnić jako przekształcenie doświadczenia z lamentacji (Ps 88), że dla cierpiącego nawet przyjaciele stają się wrogami.

Od takich przekształceń nie jest wolna nawet sprawdzona mądrość – pociecha zmienia się w udrękę. Nauka głoszona przez przyjaciół jest zakorzeniona w starej mądrości i dawnych tradycjach Izraela – cierpienie zawsze jest skutkiem winy, ale refleksja, pokuta i nawrócenie mogą prowadzić do odmiany losu.

Pozycja przyjaciół Hioba ukazuje kryzys centralnej kategorii teologicznej Starego Testamentu. Konfrontacja Hioba z przyjaciółmi dowodzi nie tylko zróżnicowania społecznego (w tym aspekcie wszyscy są zgodni), ale także sprzeczności różnych pouczeń (Hiob powołuje się na te same reguły więzi „czyn – skutek”, wedle których jest osądzany przez przyjaciół). Staje się natomiast czymś oczywistym, że pouczanie o cierpieniu nie harmonizuje z postawą cierpiącego. Nadto trzeba zaznaczyć, że mowy Boga przyznają rację Hiobowi w jego dyskusji z przyjaciółmi (42,7), choć nie utożsamiają się z treścią jego słów.

Gdy chodzi o recepcję teologiczną księgi, centralną prawdą pozostaje stwierdzenie, że niemożliwe jest, by ktoś, kto nie doświadczył cierpienia, mógł słusznie o nim mówić. Ale też subiektywne doświadczenie nie pokrywa się z obiektywną prawdą. Tak więc postawa przyjaciół nie sprzeciwia się postawie Hioba, podlega jednak krytyce i poprawkom.

Mowy Elihu są wtórne pod względem literackim. W kompozycji księgi stanowią one pomost pomiędzy dialogami przyjaciół a mowami Boga. Wobec trzech przyjaciół Hioba Elihu zajął własną pozycję. Cierpienie jest według niego powtarzana, zależnie od okoliczności, pedagogiczną karą sprawiedliwego Boga mającą zmusić człowieka do uznania swych grzechów, aby ochronić go przed pychą, wezwać do nawrócenia i doświadczyć. Elihu interpretuje więc cierpienie jako „oczyszczenie”. Może to być wstawka kompilatora, który nie zgadzał się ani z postawą przyjaciół, ani samego Hioba. Mowy Elihu rzeczywiście zapowiadają już odpowiedź Boga. W obydwu zbiorach ważne jest „poznanie”. W mowach Elihu „mądrość” jest antropocentryczna, pedagogicznie adresowana do Hioba. W mowach Boga natomiast horyzont mądrości ogarnia całe stworzenie. Egzegeci niesłusznie dopatrywali się w mowach Elihu zaczątku chrześcijańskiej interpretacji problemu Hioba. W kompozycji księgi mowy te stanowią tylko krańcową interpretację losu Hioba. Prowadzą one wprawdzie do mów Boga (Hi 38–42), ale nie osiągają perspektywy ponadludzkiej.

6. Bóg przeciw Bogu

Mowy Hioba stopniowo odwracają uwagę od przyjaciół ku Bogu samemu jako jedynej instancji mogącej dać odpowiedź. Hiob oczekuje odpowiedzi

i rozwiązania przed Bogiem, którego zarazem uważa za sprawcę swego nieszczęścia. Tego samego Boga, który jest rzekomo Panem chaosu i zbrodni, wzywa on jako świadka i odkupiciela.

Fragment 19,25-27 należy do najczęściej interpretowanych tekstów księgi. Istotny dla interpretacji tego urywka jest pogląd, że jest tu mowa o zmarłychwstaniu. Takie wyjaśnienie wiąże się z mesjańsko-chrystologicznym rozumieniem terminu *gō'ēl* jako Odkupiciel. Przeciw temu wąskiemu rozumieniu słowa trzeba wskazać na jego pierwotne znaczenie („mściciel krwi”) oraz na sens wykupu spod obcej władzy. Przede wszystkim należy pamiętać, że Bóg jest tu wzywany przeciw Bogu. W każdym razie Hiob wyraża nadzieję, że ten sam Bóg obroni jego niewinność. Wątpliwe, czy Hiob oczekiwał swego usprawiedliwienia jeszcze za życia czy po śmierci znajdzie się ktoś, kto wstawi się za nim i uzna jego prawo do życia.

Dramatyzm tego poglądu można rozwiązywać bądź antytetycznie (*gō'ēl* byłby kimś różnym od sprawcy klęsk Hioba), bądź jako konflikt różnych obrazów Boga. To nie fałszywy obraz Boga przyjaciół zadaje mu cierpienie, lecz sam Bóg. *Gō'ēl* jest więc tym samym, co Bóg z Hi 1–2 (który pozwolił działać „szatanowi”) i oskarżany Bóg z Hi 3 i 9. Toteż „odkupiciel” w Hi 19 nie jest antytezą Boga z innych dialogów Hioba, lecz tym samym Bogiem, który objawia swą potęgę zarazem w sile i ratunku. Nadzieja wyrażana w Hi 16 i 19 obejmuje zatem doświadczenie „pełni” prawdy o Bogu.

7. Mowy Boga, odpowiedzi Hioba i odpłata

W Księdze Hioba rozciąga się łuk narracji: od skargi Hioba (Hi 3) przez szereg ostrych dyskusji, aż do odpowiedzi Pana (Hi 38–42). Wbrew licznym interpretatorom, którzy widzą w tych mowach wyraz potęgi Boga, teofanii, Othmar Keel wskazuje na charakter tych mów jako odpowiedzi. Wówczas podwójna mowa nie byłaby redakcyjnym rozwinięciem (zwłaszcza teksty o Lewiatanie i Behemocie), lecz treściowym pogłębieniem. Pierwsza mowa odpowiada na zarzut, jakoby świat był chaotyczny. Bóg wskazuje, że chociaż światem rządzą sprzeczne interesy, jest on dziełem planowym, w którym interes człowieka nie jest jedyny. Mowa druga odpowiada na zarzut, że Bóg jest „przestępcą” (Hi 9). Odpowiedzią jest walka Pana z mocami chaosu. Ci wrogowie Boga również należą do stworzeń (40,15). Dzieło stwórcze to nie

harmonijny kosmos, lecz świat sprzecznych interesów. Świat stworzony nie jest więc jeszcze światem zbawionym, Stwórca jednak na końcu Księgi gwarantuje mu, że nie pograży się w chaosie.

Bóg przyznaje rację Hiobowi w tym sensie, że słusznie wskazywał on na sprzeczność między swymi czynami a swym losem. niesłusznie jednak z własnego losu wnioskował o stanie świata. Na tym także opiera się podwójna odpowiedź Hioba: w pierwszej stwierdza on swą bezsilność, w drugiej – brak zrozumienia.

Hiob wnioskuje na podstawie własnych doświadczeń o losie świata i o jego Stwórcy. Mowy Boga zawierają zatem odpowiedzi na tej samej płaszczyźnie, którą obrał Hiob (Hi 3 i 9). Odpowiedź Boga nie wyjaśnia więc tajemnicy cierpienia. Mowy Boga nie wyjawiają ani podstaw, ani celu, ani konieczności cierpienia Hioba. Ukazują jednak jego los w nowej perspektywie, która pozwala widzieć granice jego pytań o podstawę, cel i konieczność. W takiej perspektywie trzeba też odczytywać odnowę Hioba. Opowiada się tu nie o celu i konieczności cierpienia, lecz o ich kresie. Nadzieja tu zawarta nie tłumaczy sensu cierpienia, lecz wskazuje na jego kres. Księga Hioba kończy się empatycznym obrazem życia bez pytania „po co?”.

Koniec księgi mówi nie o zwycięstwie słusznej doktryny, lecz o życiu człowieka odnowionego. Żyje on wśród swych trzód i rodziny. Radość z pięknych córek (nazwanych po imieniu) odpowiada dawnej trosce Hioba o składanie ofiar za pomyślność swych dzieci. To przykład estetyki zamiast planowania. Dowodzi to także powiązania mów poetyckich z narracją ramową. Historia Hioba jest czymś więcej niż egzystencjalnym „przypadkiem” czy też abstrakcyjnym pouczeniem.

8. Struktura literacka

Przystępując do krytycznej lektury tak mistrzowskiego dzieła, jakim jest kanoniczna Księga Hioba, trzeba koniecznie uświadomić sobie precyzyjną budowę literacką utworu opartą na formułach wprowadzających, jakimi końcowy redaktor utworu posłużył się dla uporządkowania zebranego materiału. Otóż redaktor ten, którego śmiało można nazwać „kompozytorem”, używając formuł wprowadzających, podzielił materiał na 32 poetyckie jednostki, nie licząc krótkiego wprowadzenia i zakończenia

pisanych prozą. Zasadniczo pokrywają się one z tradycyjnym podziałem księgi w Biblii Hebrajskiej.

Innym kryterium literackim, ważnym dla ustalenia struktury tekstu Księgi Hioba, jest uwaga redakcyjna umieszczona przed wprowadzeniem mów Elihu (31,40c) – „Zakończyły się mowy Hioba”. Następną perykopa (32,1-5) jest zbudowana koncentrycznie i stanowi wstawkę redakcyjną, podobną do tej, która łączy opowiadanie ramowe z poematem (2,11-13). Obie te wstawki o „trzech przyjaciółach” Hioba mają swój odpowiednik w końcowej wzmiance o krewnych i znajomych, którzy przybyli „okazać mu współczucie i pociechę” (42,11).

Wreszcie ważnym czynnikiem analizy retorycznej jest identyfikacja odbiorców orędzia. Księga Hioba wskazuje na przyjaciół Hioba jako zwolenników tradycyjnego poglądu, że wszelkie cierpienie stanowi odpłatę za złe czyny. Są oni zaniepokojeni faktem niezawinionych cierpień, gdyż burzy to ich wiarę w sprawiedliwość Bożą. Trzeci cykl mów (Hi 22–31) zaznacza istotny przełom w tradycyjnym ujęciu cierpienia. Zwrócono ostatnio uwagę na miejsce hymnu o mądrości (Hi 28) w kontekście całej księgi, a zwłaszcza jej centralnych rozdziałów. Zakończenie tego rozdziału (28,28: „Bojaźń Boża – zaiste mądrością, roztropnością zaś – zła unikanie”) tworzy inkluzję z pierwszym zdaniem księgi, gdzie cechy te zostały przypisane Hiobowi. Inkluzja ta wiąże się zarazem z tematem bojaźni Bożej w zakończeniu cyklu mów Elihu (37,34). Pytanie o mądrość przygotowuje czytelnika na spotkanie z taktyką Pana (Hi 38–41). Hymn o mądrości stanowi jednak tylko „pozorny *climax*” księgi, gdyż następane rozdziały (Hi 29–31) świadczą o dalszym wybuchu emocji Hioba. Dopiero mowy Boga (Hi 37–41) ukażą nową perspektywę w rozwiązaniu problemu. Kontrast pomiędzy Bożą (28,21-27) a ludzką mądrością (28,28) stanowi klucz do zrozumienia ostatecznej skruchy Hioba (42,1-6). W bliższym kontekście 28,28 przygotowuje temat następnych mów Hioba (Hi 29–31) – wyznanie niewinności.

Inni zauważają, że zbiór mów Elihu (Hi 32–37) stanowi zwierciadlane odbicie mów Hioba (Hi 26–31) – oba zbiory liczą dokładnie po 160 wersów, tworząc po 26 zwrotek. Tak dokładne podobieństwo obydwu struktur trudno uznać za przypadkowe. Należy raczej, wychodząc od tych spostrzeżeń, szukać wyjaśnienia tego zamysłu kompozycyjnego. Przypuszczalnie końcowy redaktor Księgi Hioba zamierzał podzielić zawarty w niej materiał poetycki na trzy części ułożone w formie tryptyku. Jego skrzydła zewnętrzne tworzą mowy

Hioba i przyjaciół (Hi 3–14) oraz dwa monologi: Hioba i Elihu (Hi 26–37). Obie te części liczą po 7 jednostek wyznaczonych przez formuły wprowadzające. Część środkowa utworu, zwana niegdyś drugim i trzecim cyklem mów (Hi 15–25), składa się z dziewięciu jednostek. Głosy przyjaciół są tu coraz słabsze, aby ostatecznie ustąpić miejsca potężnej mowie obronnej głównego bohatera dramatu. Rozdziały centralne, pozornie najbardziej chaotyczne w układzie księgi, przynoszą jednak przełom w akcji całego dramatu.

Uwzględniając przedstawione kryteria formalne, zwłaszcza formuły wprowadzające do sekcji poetyckich, można zaproponować podział Księgi Hioba na siedem podstawowych jednostek tematycznych. Trudno je nazwać strukturą koncentryczną w takim znaczeniu, jak np. w Księdze Kapłańskiej. Retoryka poezji Księgi Hioba prowadzi bowiem ku wypełnieniu dynamicznej akcji w końcowym dialogu Pana z głównym bohaterem narracji. Jednak zewnętrzne skrzydła całej konstrukcji stanowią niewątpliwie inkluzję spinającą treść poematu. Tak więc podwójny dialog Stwórcy z szatanem (Hi 1–2) znajdzie swój finał w zamykających księgę mowach Pana do Hioba i odpowiedziach przemienionego protagonisty (40,3-5 i 42,1-6). Wielka dysputa Hioba z przyjaciółmi (Hi 3–14) obejmuje siedem mów i dzieli się na dwie części. Cztery mowy akcentują cierpienia Hioba, podczas gdy trzy kolejne mówią o jego nadziei. Podobny układ, choć w odwróconej kolejności, prezentują dwa wielkie monologi: trzy mowy Hioba (Hi 26–31) i cztery mowy Elihu (Hi 32–37). Środkowa, najdłuższa partia poematu (Hi 15–25) akcentuje impas, jaki nastąpił w dialogu między przyjaciółmi. Dziewięć sekcji tej części centralnej, wyznaczone formułami wstępnymi, można podzielić na trzy zbiory, wśród których kluczową rolę pełni wyznanie wiary Hioba i jego odpowiedź na zarzuty. Oto więc w schematycznym skrócie podstawowa struktura całej księgi, wyznaczona w oparciu o formuły wprowadzające:

1. (Hi 1–2) Dialog Pana z szatanem;
2. Wielka dysputa o ludzkim cierpieniu i nadziei:
 - a. (Hi 3–8) Hiob – Elifaz – Hiob – Bildad;
 - b. (Hi 9–14) Hiob – Sofar – Hiob;
3. Impas w dialogu przyjaciół:
 - i. (Hi 15–18) Elifaz – Hiob – Bildad;
 - ii. (Hi 19–21) Hiob – Sofar – Hiob;
 - iii. (Hi 22–25) Elifaz – Hiob – Bildad;

4. Wielkie monologi o Bożej mądrości i opatrności:
 - a. (Hi 26–31) Mowy Hioba;
 - b. (Hi 32–37) Mowy Elihu;
5. (Hi 38–42) Dialog Pana z Hiobem.

Jeśli uwzględnić prolog i epilog pisane prozą, otrzymamy strukturę księgi złożoną z siedmiu elementów podstawowych. Cyfra 7 ma zresztą w Księdze Hioba szczególne znaczenie symboliczne. Symbolizuje ona zarówno doskonałość męża Bożego, jak i pełnię doświadczenia, jakie go spotkało. Każdy z bloków tematycznych, które tu schematycznie wyliczono, cechuje wewnętrzna harmonia. Widać to zwłaszcza w scenie wstępnej, która rozgrywa się w niebie. Jej doskonała budowa świadczy o świadomym zamysśle redaktorskim, który miał podkreślić ład panujący w życiu sprawiedliwego Hioba. Nawet wielka scena centralna, wyrażająca nieład w relacjach między przyjaciółmi, ułożona jest bardzo starannie. Jej trzy kolejne odsłony można zatytułować zaczerpniętymi z nich słowami Hioba: „Moi przyjaciele nasmiewają się ze mnie” (16,20); „Odkupiciel mój żyje!” (19,25); „Jak dojść do Jego trybunału?” (23,3). To ostatnie pytanie przygotowuje już na końcową sekcję mów Pana i odpowiedzi Hioba (Hi 38–42). Epilog zamyka całość klamrą inkluzji: „JHWH przywrócił Hioba do dawnego stanu” (42,10). Zwrócenie większej uwagi na literacką strukturę Księgi Hioba z pewnością pomoże głębiej wniknąć w jej treść.

Księga Hioba

1¹ Żył w ziemi Uc człowiek imieniem Hiob. Był to człowiek doskonały i prawy, bogoboyny i stroniący od złego.² Urodziło mu się siedmiu synów i trzy córki.³ Posiadał siedem tysięcy owiec, trzy tysiące wielbłądów, pięćset par wołów zaprzęgowych, pięćset osłic

1,1 Ez 14,14; Jk 5,11
1,3a Rdz 12,16; 24,35; 26,1

1. Prolog (1,1–3,1)

1 Prolog podkreśla wzorcową postawę głównego bohatera księgi. Cnotę Hioba wyrażają cztery przymiotniki: „doskonały” na płaszczyźnie moralnej oraz „prawy” w dziedzinie społecznej, „bogoboyny”, czyli dążący do mądrości, a wreszcie „unikający nawet pozoru zła”. Jako mędrzec i sprawiedliwy Hiob jest mężem doskonałym, który nie akceptuje żadnej formy niewierności, także w życiu rodzinnym. Dalsze zdania (1,2-3) ukazują jego rodzinę, bogactwo i sławę. Liczba trzody podkreśla wielkie bogactwo Hioba. Symboliczne cyfry (3, 7 i 10) wskazują na pełnię błogosławieństw, jakimi Bóg obdarzył swego wiernego sługę. Jest on wielkim posiadaczem ziemskim, co zbliża go do biblijnych patriarchów. Bogactwo jego przewyższało wszystkich „synów Wschodu”. Druga część prologu (1,4-5) zwraca uwagę na niezwykłą pobożność Hioba. Jego synowie urządzali kolejno w swych domach ucztę dla braci. Wysyłali także zaproszenia do swych trzech sióstr, które jako jeszcze niezamężne mieszkały w domu ojca. Portret Hioba podkreśla jego odpowiedzialność za życie religijne rodziny. Jeszcze przed odprawieniem rytuału ofiarniczego dokonuje jako kapłan ich „oczyszczenia”, chcąc ustrzec się przed grzechem. Zakończenie prologu (1,5b) wprowadza czytelnika w problematykę grzechu, istotną dla dalszej akcji księgi. Hiob obawia się, by jego dzieci nie zlorzeczyły Bogu nawet myślą. Szatan natomiast sugeruje, że sam Hiob będzie zlorzeczył

i bardzo liczną służbę. Człowiek ten był bogatszy od wszystkich ludzi Wschodu. ⁴ Jego synowie zbierali się i urządzali uczyt kolejno u siebie, w ustalonym dniu. Zapraszali także swoje trzy siostry, aby ucztowały wraz z nimi. ⁵ Kiedy dobiegały końca dni ucztowania, Hiob wzywał ich, aby dokonać obrzędu oczyszczenia. Wstawał wczesnym rankiem i składał ofiarę całopalną za każdego z nich, ponieważ mówił: „Może moi synowie zgrzeszyli i obrazili Boga w sercu”. Hiob zawsze postępował w ten sposób.

⁶ Pewnego dnia synowie Boży przybyli, aby się stawić przed JHWH. Przybył także wśród nich Oskarżyciel. ⁷ JHWH zapytał Oskarżyciela: „Skąd przychodzisz?”. Oskarżyciel odpowiedział JHWH: „Byłem na zwiadach i przemierzyłem ziemię wzdłuż i wszerz”. ⁸ Wtedy JHWH zapytał Oskarżyciela: „Czy zwróciłeś uwagę na mojego sługę Hioba? Nie ma przecież na ziemi drugiego człowieka tak doskonałego i prawego,

1,3b Rdz 29,1; Sdz 6,3; 1Krl 5,10; Iz 11,14; Jr 49,28

1,5 Rdz 35,2; Wj 19,10; 1Sm 16,5

1,6 Hi 2,1-3; 1Krl 22,19-22; Dn 7,10; Hbr 12,22; Ap 5,11

Bogu w twarz, jeśli zostanie dotknięty cierpieniem (1,11; 2,5). Motyw błogosławienia (i złorzeczenia) zapowiada temat właściwej relacji do Boga: czy człowiek potrafi służyć Bogu z czystej miłości, czy tylko ze względu na Jego błogosławieństwo? Postawa Hioba, ukazana w prologu, czyni go wzorem aktywnej, dynamicznej wiary w Boga. Bóg potwierdził czystą wiarę bohatera, darząc go obfitym błogosławieństwem. Inkluzja spinająca prolog z epilogiem książki (42,12-17) wyrazi to w następujących słowach: „I później JHWH błogosławił Hiobowi bardziej niż przedtem”. Pomiędzy prologiem a epilogiem jednak rozegra się dramatyczna próba wiary: Hiob okaże się w niej zwycięzcą, ponieważ „dobrze mówił o Bogu”.

1.1. Pierwszy dialog Oskarżyciela z Panem (1,6-22)

Pierwsza scena dramatu rozgrywa się w niebie (1,6-8). Opis przypomina radę bogów z mitologii, gdzie główne bóstwo jest otoczone dworem niebiańskim. Monoteizm Izraela nie tolerował innych bóstw rywalizujących z Panem. Jego rada składa się więc z „synów Bożych”, którymi są aniołowie. Pośród nich jest „szatan”, choć nienazwany wprost „synem Bożym”. Stoi on przed Panem, nie może więc być uważany za nieprzyjaciela dobra. Ukazanie

bogobojnego i stroniącego od zła!”.⁹ Oskarżyciel odparł JHWH: „Czy Hiob za darmo jest bogobojny?¹⁰ Przecież sam otoczyłeś go opieką wraz z jego domem i wszystkim, co do niego należy? Błogosławsz jego pracom, toteż jego dobytek w kraju ciągle się pomnaża.”¹¹ Gdybyś jed-

1,10 Hi 3,23
1,11 Hi 2,5-6

trzech głównych postaci (Hiob, Bóg i szatan) wprowadza w główny wątek dramatu. Imię Pana, Boga przymierza, pojawia się dopiero tutaj, aby zdominować pierwszą część księgi (Hi 1–2). Z jednym wyjątkiem (12,9) nie pojawi się ono nigdzie w monologach przyjaciół (Hi 3–37), powróci dopiero w końcowej części utworu (Hi 38–42), gdzie Pan „z wichru” dwukrotnie objawi się Hiobowi. Taka konstrukcja literacka księgi wskazuje na jej głęboką wymowę teologiczną. Cały korpus utworu przedstawia dialog przyjaciół, podczas gdy pierwszy i ostatni blok tematyczny zdominowane są obecnością Pana, Boga przymierza. Gdy Bóg wyraża pochwałę Hioba, oskarżyciel insynuuje, że doskonałość Hioba może być interesowna. „Szatan” zdaje się chęłpić tym, że ma prawo kontestować dogmat odpłaty: „Czy za darmo Hiob boi się Boga?”. Ironia „szatana” skupia się na tym pytaniu. Zgodnie z zasadą odpłaty Boże dary są zapłatą za dobre życie. Dialog zaczyna się zebraniem synów Bożych. Tak samo jak w paralelnym tekście dialogów Pana z Hiobem (38,7) „synowie Boży” to aniołowie. Pośród nich wśliznął się „oskarżyciel”. Stwórca pozwala tu „szatanowi” obiegać cały świat i sprawdzać lojalność ludzi poddanych Bożej władzy. Użyty z rodzajnikiem (jak w Za 3,1-3) termin „szatan” oznacza w Biblii zasadniczo przeciwnika w sporze sądowym, oskarżyciela. „Szatan” zatem nie jest tu jeszcze nieprzyjacielem Pana – jego rola ogranicza się do funkcji inspektora, który wysuwa swe podejrzenia co do szlachetności człowieka. Na zgromadzeniu niebian w centrum znajduje się sprawa Hioba. Bóg pyta „szatana”, czy zwrócił uwagę na Jego sługę, który jest wzorem człowieka religijnego i cnotliwego. Honorowy tytuł sługi Pana noszą w Biblii wybrani ludzie. Nazywając Hioba swym sługą, Stwórca podkreśla szczególną więź z wiernym czcicielem. W tej pochwalie powtarzają się terminy z pierwszego wersetu, które stanowią będą refren całego prologu. Bóg jest dumny, że mógł przedstawić „szatanowi” człowieka wyjątkowego na ziemi. Przeciwnik usiłuje znaleźć słaby punkt w tej pochwalce. Wątpi o tym człowieku i chce zasiać wątplenie w Bogu. W tym celu posłuży się podstępem. Po wyliczeniu cech Hioba oskarżyciel stawia zarzut, który będzie załącznikiem całej intrygi: „Czy za darmo

nak wyciągnął rękę i dotknął wszystkiego, co posiada, na pewno by ci w twarz złorzeczył!”¹² Na to JHWH rzekł do Oskarżyciela: „Oddaję w twe ręce wszystko, co do niego należy; nie podnoś tylko ręki na niego samego!” I oddalił się Oskarżyciel od JHWH.¹³ Pewnego dnia synowie i córki Hioba ucztowali w domu najstarszego brata.¹⁴ Wtedy przybiegł do Hioba posłaniec, wołając: „Woły były przy pługach, a oślice pały się obok nich.”¹⁵ Nagle wpadli Sabejczycy, porwali je, zabijając parobków

Hiob boi się Boga?”. Pytanie to, kwestionujące bezinteresowną wierność Hioba, stanowi odskocznnię do dyskusji, w której „szatan” rzuci wyzwanie Bogu. Pytanie oskarżyciela zawiera sugestię, że wszystkie dobre czyny człowieka pochodzą z motywów egoistycznych. W przypadku Hioba wydaje się to oczywiste, skoro Bóg chroni go przed wszelkim złem i błogosławi mu obficie. Pan bowiem otoczył posiadłość Hioba jakby płótem z kolczastych gałęzi, aby żadne nieszczęście nie mogło zagrozić jego trzodom i polom. Błogosławi nadto dobytkowi Hioba tak, iż jego bogactwo stale się powiększa. Zazdrosny „szatan” chce zachwiać postawą Pana względem wiernego sługi. Zakłada się z Bogiem, że Hiob posunie się do złorzeczenia Mu, jeśli zostanie pozbawiony dóbr. Wystarczy, aby Bóg akceptował tę prowokację, a wątek dramatu może się rozwinąć. Wbrew pozorom jednak Bóg zachowuje kontrolę nad biegiem wydarzeń. „Szatan” nie ma władzy autonomicznej. Dwukrotnie musi prosić Boga o zgodę na działanie. Pomimo roli, jaką odegrał on w intrydzie, nie ma już o nim wzmianki ani w dialogach, ani w epilogu. Centralną postacią dzieła jest wyraźnie sam Hiob, a rozwój dramatu polega na tym, co stanie się z jego doskonałością. To Bóg dopuszcza cierpienie na sprawiedliwego. Dla czytelnika jest to oczywiste, ale nie dla Hioba. W każdym razie Bóg pozwala, by stało się coś przeciwnego przyjętej logice zdarzeń. A czyni to za sugestią tego, który patroluje ziemię, doszukując się na niej nieładu. Dalsze wersety (1,13-19) znamionuje szybka akcja. Hiob traci kolejno wszystko, co posiadał. Są mu odebrane wszelkie znaki błogosławieństwa: synowie i córki, owce, wielbłądy, woły i oślice. Kolejno czterech zwiastunów przynosi coraz gorsze wieści: śmierć i zniszczenie. Towarzyszy im wspólna formuła literacka: „ja sam ocalałem, by ci to powiedzieć”. Na Hioba spada chaos, ale opowiadanie o tym jest uporządkowane. Fraza otwierająca scenę „na ziemi” (1,13) zaczyna się tą samą formułą czasową co scena rozgrywająca się „w niebie” (dosł. „stało się to tego samego dnia”). Ponieważ nikogo na ziemi nie uprzedzono o tym, co ustalono w niebie, życie w domu Hioba biegnie nadal normalnym tokiem.

ostrzem miecza. Tylko ja ocalałem, aby ci o tym donieść!”.¹⁶ Ledwie to powiedział, przybiegł następny, wołając: „Ogień Boży spadł z nieba, pochłaniając owce wraz ze sługami. Tylko ja ocalałem, aby ci o tym donieść!”.¹⁷ Ledwie to powiedział, przybiegł następny, wołając: „Trzy oddziały Chaldejczyków napadły na wielbłądy i uprowadziły je, zabijając parobków ostrzem miecza. Tylko ja ocalałem, aby ci o tym donieść!”.¹⁸ Ledwie to powiedział, przybiegł następny, wołając: „Twoi synowie i córki uctowali w domu najstarszego brata”.¹⁹ Nagle od strony pustyni

1,16	2Krl 1,10.12.14; Ps 104,4; Łk 9,54
1,17	Sdz 7,16; 1Sm 11,11; 13,17
1,19	Hi 8,4

Synowie jego zgromadzili się w mieszkaniu najstarszego brata, aby wspólnie uctować. Sielankowy obraz życia rodzinnego przygotowuje czytelnika na „hiobowe wieści”, jakie stopniowo zaczną napływać do domu patriarchy za pośrednictwem posłańców. Kolejność klęsk jest odwrotna w stosunku do narracji prologu (1,2-3). Pierwsza klęska spada znienacka na orzących wołami oraz na pasące się nieopodal osłice. Akcja opowiadania nabiera gwałtownego przyspieszenia. Zaraz po relacji pierwszego posłańca pojawia się u Hioba drugi z wieścią o kolejnej klęsce. „Ogień Boży” to określenie błyskawic. Łatwo dostrzec ironiczny wydzźwięk tego zdania: aby ugodzić sługę Bożego, szatan musi się posłużyć „Bożym ogniem”. Pastwą ognia pada teraz cały inwentarz Hioba, łącznie z pasterzami, z których ocalał tylko jeden jako świadek nieszczęścia (1,16). Po jego odejściu zjawia się na scenie zwiastun następnej tragedii. Łupem Chaldejczyków padły tym razem stada wielbłądów należących do Hioba. Zgodnie ze strategią poświadczoną od dawna utworzyli oni trzy oddziały, błyskawicznie porywając cały pozostały dobytek Hioba. Słudzy strzegący stad zostali pobici mieczem, jak relacjonuje Hiobowi jedyny spośród nich, któremu udało się zbiec (1,17). Napięcie w opowiadaniu rośnie. Czwarty sługa przynosi najgorszą wiadomość: podczas uczty, w której uczestniczyły wszystkie dzieci Hioba, na dom spadł gwałtowny wichur. Pod jego naporem runął dom, grzebiąc pod gruzami wszystkich uczestników spotkania (1,18n). Te cztery plagi uświadomiły Hiobowi, że sprzysięgły się przeciw niemu wszystkie moce nieba i ziemi, przychodząc z czterech stron świata. Sabejczycy bowiem przybyli ze wschodu, burza z piorunami nadchodzi z zachodu, od strony morza. Z kolei Chaldejczycy są odwiecznym „nieprzyjacielem z północy”, a straszliwy wi-

nadciągnął gwałtowny wichur, wstrząsnął czterema węglami domu, zwałił go na dzieci, tak że wszyscy zginęli. Tylko ja ocalałem, aby ci o tym donieść!”.²⁰ Wtedy Hiob, powstawszy, rozdarł swą szatę i ogolił głowę. Potem rzucił się na ziemię i oddał pokłon,²¹ mówiąc: „Nagi wyszedłem z łona matki i nagi tam wrócę. JHWH dał i JHWH zabrał, niech imię JHWH będzie błogosławione!”.²² W tym wszystkim Hiob nie zgrzeszył i nie zrzucił winy na Boga.

2¹ Pewnego dnia synowie Boży przybyli, aby się stawić przed JHWH. Przybył także wśród nich Oskarżyciel, aby się stawić przed JHWH.² JHWH zapytał Oskarżyciela: „Skąd przychodzisz?”. Oskarżyciel odpowiedział JHWH: „Byłem na zwiadach i przemierzy-

1,21 Ps 49,18; Koh 5,14; Syr 17,1; 40,1; 1Tm 6,7

1,22 Hi 2,10

2,1 Hi 1,6-8

cher pustynny zagraża od wschodu. Podobnie jak w Apokalipsie liczba 4 symbolizuje tu zupełną klęskę w wymiarze ziemskim i kosmicznym. Następne plagi będą dotyczyły wnętrza cierpiącego bohatera, atakując integralność jego relacji społecznych i więzi z Bogiem. Hiob odpowiada jednak inaczej, niż to przewidywał „szatan” (1,20-22). Odpowiada żałobę zgodnie ze zwyczajem. Nie przeklina, lecz błogosławi Boga. Jego odpowiedź na nieszczęścia jest odpowiedzią mędrca. Zewnętrznym znakiem jego żałoby jest rozdarcie szaty. Hebrajskie *me'il* oznacza ubiór zewnętrzny, noszony na tunice. Ponieważ był to w kulcie Izraela oficjalny stroj arcykapłana, późniejsza tradycja przypisze tę godność także Hiobowi. Innym wyrazem postawy pokutnej, zakazanym później w Prawie Mojżeszowym, było ogolenie głowy. Hiob uznaje tym aktem władzę Boga nad całym jego dobytkiem i szuka pocieszenia u Niego. Jako mędrzec uznaje on, że nagi musi powrócić do ziemi. Doskonałość bohatera nie doznała uszczerbku podczas prób.

1.2. Drugi dialog Oskarżyciela z Panem (2,1-10)

2 Druga scena (2,1-7a) ściśle odpowiada pierwszej. Akcja rozgrywa się także w dwu etapach. Bóg ponownie stawia pytanie „szatanowi”, a ten nie akceptuje swej porażki i domaga się próby na Hiobie. „Szatan” kwestionuje wierność Hioba, a Pan znów pozwala go wypróbować. Wypróbowany w cnoście okaże się zwycięzcą. „Nadal trwa w swej prawości” (2,3b). Stwórca uznaje,

łem ziemię wzdłuż i wszerz”.³ Wtedy JHWH zapytał Oskarżyciela: „Czy zwróciłeś uwagę na mojego sługę Hioba? Nie ma przecież na ziemi drugiego człowieka tak doskonałego i prawego, bogobojnego i stroniącego od zła. Trwa on w swej doskonałości, choć chciałeś mnie skłonić, abym go zniszczył bez powodu!”⁴ Oskarżyciel odpowiedział JHWH: „Skóra za skórę. Wszystko, co człowiek posiada, odda za swoje życie.”⁵ Gdybyś tylko wyciągnął rękę i dotknął jego kości i ciała, na pewno by ci w twarz złorzeczył!”⁶ Na to JHWH rzekł do Oskarżyciela: „Oddaję go w twoje ręce; tylko życia mu nie odbieraj!”⁷ Oddalił się

2,3	Hi 2,9; 10,8; Ps 26,1
2,6	Hi 38,11; Łk 22,31
2,7	Pwt 28,35

że nie ma istotnego związku między udręką Hioba a przyjętym przez niego sposobem życia. „Szatan” proponuje, by dotknąć Hioba na ciele. Na pewno wtedy uczyni on wszystko, aby ratować swe życie. Bóg, najwyraźniej spokojny o Hioba, wydaje go w moc „szatana” z jednym tylko zastrzeżeniem: „uszanuj jego życie”. Bóg zawiera z „szatanem” nową umowę bez wiedzy Hioba. Zadowolony z przyjętej strategii „szatan” odchodzi. Podobnie jak poprzednio zło natychmiast uderza w Hioba (2,7b-8). Piąta próba zesłana na sprawiedliwego jest szczególnie bolesna: zostaje on dotknięty „złośliwym wrzodem”. Nie wiemy dokładnie, na czym polegała ta choroba. Jego cierpienie nie jest miejscowe, lecz obejmuje całe ciało. Ponieważ chroniczna choroba była oznaką Bożego przekleństwa, przyjaciele Hioba rychło dojdą do wniosku, że został on ukarany za grzechy własne bądź też swych dzieci. Udręczony fizycznie i moralnie Hiob musi się poddać odosobnieniu jak trędowaty. Poza murami miasta, na wysypisku śmieci, popiołu i odpadków żywności gromadzili się trędowaci, którym zakaźna choroba uniemożliwiała przebywanie pomiędzy zdrowymi. Hiob zostaje sam, wyłączony z życia wspólnoty, której dotąd przewodził. Będzie przeżywał swój tragiczny los w zupełnej samotności. Dwa ostatnie wersety (2,9n) opisują szóstą próbę Hioba. Jego żona pojawia się tu na chwilę, by zaraz zniknąć z opowiadania. LXX kładzie w jej usta dłuższe przemówienie. Na jej tle uwydatni się niezwykła cierpliwość bohatera opowieści. Kolejne kuszenie szatańskie odbija się w życiu Hioba podwójnym skutkiem: naruszeniem integralności fizycznej i rozdarciem więzi małżeńskiej. Żona Hioba nie może zrozumieć, dlaczego Hiob tak mocno trwa przy swej „doskonałości” pomimo cierpień cielesnych i duchowych. Podejmuje ona ironicznie

więc Oskarżyciel od JHWH i poraził Hioba bolesnymi wrzodami na całym ciele.⁸ A ten wziął skorupę, aby się nią drapać, siedząc na popiele.⁹ I rzekła do niego żona: „Nadal chcesz trwać w swej doskonałości? Złorzecz Bogu i umieraj!”.¹⁰ Ale on jej odparł: „Mówisz jak głupia. Jeśli przyjmowaliśmy od Boga dobro, dlaczego nie mielibyśmy przyjąć zła?”. W tym wszystkim Hiob nie zgrzeszył nawet wargami.

2,9 Est 4,3; Iz 58,5; Dn 9,3; Tb 2,14; 1Krl 21,13
2,10 Hi 1,22

zwrot, którego przedtem użył sam Bóg: „trwać w doskonałości” (2,3). Zamiast jednak dostrzec w tym określeniu najwspanialszą cechę swego męża, boi się ona, aby brak realizmu nie spowodował ich wspólnej klęski. Dlatego radzi mu: „Złorzecz Bogu i umieraj!”. Pragnie skrócenia jego męki, nie mogąc znieść widoku tak poniżonego męża Bożego. Ostatnią, siódmą próbą będzie stopniowa utrata zaufania u przyjaciół ukazana szczegółowo w korpusie poematu. Postawa żony Hioba odzwierciedla sceptycyzm „szatana” względem ludzkiej wiary w Boga: „wszystko, co człowiek posiada, odda za swoje życie” (2,4). Gdyby jednak Hiob poszedł za radą żony, zaprzeczyłby samym podstawom swej wiary. Dlatego surowo napomina swą żonę – jej słowa są podobne do słów jakiejś „szalonej” kobiety. Termin ten jest najsilniejszym określeniem głupoty. Dla psalmisty oznacza on utratę wiary w Boga (Ps 14,1). Hiob nie chce mieć nic wspólnego z taką postawą i wyznaje swe bezwarunkowe oddanie Bogu. Obie formy czasownikowe (2,10b) są użyte w liczbie mnogiej, co zakłada, że i do żony odnoszą się słowa Hioba. Uprzednio oboje cieszyli się życiem, teraz oboje cierpią z powodu udręki. Ich sytuacja życiowa pochodzi od Boga. Pogląd ten różni się istotnie od twierdzenia, że dobro i zło w życiu są spowodowane przez czynki dobre lub złe. Zdaniem Hioba jednak Bóg jest wolny w stosowaniu nagrody lub kary, nie musi spełniać ludzkich życzeń czy oczekiwań. Obraz ładu kosmicznego jest nienaruszony, a teoria odpłaty okazuje się prawdziwa. Żona Hioba i szatan byli tu narzędziami objawienia prawdziwych intencji Hioba. Jest on przykładem autentycznej sprawiedliwości: okazał się wierny Bogu, a nie tylko zasadom ładu społecznego. Czytelnik wie o przyczynie cierpień Hioba – mówił o tym prolog. Jest też świadom niewiedzy Hioba o „zakładzie” zawartym między Panem a „szatanem”. Niezależnie od swego pierwotnego znaczenia prolog służy teraz za tło, konieczne dla ukazania duchowej walki Hioba i odrzucenia rad udzielanych mu przez innych. Podsumowanie stwierdza zwięźle: „W tym wszystkim Hiob nie zgrze-

¹¹ Trzej przyjaciele Hioba usłyszeli o całym nieszczęściu, które spadło na niego, i przyszli, każdy ze swej krainy: Elifaz z Temanu, Bildad z Szuach i Sofar z Naamy. Umówili się bowiem, że przyjdą, aby okazać mu współczucie i pocieszyć go. ¹² Już z daleka dostrzegli go, ale nie poznali. Podnieśli krzyk i zaczęli płakać, rozdzierając szaty. Potem rzucali proch ponad głowy ku niebu. ¹³ Siedem dni i siedem nocy siedzieli przy nim na ziemi. Zaden z nich nie wypowiedział do niego nawet słowa, bo widzieli, że cierpi ogromnie.

2,12 Iz 52,14
2,13 Ez 27,30

szyl nawet wargami”. Tradycja mądrościowa uczy, że życie ocali jedynie ten, kto kontroluje swe słowa (Prz 13,3). Końcowe stwierdzenie prologu oznacza więc, że Hiob nie dopuścił się najmniejszego grzechu. Wcześniej Bóg sam zaświadczył, że religijna i moralna postawa Hioba jest bez zarzutu (1,8; 2,3). Na końcu dowiadujemy się, że dotychczasowe próby, jakim został poddany Hiob, zakończyły się dla niego pełnym sukcesem. Ostateczny wyrok jednak wyda sam Bóg, kiedy zakończy się siódme kuszenie Hioba (42,8).

1.3. Przybycie przyjaciół Hioba (2,11–3,1)

Na wieść o tragedii Hioba jego bliscy przyjaciele postanawiają wspólnie wyruszyć do krainy Uc, aby pocieszyć dawnego przyjaciela. Termin „przyjacieli” określa nie tylko serdecznego przyjaciela, ale także partnera w sporze prawnym czy wrzeczcie zaufanego doradcę. Przyjaciele często dopełniali ściślejszych więzi przez zawarcie przymierza, które zobowiązywało obie strony do pomocy w potrzebie. Relacja Hioba z trzema przyjaciółmi wyraźnie oparta jest na przymierzu (6,14-15.21-23.27) i wzajemnej lojalności. Złączeni więzią przyjaźni przybyli oni z odległych krain, aby „okazać mu współczucie i pocieszyć go”. Z czasem jednak okaże się, jak trudne jest nawiązanie realnej więzi z człowiekiem dotkniętym tak wielkim cierpieniem. Następuje teraz bliższa charakterystyka każdego z trzech przyjaciół. Hiob i jego przyjaciele to bohaterowie pierwszej części dzieła. Ogółem imię Hioba pojawia się w pierwszej części księgi (Hi 1–2) czternaście razy, równie często jak postać „szatana”, Pan natomiast wspomniany jest tu 18 razy, co wskazuje na Jego pierwszoplanową rolę w dramacie. Potem, w poetyckiej części utworu, zamiast imienia Pana pojawiają się „pogańskie” określenia Boga (El, Eloah, Szaddaj) znane z literatury pozabiblijnej. Na koniec jednak, wraz z teofanią w wichrze,

3 ¹ Poźniej Hiob otworzył usta i przeklinał swój dzień.
² Hiob wołał z bólem:

³ Niech przypadnie dzień, w którym się urodziłem,
i noc, kiedy oznajmiono: „Począł się mężczyzna!”.

⁴ Niech ten dzień stanie się ciemnością,
niech Bóg z wysokości nie troszczy się o niego
i niech nie rozbłyśnie nad nim dzienne światło!

⁵ Niech go pochłonie mrok i ciemność,
niech go okryje gęsta chmura
i niech go przerazi zaćmienie słońca!

3,3 Hi 3,11-13; 10,18; Syr 23,14; Mt 26,24

3,5 Hi 10,21-22; 28,3; 34,22

Stwórca powróci znów do akcji, aby definitywnie rozstrzygnąć spór na korzyść Hioba. Przyjaciele nie mogą rozpoznać Hioba tak zmienionego przez cierpienie (2,12n). Przerażeni najpierw przystępują do obrzędów żałobnych. Głośnym płaczem i rozdarciem szat wyrażają solidarność z przyjacielem, którego pozycja społeczna uległa zupełnej ruinie. Podjęte czynności rytualne są oznaką współczucia z cierpiącym, to samo wyraża ich siedmiodniowe milczenie. Narracja sugeruje, że nie mogą oni znaleźć stosownych słów pociechy dla przyjaciela, który stał się ofiarą tak strasznej udręki. Wobec cierpienia innych należy przede wszystkim zamilknąć. Zapowiada to kontrast między tą początkową postawą przyjaciół a ich późniejszym zachowaniem. Wcześniej jednak autor poematu pozwoli usłyszeć rozpaczliwy krzyk Hioba: będzie to długi monolog w Hi 3.

2. Wielka dysputa z przyjaciółmi o cierpieniu i nadziei (3,2–14,22)

2.1. Wstępna lamentacja Hioba (3,2–26)

3 Pierwszy werset rozdziału łączy się z poprzednią sekcją. Właściwym otwarciem mowy Hioba jest formuła wprowadzająca (3,2), która będzie od-tąd wyznaczać sekcje literackie całej księgi. Formuła ta pochodzi od końco-wego redaktora, który z jej pomocą rozdzielił poemat na mniejsze jednostki, rozpisując niejako na głosy poszczególne partie tekstu. Pierwsza strofa (3,3-10) mocno wyraża sprzeciw wobec życia. Podejmując słowa Jeremiasza (Jr 20,14-18), Hiob pragnie, aby raz na zawsze przypadł dzień jego narodzin

⁶ Niech tę noc wchłonie ciemność,
niech nie będzie widziana pomiędzy dniami roku
i niech nie wchodzi w liczbę miesięcy!

i noc zwiastowania poczęcia. Dlatego przywołuje on mitycznych zaklinaczy (3,8), aby powstrzymali światło dnia, w którym przyszedł on na świat (3,9n). Bóg stworzył każdy dzień roku tak, jak powołał do istnienia cały kosmos. Każdy dzień jest więc nowym stworzeniem, świadcząc o stwórczej mocy Boga. Chaos natomiast wyobrażano sobie jako bezładną masę wód pogrążoną w ciemnościach (Rdz 1,2). Ponieważ dzień narodzin Hioba został już stworzony, jego unicestwienie jest możliwe tylko przez powrót do pierwotnego chaosu. Udręka Hioba prowadzi do pragnienia ogólnej „antykreacji”. Ciemności powinny zająć miejsce światła, a nawet zapanować nad nim do tego stopnia, by zaciemnić dzień. Czas zanurzony w mroku zostaje niejako wykreślony spośród dzieł stworzonych przez Boga i unicestwiony. Stąd nagromadzenie określeń ciemności (3,4-6). Hiob wzmacnia przeklinanie dnia swoich narodzin, wprowadzając imię Boże (Eloah): „niech Bóg z wysokości nie troszczy się o niego”. Zauważmy, że w części poetyckiej nie pojawia się już imię Pana, a tylko ogólne określenia Boga, spotykane często w religii kananejskiej (El, Eloah, Szaddaj). Zapewne redaktor księgi chciał ustrzec się przed zniewagą Boga Izraela. Gdyby zabrakło Jego troskliwej opieki, wszystko wróciłoby do niebytu. Zwrot „niech ten dzień stanie się ciemnością” dokładnie neguje słowo stwórcze z Rdz 1,3. Chęć rozciągnięcia ciemności sięga samych gwiazd: światło nie ukazuje już źrenic jutrzeńki, czyli promieni dnia. Nie ma tu miejsca dla radości, a Lewiatan, symbol chaosu, może być zbudzony przez tych, którzy potrafią to zrobić. Hiob chce ukryć w tej formule ogrom cierpienia, które rodzi bolesne pytania w następnych strofach. W odniesieniu do siebie samego użył on na początku strofy (3,3) określenia „mężczyzna” (*geber*). Jest to punkt wyjścia dla bogatej antropologii tej księgi. Mówi o silnym człowieku, w odróżnieniu od dziecka czy też kobiety. Hiob nawiązuje zatem do swego dawnego statusu społecznego, konfrontując go z obecnym. Widzi on siebie jako człowieka znamienitego rodu, który jednak pragnie unicestwienia z powodu tragedii, jaka go spotkała. Druga część przekleństwa (3,6-10) zwrócona jest przeciwko nocy poczęcia. Każde narodziny mają udział w zwycięstwie kosmosu nad pierwotnym chaosem. Sławienie tego zwycięstwa okrzykami radości przerywa ciszę nocy i ogłasza początek nowego życia, które pokonuje ciemność śmierci (3,7). W obecnym cierpieniu Hioba jednak wspomnienie to jest zbyt bolesne, toteż rozkazuje on pierwotnej ciemności, aby pochłonęła

- ⁷ Oby ta noc była bezpłodna,
 oby nie wdarł się w nią okrzyk radości!
⁸ Oby ją przebili ci, którzy dzień budzą,
 którzy usiłują obudzić Lewiatana!
⁹ Niechaj się zaćmią jej wschodzące gwiazdy,
 niech daremnie wyczekuje światła
 i niech nie patrzy w źrenice Jutrzenki!
¹⁰ Bo nie zamknęła przede mną bramy łona,
 aby usunąć udrękę sprzed moich oczu.
¹¹ Dlaczego nie umarłem przy narodzeniu,
 nie skołałem po wyjściu z łona matki?

3,9 Hi 41,10

3,11 Hi 10,18

noc jego poczęcia. Wzywa też na pomoc sławnych zaklinaczy, którzy „pobudzają dzień”. Hiob zdaje się przywoływać na pomoc potężne siły ciemności, aby ułatwiły mu samounicestwienie. Końcowe wersety pierwszej strofy świadczą o znajomości astronomii. Pierwszymi znakami zapowiadającymi zwycięstwo światła nad ciemnością są „wschodzące gwiazdy”, jak nazywano planety Wenus i Merkurego. Hiob przeklina obie planety, aby w sposób magiczny zatrzymać zwycięstwo dnia nad nocą. Na koniec podaje powód złorzeczenia, jakie wypowiedział nad dniem swych narodzin. Metafora zamkniętej bramy łona wyraża zarówno niemożność poczęcia, jak też możliwość poronienia płodu (Hi 38,8). Od złorzeczenia przechodzi Hiob do lamentacji (3,11n). Pyta, dlaczego nie umarł w łonie matki albo podczas porodu. Kilkakrotnie stawia to pytanie, wyrażając je na różne sposoby. W świecie śmierci (*szeol*) nie doznałby goryczy, która stała się jego udziałem na ziemi. Uniknąłby konwulsji świata i mógłby uczestniczyć ze zmarłymi w wiecznym spokoju. Hiob w swej agonii wyraża jedno tylko pragnienie – by wreszcie zaznać „odpoczynku” (3,13). Słowo to przywołuje idealny odpoczynek, jakiego zaznał Bóg w siódmym dniu stworzenia (Rdz 2,1-3). Gdyby Hiob zaznał takiego spoczynku, nie byłby w stanie głębokiego niepokoju. Przejście od złorzeczenia swym narodzinom do lamentacji nad obecnym losem (3,14n) zaznacza się szeregiem obrazów świata pozagrobowego. *Szeol* połączył w wyobraźni Hioba dawnych władców i dostojników dworskich. „Doradcy kraju” pełnili przy królach funkcje ekspertów w różnych dziedzinach życia państwowego i cieszyli się szczególnie

- ¹² Czemu przyjęły mnie kolana
i piersi podały pokarm?
¹³ Teraz leżałbym spokojnie,
spalbym i odpoczywał,
¹⁴ razem z królami i doradcami kraju,
z tymi, którzy odbudowali dla siebie ruiny,
¹⁵ albo z książętami, którzy zgromadzili złoto
i napełnili swe domy srebrem.
¹⁶ Czemu nie stałem się martwym płodem,
jak niemowlęta, które nie widziały światła?
¹⁷ Tam bogacze już się nie martwią,
tam odpoczywają pozbawieni siły.
¹⁸ Tam są bezpieczni także więźniowie,
nie muszą słuchać głosu strażnika.

3,14	Iz 14,9-11; Ez 32,18-30
3,16	Hi 10,19; Ps 58,9; Koh 6,3
3,17	Iz 57,2; Ap 14,13

autorytetem z powodu swej mądrości. Jedni i drudzy „odbudowali dla siebie ruiny”. Słowo, które oznacza „martwy płód” (3,16), wskazuje na przełom w pragnieniach Hioba: od obrazu śmierci przy narodzinach przechodzi on do śmierci w łonie matki. Zauważmy, że wcześniej Hiob chciał doświadczyć „szeolu” jako miejsca, w którym przebywają martwe płody, aby tam zaznać spoczynku. Tutaj podkreśla jednak inny moment: w stanie śmierci wszyscy są równi, złączeni tą samą bezsilnością. W życiu pozagrobowym nie istnieje już ziemski struktura społeczna, w której niewolnik musiał lękać się pana. Nawet więźniowie, którzy na ziemi musieli słuchać „głosu strażnika”, tutaj są już wolni od przymusowych prac i mogą odpocząć po swych trudach. Ten sam spokój jest udziałem zarówno wielkich, jak i małych. Tutaj, w krainie śmierci, wszyscy są równi, niezależnie od różnic w odczuwaniu kary. Strofa centralna (3,11-19) oznacza w tym kontekście ewolucję widoczną w skardze Hioba: jego ból jest tak wielki, że łączy się on już z krzykiem cierpienia ludu i z udręką całej ludzkości. Ostatnia strofa wstępnego monologu dzieli się na dwie części. W pierwszej (3,20-23) Hiob rozciąga swą skargę na sytuację ludu i całej ludzkości. Dziś jest tylu ludzi „zmęczonych” i „zgorzkniałych”, czekających z tęsknotą na śmierć. Ten zwrot, często powracający w księdze, oznacza gorycz ludzi odrzuconych, którzy nie widzą już radości życia. Tylu chorych czeka na

- ¹⁹ Tam wielki i mały są sobie równi,
niewolnik i wolny, jego pana.
²⁰ Po co dane jest światło zmęczonym
i życie zgorzkniałym na duszy?
²¹ Wypatrują oni śmierci, lecz jej nie ma,
szukają jej gorliwiej niż skarbów.
²² Radują się na widok grobowca,
Ciesząc się, że znaleźli grób.
²³ Droga człowieka jest ukryta przed nim
i Bóg zewsząd go osaczył.
²⁴ Oto szloch stał się moim chlebem,
a jęk mój rozlewa się jak woda.
²⁵ Bo strach mnie wielki ogarnął
i przyszło na mnie to, czego się bałem.
²⁶ Nie mam chwili spokoju ani wytchnienia,
jeszcze nie odetchnąłem, a już zjawia się udręka.

3,21	Jr 8,3; Ap 9,6
3,22	Oz 9,1
3,23	Hi 1,10
3,24	Ps 42,4; 102,10
3,25	Hi 15,24; Prz 10,24; Ez 11,8

śmierć, a ona nie nadchodzi. Po co dar życia ludziom bez przyszłości, których Bóg niegdyś chronił (por. 1,10)? Pytanie Hioba jest gorzką skargą zwróconą coraz wyraźniej przeciwko Bogu. Skoro On dał im życie pełne cierpień, powinien pozwolić im spokojnie umrzeć. W drugiej części tej strofy Hiob wraca do osobistej sytuacji. Podejmuje wcześniejsze pytanie (3,20): „Dlaczego droga człowieka jest ukryta przed nim?”. „Droga” czy „ścieżka” mądrości to sposób życia, jaki zapewnia harmonię i szczęście. Prawdziwie mądre życie to szukanie i znajdowanie tej drogi. Wiersz 3,23 ukazuje wewnętrzną walkę Hioba. Droga, jaką ma on przebyć, jest przed nim ukryta. Oczekuje się od niego życia zgodnego z zasadami ładu, ale bez ukazania mu drogi wiodącej do tych zasad i ich zrozumienia. Ponownie Hiob wystawiony jest na egzystencjalną próbę. Nic dziwnego, że doświadcza goryczy i pyta, po co przyszedł na świat. Początkowe pytanie o mądrość przechodzi w gorączkowe szukanie śmierci, jakby była ona bezcenną wartością. Hiob wyobraża sobie, że Bóg „osaczył” go zewsząd jakby murem i nie pozwala mu wydostać się z uwięzienia. Fraza

4 ¹ W odpowiedzi rzekł Elifaz z Temanu:
² Słowo pewnie sprawi ci przykrość,
 ale któż mógłby się powstrzymać od mówienia?
³ Otóż ty kiedyś pomagałeś wielu,
 dodawałeś otuchy załamanym.
⁴ Twoje słowa chwiejącego się podtrzymywały,
 wzmacniałeś uginające się kolana.
⁵ Teraz sam uległeś słabości,
 gdy cię dotknęła, załamałeś się.
⁶ Czy twoja pobożność nie jest dla ciebie ostoją,
 a doskonałe postępowanie twoją nadzieją?

4,2 Hi 32,18-20

4,5 Prz 24,10; Rz 2,19-21

ta jest ironicznym odwróceniem zarzutu, jaki „szatan” postawił Bogu (1,10), chcąc podważyć bezinteresowność Hioba. Szatan skarżył się, że Bóg chroni Hioba za bezpiecznym murem i darzy go wszelką pomyślnością. Hiob zaś odczytuje na opak znaki Bożej opieki, widząc w nich atak na swą wolność. Jego chlebem są więc łzy, „a jęk rozlewa się jak woda”. Słowo tłumaczone tu jako „jęk” w języku hebrajskim oznacza głębokie westchnienie, jakie wydobywa się z ust niewolnika bądź też ludu cierpiącego pod brzemieniem losu. Lamentacja Hioba kończy się stwierdzeniem: „Nie mam spokoju ani wytchnienia”. Brak wypoczynku wiąże się z niepokojem, który oznacza zarówno fizyczną, jak i duchową udrękę. Tak jest i w przypadku Hioba – czeka on na śmierć, aby zaznać odpoczynku, gdyż gorycz jest „udręką” nie do zniesienia.

2.2. Mowa Elifaza (4,1–5,27)

4 Odpowiedź Elifaza w pierwszej strofie (4,2-6) zestawia dawne i obecne życie Hioba. Wczuwając się w jego cierpienie, mędrzec z Temanu nie chce go dodatkowo zranić. Czuje się jednak zmuszony do zabrania głosu. Skoro Hiob przerwał milczenie, przyjaciel próbuje rzucić nieco światła na sytuację. Przypomina więc o mądrości i sprawiedliwości Bożej – stara się przekonać go o słusznym cierpieniu. Widać, że Elifaz raczej poucza i przekonuje, niż zachęca i pociesza. Nie oskarża on Hioba o obłudę. Przeciwnie, pokrzepia go i pośrednio uznaje jego prawość. Wcześniej prolog ukazał Hioba jako „doskonałego i bogobojnego”. Elifaz posłużył się tym samym słownictwem mądro-

⁷ Przypominasz sobie, by ktoś z niewinnych zginął?

Gdzie widziano zagładę prawych?

⁸ Widziałem takich, którzy orali nieprawość,
siali ucisk i zbierali go.

⁹ Zostali powaleni oddechem Boga,
zginęli pod naporem Jego gniewu.

¹⁰ Ryk lwa i pomruk lwicy,
i rosna zęby lwiątek.

¹¹ Lew ginie z braku łupu
i młode lwiatka się rozpraszają.

¹² Ukradkiem doszło do mnie słowo,
moje ucho uchwyciło szmer.

¹³ W czasie sennych marzeń i tłoczących się myśli,
kiedy ludzi ogarnia twardy sen,

¹⁴ strach i lęk mnie opanowały,
aż z przerażenia zadrzałem na całym ciele.

4,7 Ps 22,5-6; 34,20-21; 37,25; Prz 12,21; Syr 2,10; 2P 2,9

4,8 Prz 22,8; Oz 8,7; 10,13; Syr 7,3; Ga 6,7

4,10 Hi 38,39-40; So 3,3; Ps 10,9; 17,12; 22,14.22; 57,5; Prz 28,15

4,13 Hi 33,15

ści, bez cienia sarkazmu. Zachęca Hioba do zaufania. Jeśli jego prawość jest autentyczna, to może być spokojny. Jego ufność zostanie ostatecznie nagrodzona. Jego przerażenie dowodzi jednak brak ufności w to, co głosił. W długotrwałej perspektywie dobro będzie nagrodzone. Rada Elifaza prowadzi do krótkiej refleksji nad teorią odpłaty. Wyjaśnia on, że wolałby milczeć wobec udręki Hioba, lecz po skardze przyjaciela musi zabrać głos. Jakże powstrzymać słowa wobec człowieka, który zapomina o istocie Bożego postępowania. Nawet w udręce Hiob nie powinien mówić nierozważnie (4,5). Winien raczej pamiętać, z jaką mocą umiał niegdyś pouczać i umacniać wielu poniżonych. Temat nadziei, sygnalizowany przez Elifaza, znajdzie rozwinięcie w kolejnych mowach poetyckiej części księgi. Elifaz sławi teraz (4,7-11) dogmat odpłaty: Bóg nagradza prawych, a karze złych. Mówiąc inaczej, dobre lub złe postępowanie człowieka jest zawsze przyczyną jego losu, dobrego lub złego. Jeśli Hiob jest bez zarzutu, nie powinien niczego się obawiać ani wątpić. Prawość i niewinność powinny mu pomóc pamiętać o dogmacie odpłaty. Są zasadniczo

- ¹⁵ Powiew przeszedł mi po twarzy,
wichura wstrząsnęła mym ciałem.
- ¹⁶ Ktoś stał, ale jego twarzy nie rozpoznałem,
jakaś postać tkwiła przed moimi oczami!
Cisza – potem usłyszałem głos:
- ¹⁷ Czy śmiertelnik przewyższy prawością Boga?
Czy człowiek jest czystszy od swojego Stwórcy?
- ¹⁸ Przecież On nie dowierza nawet swym sługom,
i swoim aniołom nie przypisuje chwały.
- ¹⁹ Cóż dopiero mieszkańcy glinianych lepiarek,
budowanych na piasku –
czy mogą być czyści wobec swego Stwórcy?
- ²⁰ Między rankiem a wieczorem ulegną zagładzie,
bez imienia przepadną na zawsze.
- ²¹ Wkrótce przerwie się sznur ich namiotu
i pomrą – bez pozyskania mądrości.

4,14	Rdz 15,12
4,16	1Krl 19,13
4,17	Hi 9,2; 14,4; 15,14; 25,4; Ps 143,2; Prz 20,9
4,18	Hi 15,15
4,20	Hi 25,6
4,21	Hi 8,22

dwie drogi życia. Jeden człowiek szuka i znajduje własny porządek rzeczy, dostosowując do niego własne życie; inny nie uznaje tego ładu i żyje w dysharmonii. Obie postawy wiążą się nieodzownie z konsekwencjami. Elifaz zachęca Hioba do refleksji nad własną wiedzą. Niewinny nie zginie, prawy nie będzie zgładzony. Tę samą naukę głosił dawniej Hiob tym, co przychodzili do niego. Teraz ta nauka ma jemu pomóc w rozwiązaniu własnych problemów albo skłonić go do pokuty za swe występki. Elifaz czerpie z własnego doświadczenia. Złoczyńcy na pewno będą ukarani. Ład panujący w przyrodzie dowodzi, że jest to niezłomna zasada. Co człowiek posieje, to zbierze. Wymaga to czasu, ale zasada jest niezmienna. Do tego obrazu, zaczerpniętego z życia rolnika, dodaje inny przykład zgodności przyrody z podstawowymi prawami. Ten sam czasownik mówi tu o losie lwa i grzesznika. Los niewinnego jest inny. Oczywiście śmierć czeka wszystkich, także niewinnych. Słowo „ginąć” ma więc inny odcień w obu przypadkach. W tym kontekście musi ono oznaczać

- 5** ¹ Zawołaj! Któż ci odpowie?
 Do którego ze świętych się zwrócisz?
² Bo głupca zabija skarga,
 nierozumnego uśmierca lament.
³ Widziałem, jak głupiec zapuszczał korzenie,
 lecz wkrótce wyschło jego pastwisko.
⁴ Jego synowie dalecy są od ratunku,
 w bramie sądu nie znajdują obrońcy i zginą.

5,1 Hi 15,15; Za 14,5; Dn 4,14

5,4 Hi 29,7; Ps 127,5; Za 8,16

życie w dysharmonii, do jakiej przeznaczeni są grzesznicy. Teoria odpłaty odnosi się zarówno do losu sprawiedliwych, jak i grzeszników. Po uznaniu doskonałości Hioba i zachęceniu go do ufności Elifaz nie tylko przypomina mu ostateczny upadek grzesznika, ale także potwierdza go przykładami z życia przyrody. Elifaz stara się oprzeć dogmat odpłaty na objawieniu: na osobistym widzeniu nocnym (4,12-21). Nawiązuje do „głębokiego snu”, jaki poprzedzał wielkie wizje patriarchów, oraz „szzeptu”, jaki usłyszał Eliasz podczas teofanii na Horebie. Istotny jest wiersz 4,17 – wyraża on przesłanie wizji w formie pytania. Zgodnie z myślą przewodnią prologu Hiob nie dopuścił się grzechu według norm ludzkich, ale w porównaniu ze świętością Boga nikt z ludzi nie może uważać się za niewinnego. Poeta wyraził tu ważny aspekt tradycyjnej teologii, który mimo odrzucenia przez Hioba pojawi się w jego końcowym wyznaniu (42,5-6).

5 Dochodzimy do kluczowego fragmentu mowy Elifaza (5,1-7): zasadę retribucji odnosi on do Hioba, choć nie wymienia go wprost. Mędrzec w swym poemacie powołuje się teraz na własne doświadczenie, by wyjaśnić Hiobowi, skąd bierze się zło. Jego zdaniem gniew Boży zabija głupca. Gdy Elifaz ujrzał, jak nierozumny nabiera znaczenia, niezwłocznie „przeklął jego mieszkanie”. Zło może mieć tylko jedno pochodzenie: „nieprawość nie z roli wyrosła ani cierpienie z ziemi” (5,6). Dla Hioba stwierdzenie to ma straszne skutki: „to człowiek rodzi nędzę” (5,7). Elifaz zmienia teraz temat (5,8-16): radzi Hiobowi odwołać się do Boga i „Jemu powierzyć swą sprawę”. Do ogólnego określenia Boga (*ʾēlōāh*) z pierwszej części poematu (4,9.17) dochodzą tu dwa następne (*ʾēl* i *ʾēlōhim*). Są to poetyckie warianty terminologii teologicznej dominującej w części poetyckiej utworu. Pamiętajmy, że w tej części księgi nie

- ⁵ Człowiek głodny zje jego zbiory,
wydobędzie je nawet spod cierni,
a chciwiec zagrabi majątność.
- ⁶ A przecież nieszczęście nie rośnie na polu
ani udręka nie wyrasta z ziemi.
- ⁷ Bo człowiek rodzi się, by cierpieć,
jak iskry, które lecą w górę!
- ⁸ Ale ja bym się zwrócił do Ela
i Bogu powierzył moją sprawę.
- ⁹ On czyni rzeczy wielkie i niezgłębione,
przedziwne i niepoliczone.
- ¹⁰ On zsyła deszcz na całą ziemię
i posyła wodę na otwarte pola.

5,7 Ga 3,17-19

5,9 Hi 9,10; Ps 40,6

pojawia się imię Boga przymierza, Pana. Autor poematu stara się uchronić święte dla Izraela określenie Boga przed profanacją, na jaką było ono narażone za sprawą pogańskich adwersarzy. Na razie słowa Elifaza są pełne szacunku wobec Hioba i zawierają tylko grzeczną sugestię, jak powinien on postępować względem Boga. Dalsze słowa tej strofy (5,9-16) przytaczają fragment hymnu ku czci Boga. Hymn zaczyna się ukazaniem „wielkich rzeczy”, jakich dokonuje Bóg w świecie przyrody. Jego „cuda” są tak powszechne w życiu, że nie da się ich zliczyć ani zgłębić. Cuda w ST oznaczają nie tylko Boże ingerencje w dziele stworzenia, ale także Jego zbawcze czyny w historii, szczególnie uwolnienie Izraela z niewoli egipskiej. Elifaz wspomina specyficzne cuda objawiające Bożą mądrość. „On zsyła deszcz na całą ziemię i posyła wodę na otwarte pola”, gdy nagle napętnia rzeki wodą ze źródeł i górskich potoków. Można tu widzieć obraz Boga jako króla, który posyła swych emisariuszy na cały kraj i na ulice. Ten wielki Bóg kieruje także sprawami ludzkimi (5,11). Potrafi gwałtownie odmienić losy skrzywdzonych przez społeczność, „a smutnym niesie wybawienie”. Bóg usuwa przyczynę ich cierpienia i umieszcza ich w bezpiecznym schronieniu. Ten sam Bóg „udaremnia zamiary przebiegłych”, którzy wykorzystują siłę, aby dręczyć słabszych (5,12-14). Mądrość Boga jest większa od ludzkiej „przebiegłości”. Sprytny człowiek knuje własne plany bez uwzględniania Bożej mądrości. Bóg jednak nie da się zwieść zamysłom takich ludzi. Do czasu pozwala im odczuwać złudne przekonanie o własnych suk-

- ¹¹ Poniżonych wywyższa,
a smutnym niesie wybawienie.
¹² Udaremnia zamiary przebiegłych,
ich ręce pracują bez skutku.
¹³ Mędrców wikła w ich własną przebiegłość,
a radę chytrych udaremnia.
¹⁴ W jasny dzień ogarnie ich ciemność,
w południe będą błędzić jak w nocy.
¹⁵ On wybawia od miecza ich słów,
ubogiego wrywa z ręki silniejszych.
¹⁶ Biedny umacnia się nadzieją,
a niegodziwość zamyka usta.

5,11 1Sm 2,7-8; Iz 57,15; Ps 75,8; Łk 1,52

5,13 1Kor 3,19

5,14 Prz 4,19; J 12,35

cesach. W odpowiednim czasie jednak sprawi, że „ich ręce nie odniosą sukcesu”. Przebiegli są tak bardzo uwikłani w swych własnych sieciach, że nie potrafią się z nich wydobyć. Jest to obraz zaczerpnięty ze zwyczajów myśliwych, którzy zastawiają sidła na zwierzynę i często padają ofiarą własnych pułapek. Bóg potrafi ich „za dnia” pograć w „ciemności”, tak że będą błędzić po omacku (por. 12,24-25). Elifaz zamyka swój hymn pochwałą zbawczej mocy Boga względem skrzywdzonych (5,15n). Tekst wprawdzie nie mówi wprost o Bogu, jednak z kontekstu wynika jasno, że to „On wybawia od miecza ich ust”. Jego zbawcza moc jest tak samo niezawodna dla uciśnionych, jak była narzędziem kary dla sprytnych pyszałków. Biblia zawsze ukazuje Boga po stronie słabszych i ubogich. On zawstydza mocarzy, aby wspomóc słabszych. Bóg ocala poniżonych, chroniąc ich przed jadem złośliwych języków i przewrotnych działań. Co więcej, Bóg leczy ich rany, wlewając im w serca „nadzieję”, która zapowiada przyszłe błogosławieństwo. Gdy „niegodziwość zamknie usta”, wówczas poniżony człowiek odetchnie, wolny od aktów przemocy. Hymn Elifaza wielbi Boga za Jego rządy nad światem. Trudno ocenić, czy hymn ten miał być pociechą dla Hioba czy go potępić? Kończowa, siódma sekcja poematu skłania raczej ku tej drugiej możliwości, gdyż ukazuje Boga troszczącego się o swych czcicieli. Elifaz stara się teraz (5,17-27) wpłynąć na postawę Hioba wobec nieszczęścia, ukazując mu konieczność zawierzenia Boga w udręce. Rozpoczyna więc formułą błogosławieństwa zakorzenioną

¹⁷ Jakże szczęśliwy jest człowiek, którego Bóg upomina!

Nie gardź więc karceniem Szaddaja!

¹⁸ On bowiem zrani, ale i opatrzy,
uderzy, lecz także uzdrowi swą ręką.

¹⁹ W sześciu nieszczęściach cię ocali,
a w siódmym zło cię nie dotknie.

²⁰ W czasie głodu uratuje cię od śmierci,
a podczas wojny – od ciosu miecza.

5,17 Pwt 8,5; Prz 3,11-12; Hbr 12,5; Ap 3,19

5,18 Hi 33,19; 36,15; Pwt 32,39; Oz 6,1

5,20 Ps 33,19; Jr 39,18

w tradycyjnej mądrości. Pojawia się tutaj temat Bożego napomnienia, które w kontekście sądowym oznacza leczącą przestrożę sędziego. Elifaz nie waha się mówić do Hioba, że Bóg rani, ale też leczy rany, jeśli człowiek wyzna swą winę. Bóg karci swych czcicieli, podobnie jak kochający ojciec wychowuje swe dzieci albo jak odpowiedzialny nauczyciel ćwiczy uczniów. Elifaz pojmuje „karcenie” jako element swej nauki o odpłacie. Ten, kto popełnił błąd, powinien być napomniany, aby przez pokutę odzyskać pierwotny stan błogosławieństwa Bożego. Elifaz nawiązuje teraz (5,18) do poprzedniej strofy, w której ślał Boga hymnem za Jego mądre rządy nad światem. Bóg jest wprawdzie surowym sędzią, ale też pełnym miłosierdzia lekarzem, który osobiście uzdrawia człowieka dotkniętego cierpieniem. Bóg, kiedy dokona już bolesnej operacji, sam osobiście przewiąże rany jak troskliwy chirurg. Od tej chwili Elifaz zwraca się wprost do Hioba, nie szczędząc mu obietnic. Wykorzystuje w tym celu skarbiec popularnych przysłów liczbowych. Hiob ma już za sobą sześć prób swojej wiary. Siódma dopiero się rozpoczyna: to bolesne oskarżenia ze strony przyjaciół, od których spodziewał się zrozumienia i pociechy. Symboliczna siódemka sugeruje, że będzie to próba ostatnia, a zło nie odniesie zwycięstwa nad wiernym sługą Boga. Hiob wprawdzie zakwestionuje tezę Elifaza (9,2-22), ten jednak, broniąc zasady odpłaty, zapowiada już szczęśliwy finał dramatu. Kolejne wersety wyroczni Elifaza (5,20-22) wyliczają szereg przysłowiowych nieszczęść, jakimi tradycja deuteronomistyczna grozi Izraelowi w przypadku niewierności Bogu. Są to głód, wojna, bicz języka, ucisk, klęska i głód, a wreszcie dzikie zwierzęta. Pierwsza para klęsk zagrażających życiu to głód i wojna. Gdy ktoś spośród wiernych staje w obliczu tych zagrożeń, sam Bóg ratuje go od śmierci, karmiąc głodnego i ratując od miecza ob-

- ²¹ Zasłoni cię przed biczem języka,
nie ulęknieś się nadchodzącego ucisku.
- ²² Śmiał się będziesz z klęski i głodu,
nie przestraszysz się dzikich zwierząt.
- ²³ Bo sprzymierzysz się z kamieniami polnymi,
a polne zwierzęta zawrą pokój z tobą.
- ²⁴ Zobaczysz, że pokój zapanuje w twym namiocie,
obejrzyś swą siedzibę i nie dostrzeżesz braków.
- ²⁵ Zobaczysz, jak liczne będzie twe potomstwo,
a twoje latorośle – jak trawa na polu.
- ²⁶ W sędziwym wieku zejdziesz do grobu,
jak snopy zebrane we właściwym czasie.
- ²⁷ Zbadaliśmy to wszystko – tak jest rzeczywiście.
Posłuchaj tego i sam to rozważ!

5,21	Ps 12,3-5; 31,21
5,23	Iz 5,2; 2Krl 3,19,25
5,24	Oz 2,20; Iz 11,6-8; Ez 34,25
5,25	Pwt 28,4,11; Ps 128,3; 144,12
5,26	Hi 42,17

łęzonych w mieście. Następną parę nieszczęść wyraża gra słów: „bicz” języka i „ucisk” w sytuacji bez wyjścia. Bóg ochroni swych czcicieli, tak jak ocalił Noego od wód potopu i jak ochronił Lota podczas zniszczenia Sodomy. Ten, kto zaufa Bogu, może stracić dobytek, ale zachowa życie. Nie musi się lękać, gdyż jego obrońcą będzie sam Bóg. Nawet największe klęski żywiołowe nie będą dla niego straszne, gdyż w chwili odpłaty Bóg stanie się dla niego źródłem wszelkiej obfitości. Końcowe wersety tej strofy wiążą się z poprzednimi dzięki tematyce „zwierząt”. Nawet jeśli „dzikie zwierzęta” (5,22b) spustoszą ziemię, to „polne zwierzęta” staną się sprzymierzeńcami doświadczonego klęską człowieka. Elifaz formułuje tu obietnicę odnowy, która rozciąga się także na przyrodę. Celem tego przymierza jest pokój ze wszystkimi stworzeniami i siłami przyrody. Zakończenie mowy Elifaza mówi o ogromnych dobrodziejstwach pokoju z Bogiem. „Twój namiot” oznacza tu domostwo, na co wskazuje paralelne określenie „twoja siedziba” (5,24b). Gdy Hiob pojednany z Bogiem dokona przeglądu swych posiadłości, przekona się, że wszystko rozwija się pomyślnie. Po powrocie do domu otoczy go gromada dzieci, liczna „jak trawa na polu”. Porównanie potomstwa do trawy zostało

6¹ Hiob odrzekł w odpowiedzi:
² Gdyby moją skargę można było zważyć
 i położyć na szali razem z mym nieszczęściem,
³ byłyby na pewno cięższe od piasku morskiego.
 Toteż moje słowa są pochopne.

wzmocnione słowem „latorośle”, które odnosi się zarówno do dzieci, jak i do owoców pola. Ostatnia obietnica dotyczy długiego życia samego patriarchy. Zejdzie on do grobu, dożywszy pogodnej „starości”. Mowa tu o dojrzałości sędziwego wieku na podobieństwo snopów dojrzałego zboża zwożonych do spichrza „we właściwym czasie”. Śmierć w późnej starości jest stosownym zakończeniem udanego życia. Bóg zapewnia człowiekowi dobra będące ideałem życia patriarchów: bezpieczeństwo trzody, liczne potomstwo i spokojną śmierć po długim życiu. Przez te trzy obietnice Elifaz stara się skłonić Hioba, by przestał użalać się nad swym losem i poddał się z ufnością Bożej dyscyplinie. Cierpiący przyjaciel nie powinien przyspieszać własnej śmierci nierozważnymi słowami, które tylko wzmagają gniew Boży. Hiob jednak w swej odpowiedzi zarzuci Elifazowi jednostronność zasady doczesnej odpłaty. Elifaz kończy swą długą mowę słowami zachęty. Uzasadnia prawdziwość tego, co powiedział, odwołując się do osobistej mądrości. Użyta tu liczba mnoga ma wzmocnić autorytet mędrca, który utożsamia się z nauką dawnych pokoleń: „zbadaliśmy to wszystko”, czyli treść cytowanych tu hymnów, przysłów i pouczeń. Tradycja wieków uznała je za prawdziwe i sprawdzone w życiu. Stąd końcowa rada, jakiej udziela Elifaz przyjacielowi: usłuchaj tych rad i wprowadź je w życie. Hiob winien więc jego zdaniem dojść do poznania prawdy odkrytej przez mędrców. Przez to łagodne, ale stanowcze pouczenie Elifaz stara się obudzić w przyjacielu nadzieję i ułatwić mu przejście przez cierpienie do nowego, szczęśliwego życia.

2.3. Odpowiedź Hioba (6,1–7,21)

6 Wielki jest kontrast między doktryną Elifaza a pierwszymi słowami Hioba (6,1-7). Człowiek udręczony swym bólem wybuchą pragnieniem ukazania ogromu cierpień, które spadły na niego. Jest on u kresu sił, żadna waga nie może dokładnie zważyć jego udręki cięższej niż piasek morski. Hiob chciałby na szalach gigantycznej wagi położyć zarówno swą „skargę” wyszydzoną przez Elifaza (5,2), jak też „nieszczęście”, które go dotknęło. Aby zrównoważyć ten ból, należałoby na drugiej szali takiej wagi położyć „mokry piasek” wszystkich mórz. „Piasek” symbolizuje zwykle ogromną liczbę, tutaj

⁴ Bo utkwily we mnie strzały Szaddaja,
mój duch pije ich truciznę,
przygniata mnie lęk (zesłany przez) Boga.

⁵ Czy dziki osioł ryczy, mając trawę?
Czy wół ryczy, kiedy ma paszę?

⁶ Czyż można jeść pokarm bez soli
albo czy smakuje białko jajka?

⁷ Brzydziłbym się nawet tego dotknąć,
a stało się to dla mnie jaka chleb.

6,4 Hi 7,20; 16,13; Ps 38,3

6,6 Hi 6,30

akcentuje się ciężar mokrego piasku. Dopiero przy takim porównaniu świadkowie cierpień Hioba mogliby zrozumieć, dlaczego jego słowa są „pochopne”. Odpowiadając na przestrożę Elifaza, że „skarga zabija głupca” (5,2), Hiob wyjaśnia przyjaciółom, że jego „skarga” nie jest bynajmniej oznaką głupoty, lecz płynie z nadmiernego bólu. Przechodząc do innego obrazu (6,4), Hiob przedstawia Boga jako łucznika, który godzi w niego strzałami, a on pije ich „truciznę”. Dodaje, że osaczył go strach przed Bogiem. Rozszerzając tę metaforę, poeta ukazuje Boga przodków (Szaddaj) jako potężnego wodza prowadzącego swe wojska przeciwko warownemu miastu. Hiob odczuwa w duszy podobny strach jak obrońcy obleganej twierdzy. Próba, jakiej został poddany, stawia pod znakiem zapytania jego relację z Bogiem. Nie jest to już relacja osobowa, lecz przedmiotowa. Hiob, który niegdyś był dumny ze swej „bojaźni Bożej”, teraz czuje się jak przedmiot Jego ataku. Niezmierny ból usprawiedliwia jego skargę zgodnie z przysłowiem mędrców (6,5n). Retoryczne pytania mają uzasadnić skargę Hioba skierowaną do przyjaciół. Hiob skarży się na swój stan i obwinia za to Boga. Odwołuje się do przyrody, aby uzasadnić swą skargę. Zwierzęta, dzikie czy domowe, nie ryczą, jeśli ich podstawowe potrzeby są zaspokojone. Dzikie osioł jest symbolem wolności i twardej determinacji. Wół natomiast to przykład zwierzęcia oswojonego, które bez sprzeciwu wykonuje ciężkie prace rolne. Ryk zwierząt jest zawsze sygnałem dla zaspokojenia ich potrzeb. Podobnie gwałtowne słowa w ustach cierpiącego człowieka wskazują na jego ból wewnętrzny. Rozwijając obraz jedzenia, Hiob przyrównuje niesmaczną radę Elifaza do mdłego pokarmu. Przysłowie zwraca uwagę na organiczną reakcję na taki pokarm. Odpowiedź Hioba wydaje się

⁸ Kto sprawi, by ma prośba była wysłuchana,
by Bóg spełnił moją nadzieję?

⁹ Niechaj mnie Bóg zmiadzi,
niech podniesie rękę, by mnie zgładzić!

¹⁰ Pozostanie mi tylko ta pociecha,
i ucieszę się w nieutulonym bólu,
że nie zaparłem się słów Świętego.

¹¹ Skąd mam brać siłę, żeby nadal ufać?
Gdzie jest kres mojej cierpliwości?

6,9 Hi 7,15; 1Krl 19,4; Jon 4,3; Lb 11,15
6,10 Pwt 6,7; Ps 78,5-6

jasna w swej ironicznej wymowie: wszystko stało się mdłe dla udręczonego, poczynając od słów Elifaza. Pokarmem, o którym mówi bohater, są zarówno jego cierpienia fizyczne, jak i niestosowne argumenty przyjaciół. Skarga wydaje się najbardziej adekwatnym wyrazem odczuć człowieka, który został dotknięty nie tylko tragedią zewnętrzną, ale też niezrozumieniem i „odrzuconiem” przez najbliższych. To samo odczucie jest przedmiotem drugiej strofy (6,8-13) – Hiob demaskuje tu uludę dotychczasowych pociech. Prosi o śmierć (6,9), która przerwie jego udrękę. Dotychczas nie prosił on o nic dla siebie. W prologu stwierdził po prostu, że wszystko jest darem Pana (1,21), toteż należy przyjąć z Jego ręki także nieszczęście (2,10). W Hi 3 wyraził pragnienie, niemożliwe do spełnienia, aby nigdy nie zaistnieć. Teraz jednak prosi wprost o śmierć. Nie jest to prośba o uwolnienie od cierpień, lecz o wyjście z beznadziejnego położenia. Taką śmierć nie waha się nazwać „swą nadzieją”. Elifaz (4,6) chciał mu przekazać nadzieję na pomyślną przyszłość, na odmianę losu (5,16). Hiob widzi swą nadzieję w śmierci. Nie idzie jednak za radą żony, by przeklinać Boga (2,9), gdyż wówczas ostatecznie traciłby z Nim kontakt. Ponieważ Hiob nie widzi możliwości dalszego życia z Bogiem, jego ostatnim pragnieniem jest umrzeć z Jego ręki. Taki koniec byłby jego jedyną „pociechą”, gdyż nie zakrywałby wyroków Świętego. Hiob „nie ukrywa” Bożych słów, czyli dochowuje im wierności. „Święty” to jeden z tytułów Boga (Iz 40,25; 57,15) przeniesiony później na Jego „aniołów” (Hi 5,1; 15,15). Prośba o śmierć ze względu na wierność Bogu dowodzi tylko niewinności Hioba jako wiernego sługi. Jeśli Bóg przyśpieszy jego śmierć, będzie to dowodem, że wysłuchał swego sługę. Hiob odrzuca więc zachętę Elifaza (5,8). Nie może on po-

¹² Czyż jestem twardy jak kamień,
czy moje ciało jest z brązu?

¹³ Czyż mam po stokroć mnożyć swe wysiłki,
gdy jestem pozbawiony pomocy?

¹⁴ Zgnębiony (ma prawo) do litości bliźniego,
aby nie wyzbył się bojaźni Szaddaja.

¹⁵ Bracia moi zwodzą mnie jak potok,
jak przepelnione koryto rzeki,

6,12 Hi 14,18

6,14 Hi 29,12-13; 31,16-20; Prz 30,9

kutować, gdyż nigdy nie zaparł się Boga. Nie prosi więc o uwolnienie od cierpień, nie szuka też usprawiedliwienia. Nie może już dłużej znosić ciężaru swej niedoli. Chce umrzeć, wiedząc, że nie zdradził Boga, choć wydaje się, że to Bóg jego zdradził. Seria retorycznych pytań przedstawia Hioba u kresu sił fizycznych i psychicznych (6,11-13). Nie widzi powodu, by nadal powstrzymać się od wybuchu żalu. Termin tłumaczony tu jako „cierpliwość” (6,11b) nie oznacza przedłużenia życia, lecz właśnie postawę cierpliwości, długomyślności. Hiob nie uważa się za człowieka ze skały czy brązu. Jedynym oparciem, na jakie może liczyć, jest zabranie go z tego świata. Została mu bowiem odebrana nawet „praktyczna mądrość”. Termin ten, zaczerpnięty ze słownika mądrości, jest kolejną aluzją do mowy Elifaza (5,12), który przestrzegał Hioba, że Bóg udaremnia zamiary przebiegłych. Ta skarga ukazuje człowieka biegłego w tradycyjnej mądrości. Potrafi on uczyć się na wzorcach zaczerpniętych z przyrody. Uznaje też autorytet Boga w określaniu życiowych doświadczeń człowieka. Jego osobiste doświadczenie przeciwności losu jest jednak nie do pogodzenia z tą tradycją, dlatego pragnie on śmierci. Nie wyobraża sobie, by mógł odzyskać życie, oczekuje więc od Boga ostatecznego uwolnienia. Po tym monologu udręczony człowiek wybucha irytacją (6,14-21). Początek mowy Hioba (6,2-13) wyrażał jego pragnienie nagłej śmierci. Słowa trzeciej strofy demaskują fałszywą przyjaźń. Hiob zwraca się do swych towarzyszy i zarzuca im zerwanie przyjaźni. Miał prawo oczekiwać od nich stałej lojalności. Przyszli do niego, gdy usłyszeli o nieszczęściu, jakie go spotkało. Trwali przy nim w solidarnym milczeniu. Teraz, gdy pierwszy z nich otwarł usta, Hiob zauważa, że ich pociecha była chwilowa, a przyjaźń – powierzchowna. Nie potrzebował ich wstawiennictwa. Słownictwo tu użyte należy do terminologii przymierza. Zakłada ono wzajemną lojalność trwalszą od nieszczęść.

¹⁶ mętne od stłoczonego w nim lodu,
zmaćone topniejącym śniegiem.

¹⁷ Gdy przyjdzie pora (letnia), znikają,
w upale ślad po nich ginie.

¹⁸ Karawany schodzą ze swych szlaków,
błądzą po pustyni i (tam) przepadają.

¹⁹ Wypatrują (potoków) karawany z Temy,
pokładają w nich ufność wędrowcy z Saby.

²⁰ Lecz ich nadzieje zawodzą –
docierają tam wreszcie i stają zawiedzeni.

6,16 Jr 15,18

Tymczasem rzekomi przyjaciele zwrócili się przeciwko Hiobowi w czasie jego próby. Gdyby byli prawdziwie bogobojni, zachowaliby wierność wobec dawnego przyjaciela, nawet gdyby on zawiódł ich lub Boga, a tak przecież nie jest. Nie tylko Bóg stał się mu wrogiem. Oni też są współnikami Boga, zapominając, że odmówienie litości bliźniemu oznacza odrzucenie bojaźni Szaddaja (6,14). Użycie tej archaicznej formy imienia Bożego stanowi odpowiedź na wcześniejsze słowa błogosławieństwa Elifaza (5,17). Wyrażenie „bojaźń Boża” oznacza zarówno cześć oddawaną Bogu, jak i szacunek względem bliźnich. Postawa przyjaciół wobec Hioba świadczy, że negują oni podstawy religijności i głoszonej przez siebie mądrości. Elifaz wyrażał zdumienie, że bogobojność nie jest oparciem dla Hioba (4,16). Teraz Hiob odbija ten zarzut. Obie strony kładą więc nacisk na istotę religijności, widząc ją jednak subiektywnie. Hiob ilustruje swe zarzuty względem przyjaciół za pomocą kilku przerośniętych, zrozumiałych w surowym krajobrazie pustynnym, gdzie istotna dla życia jest obecność wody. Otóż ich spolegliwość przypomina wąwozy wyżłobione na pustyni. W porze deszczowej sprawiają one złudzenie obfitości wody i ochłody, lecz okazują się płytkie i szybko wysychają. Podróżni mogą im zaufać na chwilę, ale zawiodą się w największej potrzebie. Wiosną ich koryta napełniają się mętną wodą, która miesza się ze śniegiem topniejącym na stokach górskich. Jednak w gorące dni letnie, gdy podróżni szukają wody, strumienie takie zupełnie nikną. Tacy są przyjaciele Hioba, którzy odwrócili się od niego właśnie wtedy, kiedy najbardziej ich potrzebował. Drugi obraz dotyczy karawan, w których kupcy wędrowali przez pustynię między ważnymi miastami. Karawany szukają wody potrzebnej dla napojenia wielbłądów. Jeśli

²¹ Takimi staliście się dla mnie –
zobaczyliście grozę i lęk was ogarnął.

²² Czy mówiłem: „Pomóżcie mi,
użyjcie mi wsparcia ze swych dóbr,

²³ uwolnijcie z ręki ciemieży,
wyzwólcie mnie spod władzy tyranów”?

²⁴ Pouczcie mnie, a zamilknę!

Powiedzcie, w czym pobiłdłem!

²⁵ Czyż tak raniące są szczerze słowa?

Czemu służą wasze napomnienia?

6,20 Jr 14,3

6,22 Jr 15,10

6,24 Hi 10,2; 13,23

jej nie znajduję w górskich potokach, zbaczają na „pustynię”, ryzykując śmiercią na bezdrożach. Gdy wreszcie dotrą „do nich”, czyli do poszukiwanych potoków, doznają zawodu, widząc tylko suche łożysko. Hiob odnosi te wymowne przenośnie do swoich przyjaciół (6,21). Nie mają oni w sobie źródła ożywczej wody, którą mogliby go pokrzepić. Patrząc na jego cierpienie, dostrzegają tylko grozę. Lęk paraliżuje ich wysiłki podjęte dla pocieszenia przyjaciela. Centralna strofa poematu (6,22-30) ukazuje kulminację gniewu Hioba. Rozwój dramatu osiąga tutaj szczyt. Elifaz uraził godność Hioba, sugerując jego winę (5,7). Przyjaciel, związany przymierzem miał obowiązek wesprzeć go w trudnym momencie, tymczasem sprawił mu bolesny zawód. W odpowiedzi Hiob o nic nie prosi, nie zmusza ich do ryzykowania własnym życiem, by go wyrwać z rąk „wrogów”. Żąda tylko od swych rozmówców pouczenia i wyjaśnienia: „Pokażcie mi, w czym zbiłdłem”. Zamiast uparcie dowodzić jego winy, niech raczej okażą się mądrymi nauczycielami. Hiob jest gotów przyjąć w milczeniu takie pouczenie, które ulży mu w bólu i pomoże przezwyciężyć świadomość odrzucenia przez Boga. Chce poznać, w czym „zbiłdował”. Ten z kolei czasownik odnosi się do win niezamierzonych. Takie grzechy, choć popełnione nieświadomie, domagają się jednak przebłagania po ich uświadomieniu (Kpł 4–5). Hiob nigdzie nie zaprzecza możliwości popełnienia takiego grzechu, prosi tylko o ukazanie mu winy, by mógł ją zmazać. Jego cierpienie nie robi jednak na przyjaciółach wrażenia, gdyż wracają oni do kwestii jego niewinności (6,25-29b). Elifaz chwilę wcześniej wygłosił w ich imieniu piękne pouczenie na temat ludzkiej natury i możliwości spotkania

²⁶ Czyż macie zamiar potępić (moją) mowę?
Czy słowo zrozpaczone rzuca się na wiatr?

²⁷ Wy nawet o sierotę los rzucacie
i handlujecie przyjacielem!

²⁸ Teraz jednak spójrzcie na mnie,
na pewno wobec was nie skłamię.

²⁹ Nawróćcie się – nie czyńcie nieprawości,
nawróćcie się – nadal mam słuszność!

³⁰ Czyż mam na języku nieprawość?
Czyż moje podniebienie zła nie rozróżnia?

6,26 Hi 35,13
6,30 Hi 6,6; 34,3

z Bogiem. Hiob pyta więc ironicznie, czy ich rzekomo „szczerze słowa” mogłyby tak boleśnie „ranić” przyjaciela zamiast przynosić mu pociechę. Pocuzenie Elifaza miało dowieść winy Hiobowi i dlatego mija się z celem. Czadzownik „napominać”, który pojawia się w centrum tej strofy (6,25b. 26a), podejmuje myśl Elifaza (5,17) o Bożym karceniu. Hiob odpowiada, że nie można uzurpować sobie władzy napominania w imieniu Boga, jeśli „słowa zrozpaczonego” traktuje się jak wiatr. Należy raczej uważnie wsłuchać się w głos człowieka cierpiącego, aby wiedzieć, jak można mu pomóc. Hiob wysuwa następnie (6,27n) poważny zarzut względem swych rozmówców, aby ich przestrzec przed konsekwencjami braku współczucia dla przyjaciela. Rzekomi przyjaciele bezlitośnie obchodzą się z cierpiącym, bez liczenia się z jego uczuciami. W prawie starożytnym wierzyciel mógł „rzucić los”, czyli zająć własność swego dłużnika, a nawet wziąć w niewolę jego dzieci jako zastaw za dług. Hiob czuje się tak właśnie potraktowany przez swych przyjaciół. Jego ocena wydaje się przesadna w porównaniu z łagodną mową Elifaza. Trzeba jednak ujmować jego słowa w kontekście całego dialogu, a więc także dalszych wystąpień mędrców. Tutaj Hiob odkrywa już u Elifaza rosnącą niechęć i wrogość, która objawi się w trakcie późniejszych jego przemówień (15,4-5; 22,4-7). Chcąc przywrócić prawdziwy dialog przyjacielski, zachęca swych rozmówców, aby zechcieli „spójrzeć na niego”. Zdanie to sugeruje, że przyjaciele odwrócili się od niego. Ich postawa świadczy, iż odrzucili nie tylko jego słowa, ale i jego osobiście. Przybity ich postępowaniem Hiob prosi, by ponownie zwrócili ku niemu swe twarze, nie bacząc na jego słowa i przerażający wygląd. Chociaż te słowa są dla nich niewygodne, nie ma w nich kłamstwa. Hiob

7¹ Czyż (losem) człowieka na ziemi nie jest służba,
a jego dni nie są jak dni najemnika?
² Bo jak niewolnik rozgląda się za cieniem,
a najemnik oczekuje na zapłatę,
³ tak moim udziałem są miesiące nędzy,
i wyznaczono mi noce udręki.
⁴ Gdy się układam do snu, mówię:
„Kiedyż powstanę, a mrok minie?”.
Niepokój mnie dręczy do świtu.
⁵ Moje ciało pokrywa robactwo i proch,
moja skóra rozkłada się i ropieje.
⁶ Dni moje biegną szybciej niż tkackie czółenka,
dobiegają końca, bez nadziei.
⁷ Pamiętaj, że moje życie to tchnienie,
moje oko nie zazna więcej szczęścia.

7,1	Hi 14,14
7,2	Pwt 24,15; Mt 20,8
7,3	Koh 2,23
7,4	Pwt 28,67
7,5	Hi 19,20
7,6	Hi 9,25; Iz 38,12
7,7	Hi 7,16; 10,20; 14,1; Ps 78,39; 89,48

pragnie im spojrzeć w oczy, aby przekonali się o jego wiarygodności. Zwrócenie się ku niemu będzie zarazem ich nawróceniem moralnym. Skoro dotychczas sądzili go niesprawiedliwie, teraz powinni uznać, że jego sprawa jest słuszna i odwołać fałszywe świadectwo. Na jego języku nie ma fałszu, a jego podniebienie potrafi rozróżnić pomiędzy złym a dobrym „słowem”.

7 Końcowa część tej mowy to lamentacja (7,1-8). Hiob przestaje się odtąd zwracać do swych pocieszycieli, którzy go zawiedli, i kieruje swą skargę wprost do Boga. Cały ten rozdział można podzielić na trzy strofy: 7,1-8,9-16.17-21. Pierwsza z nich to opis zawodu życiowego, jakiego doznał Hiob, druga jest skargą na odrzucenie przez Boga, trzecia zaś to lamentacja człowieka zawiedzionego niepojętym atakiem ze strony Stwórcy. Można w tych trzech strofach dostrzec myśli zawarte w Hi 6, choć tym razem adresowane bezpośrednio do Boga jako sprawcy cierpienia. Hiob nie daje się wciągnąć w błędne koło, w jakim chce go zamknąć doktryna doczesnej odpłaty (6,1n).

⁸ Oko, które mnie widziało, już mnie nie ujrzy,
 będą mnie wypatrywać twoje oczy, ale mnie nie będzie.

⁹ Chmura zanika i odchodzi,
 podobnie jest z tym, kto schodzi do Szeolu i nie wraca.

¹⁰ Nie powróci do swego domu,
 nie ujrzy więcej swego miejsca.

7,9 Mdr 2,1-4; Jk 4,14; Koh 1,2

7,10 Hi 10,21; 14,12; 16,22

Odnosi swą sytuację do wszystkich ludzi śmiertelnych żyjących jak robotnicy najemni. Szczególnie uderzająca jest analogia z babilońską literaturą mądrości, w której ludzie są stworzeni do służby bogom. Tutaj została ona wyrażona za pomocą trzech rzeczowników, które łącznie oddają stan upokorzenia Hioba. Termin „służba” określa ogólnie wszelką pracę przymusową, zwłaszcza służbę wojskową. Taka pańszczyzna była znienawidzona przez ludzi, których zmuszano do pracy pod nadzorem w surowych warunkach i z dala od domu. „Najemnik” to człowiek wolny, wynajmowany do pracy za pieniądze. Termin ten określa również żołnierzy, chociaż zwykle stosuje się go do pracowników domowych. Byli to zwykle ludzie ubodzy, którzy najmowali się rano do pracy za skromną dniówkę, aby zabezpieczyć utrzymanie rodzinie (por. Mt 20,1-12). Mając na względzie ich ubóstwo, najemca był zobowiązany wypłacić im umówioną cenę każdego wieczora, aby mogli zakupić pożywienia na posiłek rodzinny. Trzeci termin, „sługa”, jest bardziej ogólny. Oznacza on każdego, kto wypełnia pracę czy służbę na rzecz innych. Sługą Bożym jest cały Izrael jako uczestnik kultu, ale w szczególnie sposób Cierpiący Sługa (Iz 52,13). Niewolnikami byli zwykle cudzoziemcy, czy to jeńcy wojenni, czy też sprzedani za długi. Zdarzało się jednak, że również Izraelici oddawali się innym na służbę dla spłacenia długów. Sługa był w pełni zależny od woli swego pana. Z pomocą tego porównania autor przechodzi do szerszej refleksji nad nędzą ludzkiego losu. O ile najemnik oczekuje na zapłatę u schyłku dnia, o tyle niewolnik może jedynie tęsknić za cieniem chroniącym go przed palącymi promieniami słońca. Hiob porównuje swoje cierpienia z udrękami robotników (7,3). Zamiast zapłaty za swą wierną służbę otrzymał on tylko „miesiące nędzy”. Dosłownie mówi Hiob o „dziedziczeniu”, jakby obawiał się, że cierpi za grzechy swych przodków. Noce „udręki” to inny wyraz jego skargi na zawód życiowy, jaki go spotkał od Boga. W odróżnieniu od niewolników nie może on nawet we śnie znaleźć ukojenia od bólu. Sformułowania

tu zawarte sugerują, że cierpienia Hioba rozciągały się na miesiące, może nawet całe lata. Tekst biblijny nie zajmuje się długością tych doświadczeń, lecz ich duchowym wymiarem. Hiob wylicza teraz szczególne udręki, jakie trapią go podczas bezsennych nocy (7,4n). O zmierzchu przychodzi czas na spoczynek. Ludzie ciężkiej pracy zasypiają wtedy głębokim snem, który wzmacnia ich siły cielesne. Hiob jednak nawet w nocy dręczony jest niepewnością o jutro. Pytanie „kiedyż powstanę” pozwala późniejszym komentatorom greckim widzieć tu nadzieję na zmartwychwstanie. Brak snu nie pozwala zapomnieć o dolegliwościach ciała, a o świcie dostrzega, że w jego ranach lęgnie się robactwo. W ST robactwo i proch to stały element wyobrażeń o życiu pozagrobowym. W sumie ten dramatyczny opis cierpień Hioba ma ukazać ogrom jego degradacji fizycznej i psychicznej. Budząc współczucie czytelnika, opis ten przygotowuje go na bluźniercze niemal zarzuty kierowane wprost przeciwko Bogu. Pojawia się teraz (7,6) obraz zaczerpnięty z pracy tkackiej: tak szybko, jak biegnie czółenka od jednego do drugiego końca tkaniny, przemijają też dni życia. Wkrótce tkanina będzie gotowa i nić zostanie odcięta od krosna. Użyta fraza ma tu podwójne znaczenie: „końcówki nici”, ale także „kresu nadziei”. Dni Hioba przebiegły tak szybko, jak czółenka tkacza. Wkrótce Bóg zakończy swą pracę i przetnie nić jego życia. Temat krótkości życia często pojawia się w poezji ST: jest ono jak tchnienie, jak ulotny cień, jak biegacz (Hi 9,25), jak kwiat (Hi 14,2) lub jak sen (Hi 20,8). Zmiana trybu (7,7n) wskazuje, że Hiob zwraca się teraz wprost do Boga. „Pamięć” to kluczowe pojęcie Starego Testamentu. Wspólnota kultu uczestniczy w Bożym błogosławieństwie, wspominając dawne dzieła zbawcze. Boża pamięć z kolei oznacza, że skutecznie wypełnia On zbawcze obietnice zawarte w przymierzu. Hiob spodziewa się zatem, że sąd Boży będzie wyrokiem nie potępienia, lecz miłosierdzia. Centralnym tematem biblijnych lamentacji jest odwołanie się do Bożej pamięci o udręce Jego ludu czy też psalmisty. Powołanie się na „pamięć” Boga oznacza zawsze prośbę o ocalenie. Człowiek bogoboju ufa, że Bóg okaże mu miłosierdzie, przerwie swe milczenie i pośpieszy mu z pomocą. Wiedząc, że nie będzie tu żył wiecznie, Hiob ponownie prosi Boga, aby dał mu chwilę wytchnienia, gdyż dni jego są jak tchnienie wiatru. Jeśli Bóg nie zlituje się nad nim, udręczony człowiek już nigdy nie zazna szczęścia. Obydwa końcowe wersy tej strofy łączy słownictwo związane ze wzrokiem. Jeśli „moje oko” nie będzie oglądać dobra na ziemi, to także „Twoje oczy” będą mnie wypatrywać daremnie, bo mnie już „nie będzie”. Przedostatnia strofa tej mowy (7,9-16) odpowiada treściowo i formalnie strofie drugiej (6,8-13). Obie wyrażają pragnienie śmierci, choć ta druga jest atakiem wymierzonym wprost

- ¹¹ Zaiste, nie chcę zamknąć ust,
w ucisku mego ducha będę mówił,
będę się żalił w goryczy mojej duszy.
- ¹² Czyż jestem morzem albo morskim potworem,
że postawiłeś straż przy mnie?
- ¹³ Niekiedy mówię: „Ukoj mnie łóżko,
posłanie pociesz mnie w smutku”.
- ¹⁴ Ty jednak dręczysz mnie snami
i przerażasz wizjami.
- ¹⁵ Wolałbym zginąć uduszony,
wolałbym śmierć dla mych kości.

7,11	Hi 9,35; 10,1
7,12	Hi 38,8.11; 9,8
7,15	2Sm 17,23; Mt 27,5

w Boga. Hiob chce umrzeć tak szybko i spokojnie, jak wędrujący obłok znika z nieba i już nie wraca. Biblijne metafory ludzkiej znikomości obejmują ponadto obraz dymu, który się rozprasza, a także obłoków i rosy, która prędko znika. Za pomocą takich obrazów Hiob pragnie ukazać, jak nagłące jest jego życzenie. Życie cierpiącego stało się bezużyteczne i nieodwracalnie musi się skończyć (7,9a). Hiob zdaje sobie sprawę, że wkrótce umrze i zstąpi do Szeolu. W krainie śmierci, skąd nie ma powrotu, człowiek doświadcza tylko pozornej egzystencji, nie mogąc czynić nic dobrego ani wielbić Boga. Los człowieka po śmierci to temat zawsze aktualny – każda społeczność spotykała się z tym problemem. Większość z nich wyobrażała sobie jakieś mieszkanie śmierci. Różnie je definiowano, ale zwykle jako podziemną siedzibę. Dla Hioba Szeol to miejsce ucieczki od udręk życia. Nie potrafi on porozumieć się w tej sprawie z nikim, nawet z Bogiem, ale chce uwolnić się od kaźni. Z perspektywy ST powrót z Szeolu jest niemożliwy. Podobnie w literaturze akadyjskiej jest to „kraina, skąd nie ma powrotu”. Hiob już nigdy nie wróci do swego domu „i nie pozna więcej swego miejsca”. Hiob wyraża teraz (7,11n) zdecydowaną wolę głośnego protestu przeciwko doznanej krzywdzie. Z emfazą zaczyna swe oskarżenie rzucone bezpośrednio Bogu z „ucisku swego ducha i goryczy duszy”. Antropologia Hioba akcentuje bardziej cierpienia duchowe niż fizyczne (por. 3,30; 10,1). Ból przeżywany w głębi ducha znajduje ujście w gorzkich słowach, które cisną się na język. Hiob nie chce więc „zamknąć ust” w nadziei, że jego słowa skłonią Boga do litości. Serię pytań zaczyna od iro-

¹⁶ Gardzę (życiem), nie będę żył wiecznie!
Zostaw mnie, bo moje dni są tylko tchnieniem.

¹⁷ Kimże jest człowiek, że go tak wywyższasz,
zwracasz na niego uwagę,

7,16 Hi 10,20; Ps 39,6

7,17 Hi 7,7; Ps 8,5; 144,3

nicznej uwagi, która nawiązuje do mitycznej walki Boga z Morzem. Następnie (7,13n) opisuje swą udrękę emocjonalną i fizyczną, ponownie wyrażając pragnienie śmierci (7,15n). Oskarża wprost Boga o ustawiczne nękanie go swą obecnością. Nawet w nocy nie zaznaje spokoju, gdy próbuje się „wypłakać”. W środku nocy budzą go straszne sny i widziadła zesłane przez Boga. Temat ten odgrywa znaczną rolę w dramaturgii księgi (4,12-16; 33,15-20). Hiob uważa te zjawy za narzędzia kary, które jak greckie Erynie mają go obezwładnić przed boskim przeciwnikiem. W paralelnej strofie (6,11-12) Hiob skarżył się na udrękę „duszy i ciała”; tutaj (7,15n) sam wybiera śmierć „duszy” i „kości” w obliczu duchowych tortur. Wolałby zginąć uduszony niż znosić codzienne katusze. Gra słów jest tu szczególnie wymowna, gdyż „dusza” to w sensie materialnym „gardło”, które odczuwa duszenie, „kości” zaś jako szkielet sugerują śmierć. Odrzucić życie znaczy powiedzieć Bogu „Zostaw mnie!”. Psalmiści dotknięci nieszczęściem wołają w swych lamentacjach, aby Bóg ich nie opuszczał, tymczasem Hiob właśnie tego pragnie. Gardząc życiem, odpycha Boga od siebie. Jego krzyk „w ucisku ducha” (7,11) stanowi kulminacyjny moment skargi i zostanie rozwinięty w następnej strofie (7,17-19; por. 10,20). Powodem tragicznej skargi Hioba jest nie tylko ucisk, jakiego doznaje od Boga, ale też pewność bliskiej śmierci: „nie będę żył wiecznie”. Na określenie znikomości i ulotności życia Hiob często używa terminu „tchnienie”, kluczowego u Koheleta. Skoro „marność” życia ludzkiego jest wystarczającą karą dla Hioba, to po co jeszcze dodatkowe cierpienia? Jeśli Bóg zostawia go samego, to mógł chociaż skrócić jego ból i oszczędzić mu zbędnych okrucieństw (7,12-14). Pozornie bezsensowne cierpienie Hioba zmienia jego spojrzenie na Boga. Jako źródło ładu w świecie, Bóg musi odpowiedzieć na jego pytania. Na razie rozpaczliwe szukanie wyjaśnienia swego losu stawia Hioba na krawędzi załamania ufności. Jego niezłomna wiara każe mu szukać odpowiedzi u Boga. Posłużą do tego prowokacyjne pytania ostatniej strofy (7,17-21). Nie mogąc doczekać się Bożej odpowiedzi, Hiob chce przynajmniej postawić Mu istotne pytania. W tym celu posłuży się (7,17n) parodią dwu hymnicznych

¹⁸ że nawiedzasz go co rana

i badasz go bez przerwy?

¹⁹ Czy już nie przestaniesz mnie śledzić?

Czy nie dasz mi ulgi, bym choć ślinę przelknął?

²⁰ Choćbym zgrzeszył, cóż ci zrobię, Stróżu człowieka?

Dlaczego każesz mi przyjmować swe ciosy

i być ciężarem dla Najwyższego?

7,18 Ps 73,14

7,19 Hi 9,18; 10,20; 14,6

7,20 Hi 35,3; 6,4; 16,13

wersetów Ps 8,5-6. Psalmista rozważał znikomość człowieka w porównaniu z ogromem kosmosu, podziwiając wywyższenie człowieka, któremu Bóg poświęca tyle uwagi. Oddając ludziom władzę nad stworzonym światem, Bóg wyposażył ich w zdolności wewnętrzne, które umożliwiają im sprawowanie tej władzy. Ponadto Bóg podtrzymuje człowieka ustawicznie w jego misji, co wyraża zwykle czasownik „nawiedzić”. Psalmiści często mówią o „badaniu” przez Boga zarówno ludzkich dróg, jak i motywacji działania. Uważają, że takie sprawdzanie człowieka jest konieczne dla uniknięcia przemocy ze strony złych ludzi. Bóg jest zawsze przy cierpiących, aby ich podtrzymać i umacniać podczas próby. Ta stała opieka Boża jest dla psalmisty powodem głębokiej wdzięczności. Hiob natomiast odczytuje ją dokładnie odwrotnie jako inwigilację i ucisk. Widzimy, w jakim kierunku zmierza ta parodia: czymże ja jestem, że w taki okrutny sposób zwracasz na mnie uwagę? O ile psalmista opiewa godność człowieka, o tyle Hiob zdaje się zakładać, że ludzie są zbyt znikomymi, aby Bóg miał się nimi zajmować (7,17). Zamiast sławić Boga słowami psalmu, Hiob używa tej modlitwy jako oskarżenia przeciwko Niemu. Opatrzność wydaje mu się ciężkim brzemieniem, nie do uniesienia dla śmiertelnego człowieka. Dalsze pytania (7,19) jeszcze bardziej akcentują jego rozgoryczenie. Psalmiści w swych lamentacjach prosili, aby Bóg na nich „spojrzał”, aby „nie zakrywał oblicza” przed nimi. Hiob niecierpliwie pyta Boga, kiedy wreszcie odwróci swój wzrok od niego. Prośba ta dowodzi, jak bardzo Hiob zmienił w cierpieniu swój sposób postrzegania Boga. Inna ważna zmiana: dotąd przyjaciele sugerowali, że sytuacja Hioba tłumaczy się utratą jego niewinności; teraz sam Bóg atakuje go, dając mu odczuć ciężar winy. Pierwsza odpowiedź, jakiej Hiob udziela przyjaciołom, to zamknięcie pierwszego etapu jego próby. Hiob pytał Boga w swej lamentacji: kim ja jestem, że mnie tak traktujesz? Dlaczego

²¹ Czemu nie przebaczysz mi występku,
nie puścisz w niepamięć mojej winy?
Spocznę więc teraz w prochu,
będziesz mnie szukał, lecz już mnie nie będzie.

7,21 Hi 10,14

nie przestajesz mnie śledzić? Obecnie pyta: jeśli nawet zgrzeszyłem, to cóż Ci uczyniłem? Obydwa pytania idą w tym samym kierunku: Bóg nie powinien czuć się urażony postawą cierpiącego, chociaż jest ona coraz bardziej prowokująca. Bóg może przecież powstrzymać wykonanie wyroku odpłaty, skoro nad skazańcem i tak zawisło już widmo śmierci. Boski tytuł „Strażnik człowieka” wyraża w ST ufność, z jaką udręczeni zwracają się do Najwyższego. Takie jest znaczenie słowa „strzec” w poezji biblijnej. Tutaj jednak Hiob używa tego tytułu sarkastycznie, gdyż Boża opieka wydaje się zadawać mu jeszcze większe udręki. Hiob kończy oskarżeniem Boga o to, że nie chce zgładzić jego możliwych win i nie daje mu umrzeć w spokoju (7,21). Jeśli Bóg jest tak miłosierny, jak głosi tradycja, to winien mu przebaczyć małe przewinienia jako człowiekowi zasadniczo prawemu. Trzy określenia grzechu, użyte w zakończeniu mowy Hioba, obejmują każdy rodzaj wykroczenia przeciw Bogu. „Grzech, występki i wina” to różne stopnie zerwania żywotnej więzi z Bogiem. Hiob uważa, że Bóg powinien mu darować, zanim będzie za późno. Swe oczekiwanie opiera on nie na własnej doskonałości, lecz na suwerennej woli Boga. W stylu typowej lamentacji stawia ostatnie pytania. Hiob wyraża tu pragnienie całkowitego przebaczenia ze strony Boga. Powodem tej naglącej prośby jest świadomość bliskiej śmierci. „Spocząc w prochu” oznacza zejść do krainy śmierci. Jest to miejsce, gdzie człowiek nie może już wielbić Stwórcy, a Boża łaska nie dosięga już zmarłych. Nie ma tu myśli o odpłacie po śmierci, musi się ona dokonać teraz albo nigdy. Stąd tak naglące wołanie o zbawczą interwencję, zanim będzie za późno.

2.4. Mowa Bildada (8,1-22)

8 Pierwsze wystąpienie Bildada, spowodowane skargą Hioba, rozwija dwa tematy: sprawiedliwość Boga (8,2-10) i los grzeszników (8,11-22). Retoryczne pytanie: „jak długo jeszcze?” zawiera zarzut przeciwko zbytnim słowom Hioba zawartym w całej mowie w Hi 6–7. Bildad określa ją jednoznacznie jako „gwałtowny wicher”. Starożytni byli przekonani o realnej mocy słowa, które może być niszczące jak wichura. Bildad zarzuca Hiobowi, że zbyt śmiało mówił przeciw Bogu. Zaczyna on od podkreślenia sprawiedliwości

8 ¹ Odezwał się Bildad z Szuach, mówiąc:
² Jak długo jeszcze będziesz tak mówił,
 a twoje słowa będą jak gwałtowny wicher?
³ Czy El nagina prawo,
 czy Szaddaj nagina sprawiedliwość?
⁴ Skoro twoi synowie zgrzeszyli przeciw Niemu,
 oddał ich w moc ich własnego przewinienia.

8,3

Hi 34,10.12; Ps 89,15; 97,2; Pwt 32,4

Szaddaja. Od początku napomina Hioba za używanie tak ostrych słów. Jak może on krytykować Boga, zarzucać Mu łamanie „prawa” i „sprawiedliwości”? Bóg nigdy nie postępuje przewrotnie. Prawo i sprawiedliwość to przecież wzorce postępowania moralnego, ustanowione na zawsze przez Boga. Ponieważ sprawiedliwość jest fundamentem wszelkiej relacji między Bogiem a człowiekiem, wszelkie oskarżenie Boga o jej łamanie byłoby równoznaczne z przypisaniem Mu działalności demonicznej. Gdyby twierdzenie Hioba było prawdziwe, jego bóg osobisty nie byłby Bogiem objawienia, lecz demonem niezasługującym na uznanie! Wprawdzie Hiob nie wypowiedział nigdzie tego twierdzenia, Bildad jednak odczytuje jego wyzwanie rzucone Bogu jako niebezpieczny krok w kierunku negacji Bożej sprawiedliwości. Tradycyjna teza o doczesnej odpłacie prowadzi Bildada do podejrzenia zmarłych synów Hioba o występki przeciw prawu Bożemu. Strukturami świata rządzi porządek, nieuchronność, nawet determinizm. Skoro istnieje grzech, musi też być restrykcja (8,4). Skoro dzieci Hioba poległy podczas katastrofy, to widocznie musiały „zgrzeszyć” względem Boga, a On „wydał ich w moc ich własnej przewiny”. Określenia grzechu zaczerpnął Bildad ze słów kończących mowę Hioba (7,20-21). Widać, jak wielka jest jego nieczułość na cierpienie przyjaciela, skoro posługuje się tragedią jego dzieci dla zilustrowania sposobu postępowania Boga. Bildad podejmuje w tych słowach istotę wcześniejszej nauki Elifaza o odpłacie (4,7-9; 5,17-18). Bildad przechodzi od ataku do zachęty (8,5-7). Jeśli okażesz poprawę, to na końcu objawi się odnowa twego życia. Dla niego jest to tak oczywiste, że głupstwem wydaje mu się samo kwestionowanie tej zasady przez Hioba, który obwinia Boga. Bildad opisuje wprawdzie szczęście przeznaczone dla niego, jeśli zechce on szukać Boga w czystości i prawości. Zakłada to jednak, że dotąd Hiob takim nie jest, i stąd jego tragedia. Bildad przemawia z tego samego stanowiska co Elifaz. Według tego schematu Hiob cierpi udrękę z powodu własnych win. Argumentacja Bildada

⁵ Jeżeli jednak się zwrócisz do Ela
i będziesz błagał Szaddaja,
⁶ jeśli okażesz się czysty i prawy,
wtedy On będzie czuwał nad tobą
i nagrodzi prawość twego mieszkania.

8,5 Hi 11,13

8,6 Hi 9,28-29

jest nawet poważniejsza niż Elifaza, gdyż nie opiera się już na subiektywnej wizji (4,12-21), lecz na tradycji przodków (8,8-10) i na doświadczeniu (8,11-19). Boża sprawiedliwość jest nieubłagana – mówi do Hioba. Jeśli chcesz uniknąć tego losu, masz wyjść, ale pod trzema warunkami: zwrócić się do Ela, błagać Szaddaja, być czystym w prośbie i prawym w postępowaniu (8,5-6). Wtedy możesz być pewien, że będzie On czuwał nad tobą i „dom twój odbuduje”. Wtedy dawne twe szczęście będzie nikłe w porównaniu z rozkwitem twej przyszłości! Obraz ten opiera się na przekonaniu, że rozległa posiadłość świadczy o prawości właściciela. Bóg przywróci bogactwo Hioba do pierwotnego stanu. „Nagrodzić prawość posiadłości” to semicka wizja doczesnej odpłaty, jaką Bildad oferuje Hiobowi pod warunkiem nawrócenia. „Początek” to pierwotny stan posiadania Hioba opisany dokładnie w prologu (1,2-4), „koniec” natomiast oznacza kres jego ziemskiego życia (42,12-13). Grecka wersja księgi znajdzie w tym terminie pretekst do rozwinięcia nauki eschatologicznej. Chociaż Hiob stracił wszystko, to jeśli się nawróci do Boga, otrzyma znacznie więcej. W słowach Bildada ukrył autor zapowiedź szczęśliwego finału narracji. Przyjaciele Hioba sami będą zdziwieni spełnieniem się ich obietnic, pomimo że ten nie skorzystał z ich pouczeń. Następnie (8,8-10) Bildad wzywa Hioba do korzystania z nauki przodków i uznania prawdziwości doktryny o odpłacie. Każdy uznaje rolę doświadczenia w zdobywaniu mądrości, wszystkie społeczeństwa bardzo cenią sobie naukę przeszłości. Dlatego chętnie odwołują się do kierownictwa starszych i do historii. Bildad powołuje się zatem na wypróbowaną mądrość wieków, która przeszła próbę czasu i jest wiarygodna. Z kolei Hiob i jego towarzysze żyją zbyt krótko i wiedzą zbyt mało. Nie do pomyślenia jest, by kwestionować starożytną mądrość i stawiać w jej miejsce własne poglądy. „Doświadczenie” przodków to suma mądrości zbiorowej przekazywanej z pokolenia na pokolenie (5,9,27). Bildad twierdzi, że mądrość zawiera się w doświadczeniu wieków, które sięga epoki patriarchów. Mądrość ojców jest cenna ze względu na sumę doświadczeń życiowych,

⁷ Choćby twój początek był nieznacznym,
to koniec będzie wielki.

⁸ Zapytaj pokoleń, które były,
poznaj doświadczenie ojców!

⁹ My, wczorajsi, niewiele wiemy,
a nasze dni na ziemi są jak cień.

¹⁰ Oni natomiast na pewno cię pouczą,
z ich serc wydobędą się słowa.

¹¹ Czy może papirus rosnąć bez mokradła,
a sitowie rozkrzewiać się bez wody?

8,7 Hi 42,10

8,9 Hi 12,12; 15,18; Pwt 4,32; 32,7; Syr 8,9

które nie mogą pójść w zapomnienie. Życie jednostek jest zbyt krótkie i sięga zaledwie „dnia wczorajszego”, a ich doświadczenia są ulotne jak cień rzucający na ziemię w upalne dni (por. 7,2). Cień jako metafora znikomości ludzkiego życia pojawia się częściej w poezji biblijnej. Nawiązując do tego obrazu, Bildad chce skłonić Hioba do uznania tradycyjnej mądrości czerpanej od starszych. Przeciwwstawienie „my” (8,9) i „oni” (8,10) służy podkreśleniu autorytetu dawnych mędrców, którzy „z serc wywodzą słowa”. Jest to odpowiedź na dylemat Hioba, który własne doświadczenie cierpienia stawia wyżej niż pewnik wiary głoszonej przez przyjaciół. Jeśli Hiob chce doczekać odmiany swego losu, musi zaprzestać kwestionowania uznanej mądrości i okazać posłuszeństwo nauczaniu ojców. Centralna strofa mowy Bildada wprowadza uzasadnienie pouczenia za pomocą obrazów zaczerpniętych ze świata przyrody. Porządek obserwowany w naturze jest bowiem przykładem trwałości praw obowiązujących w ludzkich postawach. Fragment ten (8,11-19) ilustruje zniszczenie bezbożnych i stanowi antytezę pochwały, jaką Elifaz (5,17-26) skierował pod adresem człowieka prawnego. Pierwszy przykład, zaczerpnięty z mądrości egipskiej, dotyczy trzciny papirusowej. Jak zwykle Bildad rozpoczyna retorycznym pytaniem, na które odpowiedź jest oczywista. „Papirus” i „sitowie” mogą się dobrze rozwijać w ciepłym, wilgotnym klimacie, jaki zapewnia im rzeka. Rośnie szybko na mokradłach, jeśli ma sprzyjające warunki rozwoju. Lecz gdy braknie mu wody, natychmiast usycha, zanim dojrzeje do zbioru. Ta piękna roślina nie jest więc samowystarczalna i łatwo może nie doczekać czasu żniwa. Na koniec Bildad przechodzi do nieoczekiwanej aplikacji swego obrazu: podobny jest los każdego, kto „zapomina o Bogu”. Paralelnym okre-

¹² Kiedy wypuszcza pędy, nie można go zrywać,
lecz usycha prędzej niż każda trawa.

¹³ Takie są losy każdego, kto zapomina o Elu –
przepadnie nadzieja bezbożnego.

¹⁴ Krótko trwa to, czemu zawierzyła,
jego pewność jest jak sieć pająka.

¹⁵ Oparł się o swój dom, lecz upadł,
i chociaż się go uchwyci, nie wstanie.

¹⁶ W świetle słońca nabiera tężyzny,
jego pędy wychodzą nawet poza ogród.

¹⁷ Korzenie jego splątane wśród kamieni,
trzyma się skalnego podłoża.

8,12 Hi 14,2; 15,33

8,13 Ps 9,18; Prz 10,28

8,14 Iz 59,5.6

8,15 Hi 8,22; 27,18; Ps 49,11

8,16 Ps 37,35; Jr 11,16; Ps 80,11;

śleniem grzesznika jest termin „bezbożny, profan”. Zapominanie o Bogu to coś gorszego niż brak pamięci – to świadoma decyzja życia „jakby Boga nie było”, bez przestrzegania Jego nakazów. Biblia określa tym terminem ludzi, którzy szukają własnej chwały, gardząc prawem Bożym. W swej pysze zapominają oni, że Bóg jest źródłem ich istnienia. Gdy źródło wyschnie, pyszałek podzieli „los” tej pysznej rośliny. Jego nadzieja na długie i pomyślne życie nagle „przepadnie”. Bezbożny umiera przed czasem, nie osiągając dojrzałego wieku. Druga metafora (8,14-16) wiąże się z poprzednią i dotyczy kruchej podstawy, na jakiej opiera się pyszałek. Każdy bowiem musi na czymś oprzeć swą egzystencję. Ludzie wierzący mają oparcie w Bogu, który jest ich skałą. Bezbożni natomiast zawierzyli temu, co zdobyli w życiu, bogactwu i majątkowi. Ponieważ podstawa ich ufności jest jak pajęczyna, ich ostoja będzie krótkotrwała (por. 4,6). Sieć pajęcza jest przysłowioowo nietrwała. Metafora użyta przez Bildada ma przestrzec Hioba, że żadne ziemskie zabezpieczenie nie będzie dla niego oparciem pewniejszym od pajęczyny. Zakończenie tej strofy (8,16) nawiązuje do losu człowieka bezbożnego (8,13). Początkowo „nabiera on soków” dzięki promieniom słonecznym, a „jego latorośle” sięgają poza ogród. Widoczna jest tu piękna gra słów, skoro „latorośl” oznacza również potomstwo w sensie małego dziecka przy piersi. Następnym obrazem podej-

¹⁸ Lecz gdy zostanie wycięty ze swej siedziby,
ona się go wyprze: „Nie znam cię!”.

¹⁹ Taka jest radość jego życia,
a z prochu inny wyrośnie.

²⁰ Naprawdę El nie odrzuca niewinnego
ani nie podaje ręki złym ludziom.

²¹ Jeszcze twe usta napełni śmiechem
a twoim wargom każe radośnie wołać.

8,18 Hi 7,8,10

8,19 1Sm 2,7,8; Hi 20,5; Ps 103,16; 113,7

8,20 Hi 4,7; 21,30

8,21 Hi 5,22; Ps 126,1-2

mie tę myśl o złudnym szczęściu ludzi ufających sobie. Strofa kolejna (8,17-19), stanowiąca szczyt wywodu Bildada, jest wyjątkowo trudna w interpretacji. Zwłaszcza wers końcowy (8,19) wydaje się stać w sprzeczności z poprzednimi metaforami. Czy wycięcie rośliny (8,18) powoduje jej uschnięcie, czy też potrafi się ona odrodzić w nowej odrośli (8,19)? Większość komentatorów idzie za pierwszym rozwiązaniem, które kontynuuje porównanie z grzesznikiem. Potwierdzeniem takiej interpretacji byłaby odpowiedź Hioba w dalszej mowie, gdzie wskazuje on na drzewo jako symbol zmartwychwstania (14,7-9). W ogrodzie korzenie krzewu oplatają kamienny kopiec (8,17a). Ktoś próbuje je wyrwać albo przenieść na inne miejsce w ogrodzie. W tej krytycznej chwili nawet jego „siedziba” wypiera się go, mówiąc „Nigdy cię nie widziałam” (8,18b). Taki jest właśnie los Hioba pozbawionego własnej siedziby. Słowo „miejsce, siedziba” nawiązuje do wcześniejszej wypowiedzi Hioba (7,10), w której mówił on z rezygnacją o swym bliskim zejściu do otchłani. A jednak nawet usychający krzew ma nadzieję na odrodzenie. Hiob może więc wrócić ze śmierci do życia – „inny wyrośnie z prochu”. Taka lektura oznacza, że Bóg potrafi przesadzić usychający krzak w inne miejsce, gdzie zapanuje życie i wyda życie. Pokonawszy wielkie przeszkody, nabierze mocy i stanie się silniejszy niż dawniej. Szósta strofa mowy Bildada pokazuje więc różnicę między człowiekiem bezbożnym a sprawiedliwym, który potrafi przetrwać najcięższe doświadczenia losu. Obraz ten powinien zachęcić Hioba do wytrwałości w cierpieniu. Jeśli jest on „niewinny i prawy” (8,6a), to powinien oczekiwać wytrwale odmiany swego losu, nawet gdy nie chce go znać jego środowisko (8,18b). Powinien okazać więcej radości (8,19a) zamiast goryczy.

²² Twoi wrogowie natomiast okryją się hańbą,
i zniknie namiot bezbożnych.

8,22 Ps 35,26; 109,29; 132,18

Bildad wzywa przyjaciela do szukania Boga z poddaniem się Jego woli niż przez kwestionowanie Jego sprawiedliwości. W zakończeniu swej mowy Bildad nie ma już wątpliwości: jeśli pozornie bezbożny dominuje i rozrasta się bez miary, to jest tak tylko do czasu. Wystarczy, że zostanie usunięty ze swej siedziby, a ta się go zaprze. Stąd wniosek, że Bóg nie odrzuca człowieka „prawego” i nie popiera „złoczyńców”. Zwrot „uchwycić rękę” oznacza, że Bóg nie wspomaga grzeszników. Jeśli nawet udaje się im zdobyć władzę, to ich sukces jest przelotny, a upadek – pewny. Ludzi szlachetnych natomiast Bóg zawsze wyzwała z opresji. Jest to dla Hioba wniosek ironiczny, gdyż sugeruje jego winę, podczas gdy on nadal broni swej niewinności. Można tu już dostrzec zapowiedź następnej skargi Hioba (9,20-22). Bildad twierdzi „On napełni śmiechem twe usta” (8,21a), ale do tego potrzeba, abyś się nawrócił i zbliżył do Boga. Jest to paradoks, gdyż Hiob nadal uważa się za prawego. Wystąpienie Bildada, podobnie jak Elifaza, ma charakter mądrościowy i opiera się na doktrynie odpłaty. Czerpie ono swą siłę z tradycji – tylko sprawiedliwi mogą cieszyć się szczęściem. Druga obietnica (8,22) dotyczy pokonania jego „nieprzyjaciół”. Termin ten pojawia się często w lamentacjach Psalterza jako określenie tych, co starają się zniszczyć prawego. Słowo „namiot” może oznaczać zarówno miejsce zamieszkania, jak i rodzinę. Jedno i drugie zostanie grzesznikom odebrane i „zniknie” wraz z ich potomstwem. To końcowe stwierdzenie nawiązuje do zakończenia mowy Hioba (7,21), który wyrażał obawę, że jego życie wkrótce się skończy. Bildad odpowiada zapewnieniem, że to nie on, lecz grzesznicy zginą, jeśli tylko okaże się jego sprawiedliwość.

2.5. Odpowiedź Hioba (9,1–10,22)

9 Przełom w świadomości Hioba nastąpił już przy jego pierwszej deklaracji: ja również, jak wy, znam dobrze naukę o odpłacie. Retoryczna formuła „doprawdy, zaiste” pojawia się częściej w księdze i służy wzmocnieniu argumentacji. Hiob nawiązuje tu do tezy postawionej przez Bildada: „Czy Bóg nagina prawo?” (8,3). Już w następnym wersecie pyta jednak wraz z Elifazem, jak człowiek może się usprawiedliwić przed Bogiem (4,17). Hiob podejmuje

9¹ Hiob odrzekł w odpowiedzi:
² Doprawdy wiem, że tak jest!
 Jak człowiek może być sprawiedliwym przed Elem?
³ Choćby nawet chciał się z Nim spierać,
 nie zdoła Mu odpowiedzieć raz na tysiąc.
⁴ On mądry sercem i potężny mocą,
 któż Mu się sprzeciwi i zwycięży Go?
⁵ On góry przenosi tak, że nie wiedzą,
 iż wyraca je w swoim gniewie.

9,2 Hi 4,17; 25,4

9,3 Hi 10,2; 13,19; 23,6; 40,2; Rz 3,20

9,4 Wj 7,13; 32,9; 2Krn 13,12; Hi 9,19; 11,6; 12,13; 23,6; 28,23; 36,5; 38,36-37; Prz 29,1

9,5 Hi 9,5-10; 26,6-14; 41,11

więc niemal dosłownie formułę pierwszego mędrca, pytając, w jaki sposób mógłby wytoczyć proces Bogu, który jest tak potężny i odległy od człowieka? O ile Elifaz stawiał tezę na płaszczyźnie moralnej, o tyle Hiob nadał jej wymiar sądowy. Jego problem polega na tym, jak może on wytoczyć „proces” Bogu, który jest jego oskarżycielem. Zaczyna więc rozważać możliwość wszczęcia sporu z Bogiem dla udowodnienia własnej niewinności. W jego ocenie taka dysputa mogłaby dokonać się na dwa sposoby. Pierwszym byłoby udanie się razem do sądu. Zwycięzcą w takim pojedynku zostawał ten, kto argumentacją zmusił przeciwnika do milczenia. Drugi sposób rozwiązania konfliktu polegał na stoczeniu walki wręcz przez obu zapaśników. Zwycięstwo jest dowodem słuszności w sprawie: silniejszy ma rację. W przypadku Hioba słownictwo zaczerpnięte z języka prawnego dowodzi, że ma on na myśli proces sądowy. Nawiązania do siły Boga i do kosmicznego zwycięstwa nad wojskiem Rahaba (9,13) wskazuje również na odniesienia do drugiego typu walki. Hiob szybko dochodzi do wniosku, że w słownym pojedynku z Bogiem nie ma żadnych szans, gdyż nie potrafi „odpowiedzieć” nawet na jedno z tysiąca Jego pytań. Należy więc przyjąć, że podmiotem czasowników wiersza 9,3 jest człowiek, a dopełnieniem – Bóg. Wers 9,4 przygotowuje już następną strofę (9,5-13), w której Hiob ukaże Boga jako swego przeciwnika, stosując formę hymniczną. Nikt z ludzi nie zdoła Mu się oprzeć. Użyty tu czasownik łączy się zwykle z rzeczownikiem „kark” i wyraża ideę czynnego lub biernego oporu. Drugi czasownik znaczy dosłownie „być bezpiecznym, niezagrażonym”. W całości obraz użyty przez Hioba odnosi się do metaforyki

⁶ On porusza ziemię z jej miejsca,
aż drżą jej fundamenty.

⁷ On rozkazuje słońcu tak, że nie wschodzi,
i gwiazdy zamyka pieczęcią.

9,6 Hi 26,11

9,7 Iz 13,10; Ez 32,7-8

wojennej, ukazując ogromną przewagę Boga nad ludzkim przeciwnikiem. Jest On nie tylko „mądry sercem”, ale także „potężny mocą”, co podkreśli jeszcze dalszy kontekst mowy (9,19; 36,19). Przymiotnik „mądry” oznacza w Biblii najpierw konkretną umiejętność. Odnosi się zwykle do człowieka, który potrafi coś zrobić po mistrzowsku, rozumie istotę rzeczy, a w sensie szerokim umiejętnie i odpowiedzialnie kształtuje swe życie. Mądrość czerpie swą moc od Boga, który jest jej źródłem (12,13). W połączeniu z „sercem”, czyli wolą i rozumem, mądrość odnosi się do Bożych planów i zamysłów. Mamy tu już wprowadzenie w hymniczną strofę (9,5-13) ku czci mądrości Bożej, która nieskończenie góruje nad ludzką. Drugim przymiotem Boga jest potężna siła objawiająca się w dziele stworzenia i w historii. Mądrość i wszechmoc Boga zostały tu wysunięte na początek wersetu jako wartości jednoznacznie pozytywne. Drugi stych (9,4b) pokazuje jednak, że mogą one być niebezpieczne dla człowieka, który sprzeciwia się Bogu (por. 12,13-15). Nikt z ludzi nie wyjdzie zwycięsko z takiego pojedynku. Skoro Bóg przewyższa człowieka mądrością i siłą, to uparte przeciwstawianie Mu się w sądzie grozi ostateczną przegraną. Hiob zdaje się tu nawiązywać do słów Bildada (8,4b), który sugerował mu, że taką przegraną była śmierć jego dzieci.

9,5-13. Całą tę strofę można podzielić na trzy części zapowiedziane w wersecie poprzednim: potężne dzieła Boga (9,5-7), akty Jego mądrości (9,8-10), wreszcie zwycięstwo Boga nad nieprzyjaciółmi (9,11-13). Gdy Bóg się objawia, cała ziemia drży pogrążona w mroku (9,5-7). Bóg okazuje swe cudowne dzieła, sprawując władzę pod baldachimem niebios, które są Jego namiotem (9,8-10). Człowiek, choć nie może Go widzieć, jest w pełni świadom Jego boskiej mocy, której poddają się wszyscy wrogowie. W tę scenierię kosmiczną włącza się Hiob (9,11), wyrażając swój ból z powodu niemożności kontaktu z przechodzącym Bogiem. Ta ostatnia wstawka redakcyjna jest zapowiedzią reakcji Hioba na objawienie Pana w końcowej części księgi. Pierwszy imiesłów (9,5) tłumacz LXX skojarzył z przymiotnikiem „stary: On jest starszy od gór”. Osmowa intensywna tego czasownika znaczy jednak „prze-

⁸ Sam jeden rozwiesza niebiosą,
i kroczy po falach morskich.

⁹ On stworzył Niedźwiedzicę, Oriona,
Plejady i Komnaty Południa.

9,8 Hi 26,7; Ps 104,2; Iz 40,22; Jr 10,12; 51,15; Za 12,1

9,9 Rdz 1,16; Hi 37,9; 38,31-32; Am 5,8

nosić (się)” w kontekście wędrówek patriarchów. Metaforycznie wyraża on ideę przesuwania gór, których wiek i stabilność są przysłowiowe. Bóg „wywraca je w swoim gniewie”, powodując trzęsienia ziemi czy erupcje wulkanów. Za tą drugą interpretacją przemawiają paralelne opisy reakcji natury na przyjęcie Boga. Fraza „nie wiedzą” jest niejasna, gdyż nie wiadomo dokładnie, kto jest jej podmiotem. Najprościej jest przyjąć, że same góry są nieświadome tego, iż to Bóg nimi wstrząsa. Dzieło zniszczenia dokonuje się tak nagle i nieoczekiwanie, że jest zaskoczeniem dla samej przyrody. Podczas trzęsienia ziemi nie tylko przemieszczają się odwieczne góry, ale cała ziemia doznaje „drżenia” (9,6). Wyraża to myśl o kosmicznych konwulsjach towarzyszących teofanii. Tym samym rdzeniem słownym wyraził wcześniej Hiob swoje cierpienia (3,17.26). Autor nawiązuje teraz do starożytniej kosmografii, której elementy często spotykamy w poezji biblijnej. Ziemia jest tu przedstawiona jako potężny dom zbudowany na filarach. Moc Bożego gniewu sprawia, że fundamenty ziemi gwałtownie się „chwieją”, uprawiając jej mieszkańców w przerażenie. Zawarty tutaj opis wyraźnie przypomina trzęsienie ziemi, które w Biblii towarzyszy zwykle objawieniu się Boga. Hymn Hioba sławi więc Boga w Jego destrukcyjnym działaniu naruszającym ład kosmiczny. Podczas tych kosmicznych wstrząsów całą ziemię ogarniają ciemności (9,7). Bóg rozkazuje „słońcu”, by nie wschodziło. Rozkaz ten oznacza, podobnie jak zapieczętowanie gwiazd, władzę Boga nad światłem. Trudno określić, czy chodzi tu o zjawiska atmosferyczne czy raczej astronomiczne, a nawet nadprzyrodzone. Bóg może z jakiegoś powodu sprawić, że słońce nie pojawi się za dnia ani gwiazdy w nocy. Pierwsza część hymnu Hioba przedstawia odwrócenie aktu stwórczego i powrót do stanu chaosu. Następnie Hiob rozważa ogromną siłę Boga objawioną przez stworzenie świata (9,8). Bóg stworzył niebo, rozciągając firmament nad obłokami jak ogromny namiot. Metafora ta oznacza, że Stwórca przygotował sobie mieszkanie, by w nim objawić chwałę swej teofanii. Przejawem Jego królewskiej władzy jest gest „deptania po falach morza”. W Biblii „morze” (*Jam*) symbolizuje moce chaosu (por. 3,8;

¹⁰ On stworzył rzeczy wielkie i niezgłębione,
cuda nieprzeliczone.

¹¹ Jeśli przechodzi obok, ja Go nie widzę,
gdy mnie mija, ja Go nie dostrzegam.

¹² Jeśli porwie, kto Mu odbierze,
kto Go zapyta: „Co czynisz?”.

9,10 Hi 5,9

9,11 Hi 23,8-9; 23,9; 35,14

9,12 Hi 10,7; 11,10; 23,13; Iz 45,9; Jr 18,6; Rz 9,20

7,12). Depczą po ich grzbietach, Bóg objawia swą władzę nad odwiecznym wrogiem. Zgodnie z przesłaniem kosmogonicznego mitu Bóg ukazany tu został jako wojownik, który ujarzmił Morze, czyniąc ziemię bezpiecznym mieszkaniem ludzi. Jego działanie prowadzi nie tylko do zachwiania ładu kosmicznego (9,5-7), ale również do utrzymania dzieła stwórczego w równowadze (9,8-10). Szczególnym dziełem „Stwórcy” są konstelacje ciał niebieskich umieszczone na właściwych im orbitach (9,9). Błyszczące gwiazdy, poruszając się po niebie, zawsze budziły podziw i fascynację. W Mezopotamii wierzono, że są to bogowie i boginie, którym przysługuje miejsce w panteonie. Dla Izraela jednak konstelacje niebios były tylko stworzeniami jedyne Boga. Tutaj wymienia się trzy lub cztery gwiazdozbiory, zależnie od podziału zdania. Odpowiednikiem hymnu Hioba jest podobny fragment mowy Boga (38,31-32). Bóg pod swym niebiańskim namiotem dokonuje wielkich „dzieł” i niezliczonych „cudów” (9,10). „Cudami” nazywa Biblia wszystko, co przekracza możliwości ludzkiego pojmowania. Są to zarówno zbawcze dzieła historii świętej, jak i „cuda” przyrody, tajemnicze i zdumiewające dla człowieka, który nie potrafi ich ogarnąć zmysłami. Świadczą one, że Bóg jest nadal obecny w dziele stworzenia, które objawia Jego mądrość. Zakończenie hymnu niemal dosłownie pokrywa się z początkiem hymnu Elifaza (5,9), który słał Boga za utrzymanie moralnego ładu w świecie. Można widzieć w tych słowach ironię, a nawet sarkazm Hioba, który opiewa niszczącą go potęgę Boga. Raczej jednak są one wyrazem przerażenia i poczucia bezsilności człowieka w obliczu Bożej mądrości i mocy. Myśli Hioba krążą wokół wszechmocy Boga, która może dokonywać tak wielkiego spustoszenia w naturze. W każdym razie Hiob jest w pełni świadom wielkości Przeciwnika. Człowiek poddany próbie przerywa teraz (9,11) opis zjawisk towarzyszących teofanii, by skupić się na własnej postawie względem „przechodzącego” Boga. Obydwa czasowniki użyte na

¹³ Bóg gniewu nie powstrzymuje,
korzą się przed Nim pomocnicy Rahaba.

¹⁴ Jakże ja mógłbym Mu odpowiedzieć?
Jakich słów dobrać przeciw Niemu?

9,13 Hi 26,12; Ps 87,4; 89,10; Iz 30,7; 51,9

9,14 Hi 9,3.32; 15,16

określenie czynności Boga („przechodzi” i „mija”) są typowe dla opisów teofanii. Pierwszy z nich ilustrował objawienie się Pana Mojżeszowi (Wj 33,18-23; 34,6) i Eliaszowi (1Krl 19,11-13), drugiego użył Elifaz, mówiąc o swym nocnym spotkaniu z Bożym duchem (Hi 4,15). Z kolei obydwa czasowniki opisujące reakcję Hioba podczas teofanii zostały tu użyte z zaprzeczeniem: „nie widzę, nie dostrzegam” Go. Pomimo gwałtownej reakcji całej przyrody Bóg pozostaje niewidzialny dla człowieka. Hiob zdaje sobie sprawę, że nie ma możliwości bezpośredniego spotkania z Bogiem. Człowiek nie może Go zobaczyć wzrokiem ani też doświadczyć wewnętrznym zmysłem. W konsekwencji nie ma też możliwości prowadzić z Nim sporu sądowego. Ta sama partykuła wprowadzająca „jeśli” łączy oba wersety (9,11n) nie tylko formalnie. Jeśli Bóg porывa coś jak złodziej, to nikt nie potrafi Go powstrzymać. Nikt nie może Mu przeszkodzić, kiedy atakuje człowieka. Początek hymnu (9,5-6) podobnie przedstawił ludzką bezsilność wobec niszczącej mocy Boga. W sytuacji Hioba może to oznaczać odebranie mu wszystkiego, co posiadał, łącznie ze zdrowiem i dobrą reputacją. Drugi stych podkreśla niemożność postawienia Bogu zarzutu przed sądem. Żadna z Jego ofiar nie może Go zapytać „Co czynisz?”. Pytanie to w ST stanowi czasem formułę oskarżenia (Iz 45,9). Nikt nie jest w stanie wysunąć skutecznego zarzutu przeciwko Bogu, pociągając Go do odpowiedzialności. Stych 9,12b wyraża tu ogólną prawdę, która znajduje zastosowanie w konkretnym przypadku Hioba (9,3.11). Skoro Bóg jest tak potężny, to nikt nie zdoła powstrzymać Jego gniewu (9,13). On sam zresztą nie zamierza go cofnąć i doprowadza niszczące działanie do końca. Potęgę swego gniewu objawił On niegdyś względem Rahaba. Ten potwór morski, będący uosobieniem sił chaosu, został ujarzmiony na początku czasów, razem ze swymi pomocnikami. Biblia sprowadza tych pomocników do roli potężnych zwierząt żyjących w głębinach morza. W ST symbolizują one siły przeciwne Bogu, które musiały ugiąć się przed Jego potęgą. Przykład zaczerpnięty z mitologii ilustruje prawdę, że Bóg nie unicestwia swego stworzenia, ale potrafi buntowników ujarzmić do czasu ostatecznej konfrontacji. Hiob zdaje

¹⁵ Choćbym miał słuszność, nie odpowiem, mogę tylko błagać o łaskę swojego Przeciwnika.

¹⁶ Gdybym Go pozwał, by mi dał odpowiedź, nie miałbym pewności, że głos mój usłyszał.

9,15 Hi 8,5; 9,20-21; 10,15

się w tych słowach wyrażać przekonanie, że Bóg traktuje go jak osobistego wroga (7,12) i wylewa na niego swój gniew. Idea nieubłaganego gniewu Bożego przypomina orędzie proroków. Stary Testament ukazuje jednak również miłosierdzie Boże, które odwraca Jego zagniewanie. Człowiek błaga Boga o zmiłowanie, również Hiob ma nadzieję na uśmierzenie Jego gniewu, choćby to miało nastąpić po śmierci (14,13; 19,25). Argumentacja Hioba przybiera znów formę dysputy sądowej (9,14-24). Początkowo Hiob był oskarżycielem, a Bóg – oskarżonym. Teraz Hiob jest sam na rozprawie, musi odpowiadać na pytania, prosić o łaskę i dowodzić swej niewinności (9,14-16). Przysłowie (9,19) znówu przeciwstawia moc i sprawiedliwość, ukazując ścisłe relacje między nimi. Hiob dowodzi, że Bóg używa mocy, by obalić sprawiedliwość. Podkreśla swą niewinność (9,15a.20a), a na określenie siebie używa technicznego terminu „doskonałość” (9,20b.21a). Bóg wydaje się lekceważyć sprawiedliwość, bo „niszczy prawego z występny”. Cóż człowiek może poradzić wobec tak tyrańskiego Boga? Ucieczka jest niemożliwa, pomoc nie wchodzi w rachubę. Nie ma do kogo się zwrócić, nawet niewinność została wypaczona. Jest tylko jedno wyjaśnienie: Bóg porzucił rządy nad światem. Pozwolił siłom zniszczenia, aby zachwiały równowagę w kosmosie i wydał świat na pastwę bezbożnych. Hiob jest przekonany, że tak właśnie się stało. W prologu czytelnik został o tym poinformowany: Bóg oddał kontrolę nad majątkością Hioba i pozwolił ją zniszczyć. Hiob jednak błędnie wnioskuje stąd, że Bóg uczynił to w gniewie i niesprawiedliwości. Zakładając nierówność stron sporu, Hiob rozważa teraz (9,14n) możliwość odpowiedzi Bogu w ogniu krzyżowych pytań. Na początku swej mowy Hiob stwierdził, że walka z Bogiem na słowa jest z góry przegrana. Teraz to wrażenie jeszcze się pogłębia pod wpływem medytacji o Jego potęgze. W ewentualnym procesie sądowym człowiek nie byłby w stanie dobrać odpowiednich słów. Gdyby nawet człowiek miał przekonanie o własnej słuszności, nie potrafi obronić swej sprawy przed Bogiem. Takie stwierdzenie Hioba wydaje się dziwne, skoro w dalszym ciągu mowy zmierza on mimo wszystko do konfrontacji sądowej (9,33; por. 13,3). Należałoby więc jego deklarację rozważać w kontekście sporu z przyjaciółmi. Twier-

¹⁷ On może zniszczyć mnie burzą
i zadać mi wiele ran bez powodu.

¹⁸ Nie da mi nawet odetchnąć,
lecz syci mnie wielką goryczą.

9,17 Hi 2,3; 16,12.14; 30,22; 34,6

9,18 Hi 7,19; 10,20; 13,26; 27,2

dzą oni, iż nieszczęścia Hioba są wyrazem sprawiedliwego gniewu Bożego (8,3-4.13) i „dowodami” sądowymi na jego niekorzyść. Bóg, działając w swym gniewie (9,12a.13), dostarcza w ten sposób nowych dowodów przeciw cierpiącemu. Żadne więc słowa usprawiedliwienia nie mogą być przekonywające. Obecnie jednak Hiob nie prowadzi sporu z przyjaciółmi, lecz rozważa możliwość obrony przed Bogiem. Nie są to czyste przypuszczenia. Znalazł się on w sytuacji pozornie bez wyjścia, gdyż jest przekonany o własnej prawości, ale nie może jej udowodnić przed Bogiem. Następny wers (9,15) ukazuje jednak możliwość wyjścia z impasu. Czasownik w osnowie prostej oznacza „okazać łaskę” komuś stojącemu niżej w strukturze społecznej Izraela. Użyta tutaj osnowa sprawcza pojawia się niemal wyłącznie w kontekście religijnym: „błagać o łaskę” Boga. Adresatem błagań Hioba ma być jego przeciwnik w sporze. Ponieważ tym przeciwnikiem jest dla Hioba sam Bóg, będący zarazem sędzią, obie funkcje prawne są skupione w jednych rękach. W tych okolicznościach jedynym, co może uczynić Hiob, jest błaganie Boga jako swego przeciwnika o okazanie mu łaski. Jest to dla niego sytuacja rozpaczliwa i upokarzająca. Wcześniej Bildad (8,5) zalecał mu, aby z błaganem zwrócił się do Boga. Jednak dla przekonanego o własnej prawości takie błaganie wydaje się nie do przyjęcia. Hiob rozważa więc inną możliwość wyjścia z impasu (9,16-18): wezwałby Boga na rozprawę, domagając się wyjaśnień. Oba czasowniki mają tu z pewnością wydźwięk prawny. Nie wyklucza to kontekstu modlitewnego: Hiob zakłada pozytywną reakcję Boga na jego wołanie. Mimo to nie może z tego czerpać żadnej ufności, jak to wyjaśni w dalszych wersach. Od dokładnego zrozumienia wiersza 9,16 zależy jego tłumaczenie. Jedni tłumaczą pierwszy stych jako pytanie: „Gdybym Go wezwał, to czy odpowiedziałby mi? Nie mogę uwierzyć, że wysłuchałby mego głosu”. Inni widzą powód nieufności Hioba w tym, że Bóg miałby zlekceważyć jego wezwanie. Wobec niemożności postawienia Bogu zarzutu (9,12) wezwanie Boga przed sąd jest w oczach Hioba absurdem. Nie może on uwierzyć w możliwość wysłuchania, gdyż Bóg „niszczy go burzą”. Pojawia się tu termin zapowiadający końcową teofanię

¹⁹ Można użyć siły, lecz On potężniejszy;
można się sądzić, lecz kto Go napomni?

²⁰ Chociaż mam rację, potępią mnie Jego usta.

Choć jestem niewinny, On nazwie mnie przewrotnym.

9,19 Hi 9,4; Jr 49,19; 50,44

9,20 Hi 9,15.29; 15,6

„w burzy” (38,1; 40,6). Stary Testament mówi o burzy jako elemencie sądu Bożego. Tu jednak działanie Boga przedstawiono w niezwyklej sposób. Czasownik „niszczyć” oznacza zarówno „miażdżyć”, jak i „czyhać”. Właśnie na tej dwuznaczności buduje się zapowiedź walki między potomstwem węża a potomstwem niewiasty w Rdz 3,15. Tutaj można dostrzec echo walki kosmogonicznej zapowiadanej już wyżej (9,5-10.13). Bóg nie szczędzi Hiobowi ran. Są one zwykle środkiem wychowawczym, tu jednak stanowią karę zadaną przez Boga. Zawiedziony Hiob oskarża więc Boga o okrucieństwo i ranienie go „bez powodu”. Autor zręcznie wprowadza tu kluczowy dla scen prologu termin (1,9). O ile szatan od początku kwestionuje motywy jego „sprawiedliwości”, o tyle teraz cierpienie prowadzi Hioba do zwątpienia w Bożą sprawiedliwość. Przecież sam Bóg stwierdził, że Hiob doznaje nieszczęść bezpodstawnie (2,3), w wyniku próby, jakiej został poddany. Obydwa użyte tu obrazy kojarzą się z dwoma katastrofami z prologu: burza zabiła dzieci Hioba (1,19), a on sam doświadcza na sobie Bożych ciosów (2,7). Powodują one, że Hiob nie może nawet złapać oddechu, Bóg nie daje mu chwili wytchnienia od zadawanych razów. „Odetchnąć” oznacza tu dosł. „odnowić ducha”, który jest ciągle przygniatały nowymi atakami Boga. Przypomina to opis nieszczęść z prologu (1,13-19) spadających lawinowo na Hioba. Nie ma on możliwości wytchnienia, „bo” Bóg wciąż syci go „goryczą”, czy raczej trucizną (por. 6,4; 20,14). Wracając do myśli zawartych we wstępie mowy (9,2-4) i w hymnie (9,13), Hiob wyraża ponownie swą gorycz z powodu niemożności konfrontacji z Bogiem (9,19-21). Zestawia własną sprawiedliwość z potęgą Boga, powtarzając te same słowa co we wstępie do hymnu (9,4a). Bóg przewyższa swą mocą wszystkich ludzi, podobnie jest w sferze sprawiedliwości sądowej. Chodzi więc o wyrok sądowy rozstrzygający o czyjejs winie bądź niewinności. W wersji TM Hiob wyraża przekonanie o własnej niewinności: Bóg wprawdzie jest niezrównanie silniejszy, ale w sądzie racja byłaby po jego stronie. Przy tej interpretacji pojęcia „siły” i „sprawiedliwości” są sobie przeciwstawione. Potęgą i sprawiedliwość należą wyłącznie do Boga (9,2), a próba pozwania Boga

²¹ Jestem niewinny? Sam już nie wiem.

Obrzydło mi życie!

²² Wszystko jedno, więc oświadczam:

On niszczy tak niewinnego, jak i grzesznika!

²³ Gdy bicz zabija prostaczków,

On wyśmiewa błaganie niewinnych.

9,21 Hi 1,1; 7,16; 10,1; 12,4; 13,18

9,22 Hi 10,7-8; Koh 9,2-3; Ez 21,3

9,23 Hi 24,12; Iz 10,26

przed sąd musiałyby się skończyć tragicznie dla Hioba (9,4). Skarży się więc on dalej (9,20) na niemożność uniewinnienia w sądzie. Jest on przekonany o własnej sprawiedliwości, ponieważ wie, że jest „niewinny”. Mimo to obawia się, że na sądzie Bóg znalazłby w nim winę. Jest niejako poddany przemocy (9,19a) nieszczęść, które wbrew wewnętrznej logice świadczą przeciwko niemu. Swoje „życie” uważa on za mało ważne – jest coraz bardziej zdesperowany. Nie widzi już szans na konfrontację sądową z Bogiem, aby uzyskać wyrok uniewinnienia. Wszystko, łącznie z życiem, jest gotów położyć na szali (por. 13,14), aby tylko dowieść własnej niewinności. Czytelnik może wnioskować z tych słów, że spór będzie się toczył nadal i z ust Hioba padnie niejedno gorzkie słowo. Zanim Hiob stwierdzi „nieludzkość” postępowania Boga, odrzuca wpieryw radykalnie dogmat odpłaty: „On niszczy tak niewinnego, jak i grzesznika” (9,22). Bóg jest zatem niszczycielem ładu moralnego w stworzonym przez siebie świecie. Użyty tu imiesłów przypomina stylistycznie wcześniejszy hymn (9,5-10). Tam ironicznie słał Hiob niszczycielską moc Boga w przyrodzie, tu sugeruje Jego rezygnację z zasady retribucji. Oznacza to, że plagi zsyłane na świat godzą we wszystkich, bez względu na ich kwalifikacje moralne. Takie postępowanie Boga zaprzecza wprost tezie głoszonej przez Bildada (8,20-22). Nie ma mowy o żadnym porządku moralnym świata, o który Bóg byłby zatroskany. Hiob nie widzi więc związku między etycznym postępowaniem człowieka a jego losem. Uważa, że jego przyjaciele nie wyciągnęły ostatecznych wniosków z głoszonej przez nich tezy o doczesnej odpłacie. Jego zdaniem Bogu jest zupełnie obojętne, jak postępują ludzie – chce On tylko karać człowieka za najmniejsze przewinienie (7,17-21; por. 10,6). Co więcej, Bóg szydzi nawet z rozpaczy niewinnych, uderzając śmiertelnie biczem swej kary. „Niewinny” to ktoś uniewinniony w sądzie (Wj 21,28) lub uwolniony od skutków prawnych swego czynu bądź zobowiązania (Lb 5,31; 32,22).

²⁴ Gdy kraj dostaje się w ręce przewrotnych,
On twarze jego sędziów zakrywa.

Bo jeśli nie On, to kto?

²⁵ Moje dni biegną szybciej niż biegacz,
znikają, szczęścia nie widząc.

²⁶ Mkną jak łodzie trzciniowe,
jak sęp spadający na żer.

9,24 Hi 10,3; 12,6.17; 16,11; 24,25

9,25 2Krn 30,6; Jr 51,31; Hi 7,6-7

9,26 Hi 39,29; Iz 18,2; Ha 1,8

Szydzenie z niewinnego jest oznaką wrogości. Jest to odpowiedź na słowa Elifaza (5,21), który zapewniał Hioba, że Bóg osłoni niewinnego przed „biczem języka”. „Bicz” Boży nie służy wychowaniu jak w tradycyjnej pedagogii Izraela, lecz ślepej zemście niosącej gwałtowną śmierć wszystkim bez wyjątku. Jest to ciężki zarzut sprzeczny z całą tradycją biblijną i być może dlatego podmiot nie został podany wprost. Tutaj oczywiście Hiob postrzega siebie samego jako niewinnego, z którego Bóg szydzi, zsyłając na niego tyle nieszczęść. W tym postępowaniu Boga znajduje on argument przeciw twierdzeniu Elifaza (4,7: „czy zginął ktoś prawy?”). W swej irytacji Hiob posuwa się do oskarżenia Boga o stronniczość, gdyż ziemia została wydana w ręce grzesznika uciskającego innych. Zamiast przywrócić sprawiedliwość, Bóg „zakrywa twarze sędziów”, którzy należą do klasy dygnitarzy podobnie jak „radcy kraju” (3,14). Hiob idzie jeszcze dalej w swej zuchwałości: „Jeśli nie On – to kto?”. Tym retorycznym pytaniem sugeruje, że tak właśnie mają się sprawy: Bóg nie czyni różnicy między złym a dobrym, niszcząc przez to ład moralny w świecie. Świat zamienia się w chaos, w którym władzę pełnią niegodziwcy. Udręka Hioba prowadzi go do podwójnego oskarżenia: z jednej strony obrońców dogmatu retribucji (którzy stoją po stronie bogatych), a z drugiej – Boga, który także wydaje się wspierać bogatych, gdyż tradycyjna zasada głosi szczęście sprawiedliwych i cierpienie grzesznych. Centralna perykopa (9,25–10,1) zawiera poemat istotny dla mowy Hioba. 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 nie uniewinni Hioba, choć uważa się on za niewinnego. Hiob stawia sobie jednak pytanie, czy faktycznie jest całkiem niewinny, skoro uznał, iż jego pragnienie wysłuchania może okazać

²⁷ Gdy mówię: „Zapomnę o mojej skardze,
odmienię swoją 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.

³⁰ Nawet gdybym się umył mydłem
i sodą oczyścił swe dłonie,

9,27 Hi 7,11,13; Ps 39,13

9,28 Hi 3,25; 7,21; 10,14; Ps 119,120

9,29 Hi 10,2; Ps 37,33

9,30 Hi 22,30; 31,7; Ps 51,9; Iz 1,25; Jr 2,22; Mk 9,3

się złudne z racji osamotnienia (9,29-35). Zmęczony oskarżeniami względem Boga Hiob rozpoczyna lamentację nad własnym losem (9,25n). Ma ona formę monologu, w którym Hiob rozważa w duchu kolejno trzy możliwości wyjścia z impasu. Najpierw jednak w trzech szkicach kreśli obraz przemijalności życia. Uciekające dni są podobne do szybkiego biegacza, do łodzi na rzece bądź też do drapieżnego ptaka w powietrzu. Życie Hioba biegnie równie szybko, ale zarazem bez doświadczenia dobra. W poprzedniej mowie (7,6-7) był on przekonany, że nie ma dla niego żadnej nadziei, bo śmierć wszystko zabierze. Tutaj również doczesne życie przedstawione zostało jako pozbawione sensu. Wprawdzie z prologu wynika, że Hiob doświadczył wiele dobra w życiu (2,10), jednak obecne nieszczęścia wszystko to przekreśliły. Przemijające życie podobne jest też do szybkich łodzi z papirusu, a także do orła bądź sępa. Te dwa gatunki nieczystych ptaków nie były dokładnie rozróżniane. Tu raczej chodzi o sępa, który unosi się w powietrzu nad padliną, by nagle runąć na upatrzony łup (por. 39,30). Te trzy obrazy łączą się kolejno z ziemią, wodą i powietrzem bądź też stopniują szybkość działania. Dni Hioba biegną równie szybko, jednak bez nadziei na sukces. Aby przezwyciężyć rozgoryczenie, Hiob rozważa teraz (9,27-29) możliwość zdyscyplinowania swych myśli: „zapomnę o skardze”. Przyjaciele radzili mu, aby zaprzestał oskarżania Boga. Termin „skarga” może oznaczać zarówno głośne jęki i ciche wzdychania, jak też wypowiedane w słowach troski, narzekania oraz kryjące się w nich cierpienia. W przypadku Hioba chodzi wyraźnie o głośną skargę wypowiedaną w kontekście sporu z Bogiem. Oderwanie się od oskarżania Boga mogłoby go rozchmurzyć, uczynić pogodnym i odmienić wygląd jego twarzy. Wielka determinacja Hioba

³¹ i tak zepchnąłbyś mnie do kloaki,
a moje 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 bicz, aby
mnie nie napełniał przerażeniem.

³⁵ Wtedy bym przemówił bez lęku,
choć nie jestem prawy wobec Niego!

9,31	Hi 19,19; 30,10
9,32	Hi 9,3; Koh 6,10; Rz 9,20
9,33	Hi 9,19; 16,21; 1Sm 2,25; Iz 1,18
9,34	Hi 13,21; 21,9; 33,7; Ps 39,10; 89,32; Iz 10,24
9,35	Hi 13,22

wyraża się użyciem form zachęcających: „zapomnę, zostawię, rozchmurzę”. Chciałby się on uwolnić choć na chwilę od swej sytuacji, zapomnieć o cierpieniu. Natychmiast jednak ogarnia go przerażenie (por. 3,35), obawa przed nadchodzącym bólem i męką gorszą od śmierci (por. 7,15). Hiob jest przekonany, że Bóg nie uzna jego niewinności i nie odstąpi od karania. Woła więc z naciskiem, że musi być uznany za winnego. Ten krótki stych (9,29a) zaczyna się zaimkiem pierwszej osoby: Hiob czuje się już skazany przez Boga i nie potrafi Mu dowieść swej niewinności (por. 9,15). Rozpaczliwe „dlaczego” w centrum perykopy podkreśla bezużyteczność dalszych wysiłków. Pytanie o sens dalszego wysiłku prowadzi do kolejnej próby wybrnięcia z sytuacji: jeśli nie ma szansy na wytchnienie, to trzeba szukać oczyszczenia na własną rękę. Hiob rozważa możliwość dokonania rytuału oczyszczającego dla wykazania swej niewinności (9,30-32). W takim obrzędzie należało użyć najsilniejszych detergentów. Teoretycznie Hiob mógłby dokonać takiego rytuału nawet wielokrotnie. Bildad wzywał go (8,5-6), by zwrócił się do Boga, a stanie się czysty. Jednak w przekonaniu Hioba takie symboliczne obmycie nie może być skuteczne, gdyż Bóg zaraz je przekreśli, zanurzając go w nieczystościach. Ten realistyczny obraz wyraża stan ducha Hioba, który musi odrzucić i tę drugą możliwość usprawiedliwienia. Bóg zamyka przed nim wszystkie drogi, na których chciałby on dochodzić swej racji. Przeciwnieństwo między Bogiem a człowiekiem to ulubiony temat mędrców. Hiob nie może zatem udzielić

10¹ Obrzydło mi własne życie,
złożę więc moją skargę przed Nim
i będę mówił w goryczy duszy.

10,1 Hi 7,11

przed sądem właściwej odpowiedzi, aby uzyskać uniewinnienie w procesie. Niegdyś psalmista prosił, by nie był pozwany przez Boga, bo nikt przed Nim nie okaże się sprawiedliwy (Ps 143,2). Hiob zdaje sobie sprawę, że nie może się sądzić z Bogiem jak równy z równym. Mimo dystansu, jaki go dzieli od świętego Boga, potrafi jednak wyrazić pragnienie, aby Bóg stał się dla niego rozjemcą (9,33-35). Właśnie w tej chwili, gdy uznaje, że Bóg nie jest człowiekiem i nie można Go wzywać na sąd, Hiob kładzie wszystko na jedną szalę: „Oby się znalazł między nami rozjemca, który by rękę położył na nas obu!”. W religiach Bliskiego Wschodu każdy wierny miał osobistego obrońcę, który wstawał się za nim na radzie bogów. Taki arbiter „kładzie rękę” na obu przeciwników, aby przejąć kontrolę nad nimi (por. Ps 139,5). Z kontekstu wynika, że ma on zapewnić bezstronne rozpatrzenie sprawy. Rola powierzona temu rozjemcy pokazuje, w jakiej sytuacji znalazł się Hiob: „On uwolniłby mnie od bicia, aby mnie strachem nie napełniał”. Hiob życzy sobie, by Boża różga dzięki interwencji rozjemcy została od niego oddalona. Wtedy dopiero mógłby wyzbyć się paraliżującego strachu przed Nim i przemówić bez lęku.

10 Po wybuchu nadziei następuje nowa skarga. Ponieważ zawiodły wszystkie sposoby dochodzenia swej racji, Hiob wyraża ponownie obrzydzenie własnym życiem. Użyty tu czasownik jest mniej negatywny od wcześniejszych (7,16; 9,21). Ma to wskazywać na przemianę postawy Hioba względem własnego cierpienia. Mimo to postanawia on dać upust swej „skar-dze”, kierując ją odtąd bezpośrednio przeciwko Bogu. Wcześniejsza skarga Hioba (7,13; 9,27) dotyczyła doświadczanych przez niego cierpień, zarówno fizycznych, jak i duchowych. Prowadzą go one do tego, że nie zamierza już dłużej powstrzymywać swych słów, lecz chce je wyrzucić z siebie. Pośród swej udręki Hiob będzie zaprzeczał dobroci, mądrości i świętości Boga Stwórcy, gdyż wydają mu się one sprzeczne z własną sprawiedliwością. Paradoksalnie Hiob dąży tą drogą ku nadziei, chociaż powinien bronić swej niewinności.

Hiob wygłasza teraz (10,2-7) prawdziwą mowę obronną skierowaną przeciwko swemu Stwórcy. Zarzuca Mu niesprawiedliwe postępowanie ze stworzeniem. Skoro uczynił ludzi tak słabymi i nadal sprawuje nad nimi kontrolę, to dlaczego z upodobaniem ich dręczy? Łatwo można dostrzec trzy etapy tej

² Powiem Bogu: Nie skazuj mnie,
wyjaw mi, o co mnie oskarżasz!
³ Czy dobrze Ci z tym, że mnie dręczysz,
że odrzucasz dzieło Twoich dłoni,
a sprzyjasz planom przewrotnych?

10,2 Hi 6,24; 13,23

10,3 Hi 39,16

mowy (10,2-7.8-17.18-22), którą przygotowuje wiersz 10,1. Dłuższa forma imienia Bożego wyraża bardziej osobistą relację religijną. W dialogach Hioba z przyjaciółmi, którzy nie znają Boga Izraela, najczęściej pojawia się ogólne określenie bóstwa: El (55 razy) i Eloah (41 razy). Właściwa kontrowersja zaczyna się od szeregu pytań, jakimi Hiob zasypuje Boga. W poprzednim rozdziale wyrażał on pragnienie takiej słownej walki, ale nie widział możliwości jej rozpoczęcia. Teraz, w nadziei na wysłuchanie przez oczekiwanego arbitra, zwraca się wprost do Boga ze swymi zarzutami. Wołanie „Nie skazuj mnie!” jest zapowiedzią odważnej mowy oskarżycielskiej, jaką przygotował pod adresem Boga. Hiob domaga się cofnięcia wyroku potępienia, jaki rzekomo Bóg na niego wydał (9,28-29). Żąda wglądu w akta i uzasadnienia powodu oskarżenia. Pytając o powody Bożej wrogości, Hiob faktycznie wszczyną proces odwoławczy. Jeśli Bóg poddaje się wymogom proceduralnym, to powinien sformułować zarzuty, by oskarżony mógł się do nich odnieść. Hiob jednak nawet nie wie, o co jest oskarżany. Wprawdzie nieszczęścia świadczą przeciwko niemu, ale on nie dostrzega w sobie winy (7,20-21). Dlatego zarzuca Bogu niesprawiedliwość i okrucieństwo. Gdyby znał wydarzenia opowiedziane w prologu, byłoby mu łatwiej akceptować cierpienie. Jednak milczenie Boga sprawia, że próba wiary staje się nie do wytrzymania. Hiob próbuje więc sam szukać motywów, jakie skłoniły Boga do tak bolesnej próby. W tym celu stawia Mu trzy gorzkie pytania (10,3-5). Pyta najpierw o korzyść (dosł. „dobro”), jaką miałoby sprawić Bogu zadawanie mu udręku. Ponieważ Bóg zawsze działa celowo, Hiob chciałby wiedzieć, jaki cel ma dręczenie niewinnego. Czasownik „dręczyć” oznacza zwykle społeczną niesprawiedliwość, która prowadzi do przemocy. Tutaj sam Bóg staje się podmiotem takiego działania. W ocenie Hioba Bóg uciska własne stworzenie, które wyszło spod Jego dłoni. Użyte tu sformułowanie zakłada obraz rzemieślnika trudzącego się nad swym dziełem (por. 3,17; 9,29). Istnieje ścisła więź między twórcą a wytworem jego pracy. Hiob odwraca tę metaforę i oskarża Boga

- ⁴ Czy masz oczy cielesne,
 żebyś patrzył, jak patrzy śmiertelnik?
⁵ Czy twoje dni są jak dni śmiertelnika,
 a Twoje lata jak dni człowieka?
⁶ Bo szukasz we mnie winy
 i chcesz dowieść mi grzechu.

10,4 Hi 21,4; 1Sm 16,7; Oz 11,9

10,6 Hi 14,16

o „odrzućcie” (por. 9,21; 42,6) własnego dzieła. Co więcej, Bóg nie tylko odrzucił wiernego sługę, ale „sprzyja planom przewrotnych”. Bóg próbuje społeczność ludzi „niegodziwych” i ułatwia realizację ich zamysłów. Hiob zawarł w tym oskarżeniu ostrą krytykę Bożego postępowania w świecie. Przypomina ona paralelną sekcję mowy (9,22-24; por. 21,16). Dwa dalsze pytania (10,4n) utrzymane są w stylu dysputy. Hiob chciałby wiedzieć, czy Bóg posługuje się ludzkim, ograniczonym widzeniem. Pyta, czy Bóg kieruje się w swej ocenie ludzi „wzrokiem cielesnym”. Jeśli tak, to jest to spojrzenie ograniczone do spraw zewnętrznych, bez uwzględnienia motywacji duchowej. Biblia przeciwstawia nieraz ciało duchowi. Bóg widzi nawet serce ludzkie, pozory nie mogą Go zmylić. Hiob jest więc przekonany, że Bóg doskonale wie o jego niewinności (10,2). Wie też o planach niegodziwców (10,3), a jednak w niezrozumiały sposób niszczy sprawiedliwego, sprzyjając bezbożnym. Z prologu zresztą czytelnik wie, iż Bóg nie ma wątpliwości co do postawy Hioba. Następne retoryczne pytanie porównuje wiek życia człowieka i Boga. Życie Boga nie jest przecież ograniczone jak życie ludzkie. Ponieważ życie Boga nie jest ograniczone czasem, nie musi się On spieszyć z osądzaniem winnych. Oba pytania tu postawione akcentują różnicę między przemijalnością człowieka i jego ograniczonym poznaniem a Bożą doskonałością. Bóg nie musi szukać grzechu u Hioba, bo z góry wie o jego prawości (10,6n). Bóg ma taką przewagę nad człowiekiem (10,5), iż nie musi się obawiać, że grzesznik mu umknie. Mimo to szuka uparcie jego winy. Refleksję nad postępowaniem Boga wiąże Hiob z własnym losem. Bóg koncentruje się na grzechach Hioba: ta sama para pojęć pojawiła się już w 7,20-21. Tam Hiob skarżył się na surową karę względem drobnych przewinień, które Bóg stara się u niego wysledzić. Taką samą aktywność Boga wyrażają tutaj dwa bliskoznaczne czasowniki. Bóg bada i sprawdza dokładnie Hioba, szukając jego przewinień. Hiob oczywiście liczy się z możliwością takich win (7,20-21), ale w jego oce-

⁷ Choć wiesz, że nie jestem winny,
nikt z Twej ręki nie zdoła mnie ocalić.

⁸ Ukształtowały mnie Twoje ręce i uczyniły,
a teraz odwracasz się ode mnie i niszczysz!

10,7 Pwt 32,39; Mdr 16,15

10,8 Rdz 2,7; Ps 119,73; Iz 64,7

nie Bóg doskonale wie, że nie znajdzie w nim nic takiego, co by go stawiało przed sądem i dawało podstawę dla surowego wyroku. Bóg przecież nie może się kierować pozorami jak przyjaciele (8,4.20-22), którzy cierpienia biorą za dowód winy. Twierdzenie, że Bóg wie o niewinności Hioba, jest nowym elementem w procesie. Mimo to cierpiący człowiek wyraża na koniec przekonanie, że nikt nie jest w stanie wyratować go z potężnej ręki Boga. Gdy brakuje wybawiciela, to ludzie zdani są na wolę wrogów. Nieuniknione jest działanie Boga, któremu wszyscy podlegają i któremu nikt nie może się sprzeciwić. Hiob jest świadomy, że nie ma ucieczki przed karą Bożą (por. 9,13). Bóg w swym stosunku do prawych i niegodziwych wydaje mu się nie tylko niesprawiedliwy (9,22-24), ale i niezrozumiały (10,3). Nie wiedząc nic o scenach rozegranych w niebie (1,6-12; 2,1-7a), nie może odkryć sensu swego cierpienia. Teraz (10,8-12) pytania ustępują miejsca wzruszającemu wyznaniu, jakby Hiob chciał w tym momencie swej mowy obronnej odwołać się do łaskawości sądu. Ewolucja jego postawy idzie tu jeszcze dalej. Znajduje on sposób odwołania się do serca Boga: Ty, który mnie stworzyłeś jak genialny artysta i otoczyłeś tak serdeczną troską, jakże mógłbyś mnie zniszczyć za rzekomy grzech? A nawet gdyby grzech okazał się faktem, śmiałość Hioba pozwala mu pytać, w jaki sposobi uczynek śmiertelny z jego strony mógłby zburzyć plan życia i miłości ze strony Stwórcy. Hiob powraca do myśli z poprzedniej strofy (10,3a). Teraz jednak nie mówi o stworzeniu ludzi ogólnie, lecz o sobie jako jednostce. Oba wersety wyrażają tę samą myśl, lecz w różnych słowach. Pierwsza część obu wersetów mówi o stworzeniu Hioba, a druga – o jego śmierci. Bóg ukształtował go starannie, a teraz chce mu odebrać życie. Na początku zdania stoi w emfaticznej pozycji wyrażenie „Twoje ręce”, nawiązując wprost do strofy poprzedniej (10,7b, por. 10,3a). Bóg w swojej mocy jest siłą sprawczą nie tylko, gdy niszczy, lecz zwłaszcza wtedy, gdy stwarza. Rzadkie słowo „ukształtować” odnosi się do pracy rzemieślnika, podobnie jak paralelny czasownik „uczynić”. Wybór tego pierwszego jednak mógł być podyktowany jego dwuznacznością („zadać ból, zranic”). Bóg,

⁹ Przypomnij sobie, że uczyniłeś mnie z gliny!

Chcesz znów mnie w proch zamienić?

¹⁰ Czy kiedyś nie przelałeś mnie jak mleko
i nie sprawiłeś, że jak ser stężałem?

¹¹ Okryłeś mnie skórą i ciałem,
poprzetykałeś mnie kośćmi i ścięgnami.

10,10 Mdr 7,2

10,11 Ps 139,13

podobnie jak garncarz, utworzył człowieka z gliny. Hiob podejmuje tu temat zapowiedziany wyżej (10,3b): tam nacisk spoczywał na Bożym wysiłku włożonym w stworzenie człowieka, tu natomiast Hiob podkreśla, że Bóg tak wspaniale go ukształtował. Zamiast jednak być dumny ze swego dzieła, Bóg nieoczekiwanie chce je zniszczyć. Bildad posłużył się tym samym słowem (8,18), mówiąc o losie niegodziwca. Tutaj Hiob podobnie interpretuje swe doświadczenie: przypisuje Bogu chęć unicestwienia go. Boski garncarz jest więc oskarżony o chęć zniszczenia własnego dzieła. W tak rozpaczliwej sytuacji Hiob ponownie prosi Boga, aby wziął pod uwagę kruchość jego życia. Prośba o „pamięć” jest częsta w lamentacjach jednostki czy narodu (Ps 25,6; 74,2). Tutaj Hiob podejmuje swą prośbę z 7,7-10. O ile jednak uprzednio mówił o szybkim przemijaniu, o tyle teraz akcentuje swe ograniczenia wynikające z samego aktu stworzenia. Motyw śmierci jako powrotu do „prochu” pojawia się często w Biblii. Tu jednak nie chodzi o proces naturalny. Nie jest to skarga na los śmiertelnych ludzi, lecz zarzut skierowany wprost przeciwko Bogu, który nagle przerywa życie Hioba i spycha go do Szeolu. Użyty tu (10,10n) obraz przedstawia cudowny sposób tworzenia się życia embrionu w łonie matki. Poczęcie dziecka opisywano w starożytności jako proces przypominający produkcję sera. Niezależnie od tego, jak rozwijała się wiedza o życiu płodowym, Hiob jest przekonany o stwórczej mocy Boga u początków jego życia. Dalsza część opisu nie odwołuje się już do porównań, stając się bardziej realistyczna. Ciało i skóra zostały nałożone jak ubranie na kości i ścięgna, które coraz ściślej splatają się ze sobą (Ps 139,13). Hiob otrzymał od Boga nie tylko dar „życia”, ale też Jego „życzliwość” (10,12). Termin ten (*chesed*) należy do słownictwa przymierza: wyraża wierne postępowanie z partnerem przymierza. Zwykle odnosi się postawy Boga względem ludzi. Tu został dany Hiobowi przez dar życia i opiekę. Ponieważ słowo to pojawia się bezpośrednio po obrazie stworzenia, można powiedzieć, że Hiob mówi

¹² Obdarzyłeś mnie życiem i łaską,
Twoja opatrność strzegła mego ducha.

¹³ Ukryłeś to wszystko w swym sercu,
lecz już poznałem Twoje zamiary.

10,12 Rdz 2,7

o przymierzu, jakie Bóg z nim zawarł jeszcze przed urodzeniem. Jest to myśl znana szerzej, bo już Jeremiasz mówił o swym powołaniu od łona matki (Jr 1,5). Niezależnie od tego, czy związek Hioba z jego Bogiem trwa od narodzin czy zaczął się później, jego skutkiem jest poświęcenie osobiste Bogu. Termin *chesed* pojawił się w ustach Hioba już wcześniej na oznaczenie wzajemnej solidarności międzyludzkiej (6,14). Połączenie go z czasownikiem „czynić” podkreśla, że Boża łaskawość objawia się w konkretnych sprawach życia. Łaska Boża względem Hioba nie ogranicza się do obdarzenia go życiem, gdyż bez niej egzystencja nie byłaby w ogóle możliwa (por. 3,12). Opatrność ogarnia również dalsze życie Hioba znane już czytelnikowi z prologu (1,1-5). Czasownik „czynić” odnosi się więc zarówno do aktu stworzenia (10,8-9), jak i do zyczliwości okazywanej stworzeniu w dalszym życiu (*continua creatio*). „Opatrność” ma w tym kontekście jednoznacznie pozytywne znaczenie i oznacza troskliwe strzeżenie ze strony Boga (Ps 8,5). „Duch” człowieka to jego tchnienie zapewniające mu witalność. Hiob jest świadomy, że jego życie było stale chronione przez Bożą troskę, dopóki nie spadła na niego próba (por. 9,17-18; 10,8). Zakończenie pierwszej części strofy (10,10-12) rozwija myśl Hioba o tym, że Bóg go stworzył, ukształtował w łonie matki i opiekował się nim w życiu. Był to pozytywny aspekt Bożego „nawiedzenia”. Można się spodziewać, że w dalszych wersach (10,13-17) zostanie ukazana druga, bardziej mroczna strona Bożej obecności w jego życiu. Po tym wyznaniu Hiob przechodzi do oskarżeń przeciwko Temu, który wydaje się postępować jak wróg. Niczym trucizna w serce Hioba wkraśli się zamieszanie, tak że targany jest on między Stwórcą a przeciwnikiem, podobnie jak Adam między stworzeniem a upadkiem (Rdz 3). Słownictwo Hioba pozostaje nadal silnie zabarwione terminologią sądową: „strzec”, które nieco wcześniej oznaczało troskę o człowieka, teraz nabiera znaczenia negatywnego: „uwięzić”. Hiob zarzuca Bogu, że „kryje” głęboko w sercu „te rzeczy”, których on „doświadczył” na sobie (10,13n). Można się łatwo domyślić, że chodzi o wrogość, jaką Bóg mu okazuje (por. 6,4; 7,12-20; 9,17-18.34). W przekonaniu Hioba Bóg uważnie go nadzoruje, szukając w nim grzechu

¹⁴ Gdybym zgrzeszył, Ty mnie wyśledzisz
i nie zostawisz bez kary.

¹⁵ Gdybym źle postąpił, to biada mi!
Lecz nawet będąc niewinnym, nie podniosę głowy,
sycony pogardą, pojony uciskiem.

¹⁶ Gdybym ją podniósł, jak lew mnie pochwycisz,
by na mnie swoją potęgę okazać.

10,14	Hi 7,21
10,15	Hi 9,20
10,16	Hi 16,9

(por. 7,20 i 10,6). Pilnuje go tylko po to, aby ukarać wszelką „przewinę” (por. 7,21). Już po raz trzeci w tej mowie Hiob wyraża przekonanie, że Bóg doszukuje się winy w człowieku, by moc go ukarać (por. 9,28 i 10,6-7). Gdyby odkrył w nim najmniejsze uchybienie, na pewno nie dopuściłby do uniewinnienia Hioba, lecz z całą surowością by go ukarał. Hiob rozważa teraz (10,15) dwie możliwości. Pierwsza nawiązuje do poprzedniej groźby: gdyby Bóg wyśledził w nim grzech, to winowajcy nie zostałoby nic innego, jak tylko lamentować nad sobą. Nic nie mogłoby ocalić nieszczęśnika przed karzącym gniewem Boga (por. 9,13; 10,7b). Ale jest też druga możliwość: Hiob jest rzeczywiście niewinny (por. 9,15.20). Wówczas jednak sytuacja jego niewiele się zmienia – i tak nie może on „podnieść głowy” w geście pewności siebie i uniewinnienia przed sądem (por. 10,17 i 13,8). I tak jest „sycony pogardą i pojony uciskiem”. Ten ostatni termin jest ogólnym określeniem wszelkiego rodzaju potrzeby, niedostatku, troski czy poniżenia. Hiob znajduje się w położeniu ucisku i pogardy, która pozornie staje się świadectwem jego winy i Bożej kary. Z powodu niedoli i hańby Hiob nie może uzyskać wyroku uniewinnienia (por. 9,21). Tak więc los jego niewiele by się różnił w przypadku winy czy też niewinności (9,22). Kolejny raz Hiob przedstawia siebie w sytuacji bez wyjścia. Hiob rozwija teraz (10,16) wątek zapowiedziany w poprzednim wersecie. Wyjaśnia, dlaczego nie może „podnieść głowy”, chociaż jest niewinny. Bóg bowiem czyha na niego, aby go ugodzić, gdyby tylko się „podniósł”. Czasownik ten rzadko występuje w znaczeniu konkretnym (jak w 8,11). Znaczenie metaforyczne dotyczy ludzkiej wyniosłości, która jest grzechem. Gest Hioba wyrażałby więc nie tylko niewinność, lecz także prośbę odzyskania godności. Reakcja Boga, który przecież nie mógłby tego gestu rozumieć opacznie (10,4), została zilustrowana obrazem lwa: powala on ofiarę, gdy tylko się poruszy.

¹⁷ Postawisz przeciwko mnie nowych świadków,
pomnożysz swe oburzenie na mnie,
skierujesz przeciwko mnie świeże oddziały.

¹⁸ Dlaczego wydobyleś mnie z łona?
Skonałbym i nikt by mnie nie ujrzał.

10,18 Hi 3,11-13

Hiob czuje się ofiarą wrogości Boga, który wciąż czyha, by go zniszczyć. Nie zostaje mu nic innego, jak tylko podziwiać zdumiewającą potęgę Boga okazaną w zniszczeniu. „Cudowne” były dzieła Boże w stworzeniu i w historii Izraela. Teraz Bóg wykorzystuje nieszczęście Hioba, aby na nowo objawić swe „cudowne dzieło”. Ironia tej wypowiedzi jest oczywista (por. 7,12). Bóg nie ustaje w swych atakach na Hioba, wciąż posyła przeciw niemu nowych świadków (10,17). W sprawach karnych sam oskarżony lub jego świadkowie wnosili oskarżenie do sądu, pełniąc zarazem rolę oskarżycieli. Biblia natomiast nie mówi prawie nic o świadkach obrony. Mimo iż Hiob jest przekonany o swej niewinności, Bóg ciągle stawia go w stan oskarżenia, wzywając nowych świadków. Są nimi zapewne jego cierpienia (por. 9,17-18). Zgodnie z tradycyjną zasadą odpłaty mają one świadczyć przeciwko jego prawości (9,20). To wszystko dowodzi, że Bóg nie porzuca swego gniewu, lecz jeszcze go potęguje. Biblia mówi o Bożym „oburzeniu” w kontekście niestosownych czynów, które Go obrażają i prowokują gniewną reakcję. On jednak w niczym nie obraził Boga, by wywołać atak Jego gniewu. Kolejne fale cierpienia uderzają w Hioba na podobieństwo zbrojnych „oddziałów”. Termin ten pojawił się już w pierwszej mowie Hioba (7,1) w znaczeniu ciężkiego wysiłku, jaki jest jego udziałem. Tutaj przywołuje on obraz kolejnych cierpienia, które atakują go jak następujące po sobie zastępy wojskowe. Bóg uważnie śledzi jego ludzkie potknięcia i surowo karze wszystkie winy (10,14-15a). Jeśli nawet jest sprawiedliwy, to i tak robi wszystko, by dowieść mu winy (10,15b-17). Hiob coraz wyraźniej postrzega działanie Boga względem siebie jako absurda i niezrozumiałe. Od agresji Hiob stopniowo przechodzi do prośby, która odwołuje się do afektywnej strony misterium Boga (10,18-22). Na końcu tej mowy Hiob podejmuje słowa rozpacz, jakimi zaczynał się jego monolog w Hi 3. Ponownie pragnie śmierci jako eliminacji porównywalnej z chaosem zagłady. Ciemności górują nad światłem tam, gdzie króluje „antystworzenie”. W takim kontekście Hiob prosi o chwilę spokoju i wytchnienia, zanim zazna śmierci jako kary za rzekomy grzech. Taki jest efekt „pocieszenia” ze strony

¹⁹ Byłbym jak ten, którego nie było,
 z łona (matki) zszedłbym prosto do grobu.
²⁰ Przestań, bo dni moje nieliczne,
 odejdz ode mnie, bym doznał nieco pociechy,
²¹ zanim odejdę bezpowrotnie
 do krainy mroku i ciemności,
²² do krainy, gdzie zorza jest jak noc,
 ciemnością i chaosem,
 gdzie nawet światło jest nocą.

10,19	Hi 3,16
10,20	Hi 7,7; 14,1
10,21	Hi 7,9; 14,12; 16,22
10,22	Hi 38,17

przyjaciół. W tak beznadziejnym położeniu Hiob wraca (10,18n) do swej wstępnej skargi (3,11). Kieruje ją teraz bezpośrednio do Boga, czyniąc Go odpowiedzialnym za swoje urodzenie. Bóg nie tylko ukształtował go w łonie matki, ale go stamtąd „wyprowadził” na świat. Stwierdzenie to nie jest jednak powodem wdzięczności (10,12), lecz oskarżenia. Hiob wolałby skonać przed urodzeniem, tak by go nikt nigdy nie ujrzał (por. 3,10-11). Wówczas prosto po wyjściu z łona trafiłby do grobu jako martwy płód. Byłby tym, który w rzeczywistości nie istniał (por. 3,16). Chociaż w tych gorzkich słowach kryje się wyrzut pod adresem Boga, to jednak w ustach Hioba jest to tylko skarga, a nie formalne oskarżenie sądowe. Zdając sobie sprawę z nierealności swego życzenia, Hiob prosi teraz (10,20-22) Boga, aby odstąpił od niego i dał mu wytchnienie. Mocno podkreśla znikomą swego życia (por. 7,6-10; 9,25-26; 10,5) jako argument uzasadniający jego prośbę. Jest to ostatni moment, aby Hiob mógł odpocząć od męczącej obecności Boga, od Jego „nawiedzenia” (10,12). Śmierć jest tu ukazana jako odejście do krainy, z której nie ma już powrotu (por. 7,9-10; 10,9), do ziemi całkowitej ciemności. Przedstawienie Szeolu jako krainy mroku nie sugeruje, aby było to miejsce pożądane przez Hioba. Teraz jednak, przed udaniem się do tego straszego miejsca, pragnie on chociaż przez chwilę odetchnąć. Szeol to miejsce bezładu, chaosu. Choćby nawet światło dnia pojawiło się w jakimś zakamarku czeluści, to nawet ono stanie się nocą. Przypominając Bogu o przerażającej perspektywie własnej śmierci, Hiob pragnie skłonić Go do spełnienia swej ostatniej prośby. Jest tak zmęczony życiem, że wybawieniem dla niego jest śmierć.

11¹ Odezwał się Sofar z Naamy, mówiąc:
² Czy mnóstwo słów pozostanie bez odpowiedzi,
a mąż gadatliwy dowiedzie swej racji?
³ Ludzie milkną na tve puste słowa
i na drwiny nikt ci nie odpowiada!
⁴ Mowisz: „Moja nauka jest czysta,
jestem niewinny przed Twymi oczami!”
⁵ Gdyby jednak Bóg zechciał przemówić,
otworzyć usta przeciwko tobie,

11,3 Hi 32,15; 34,7

11,5 Hi 38,1

2.6. Mowa Sofara (11,1-20)

11 Mowa Sofara od początku przybiera ton agresywny. Uważa on słowa Hioba za popis elokwencji. Jak winowajca może bezczelnie kpić z własnego grzechu? O ile Elifaz i Bildad starali się pocieszyć przyjaciela, o tyle Sofar jest wobec niego bezlitosny. Jego zdaniem Hiob jest grzesznikiem, który cierpi za własne grzechy. Czytelnik od razu odkrywa, że Sofar jest najmniej sympatyczny spośród przyjaciół. Dystans Hioba względem rzeczywistości grzechu jest właśnie jego wyzwoleniem, które Sofar stara się blokować. Przechodząc od wprowadzenia ogólnego (11,2) do szczegółów (11,3-4), rozwija on swój punkt widzenia oparty na zasadzie odpłaty. Haniebne jest dla niego już to, że Hiob nie przyjął argumentacji poprzednich mówców. W procesie sądowym zadaniem oskarżyciela jest przekonać winowajcę o słuszności swych argumentów i tak zmusić go do zamknięcia. Skoro Hiob nie przyjmuje słów Elifaza ani Bildada, lecz kontynuuje własną obronę, to znaczy, że chce skłonić ich do kapitulacji. Sofar ubolewa nie tyle nad gadatliwością Hioba, co raczej nad tym, że nie przestrzega on zasad dysputy sądowej. Jego argumenty są „puste” i nie mają wartości dowodowej. Obrażają tylko jego przyjaciół, którzy zostali tu określani terminem prawnym jako „ludzie słabi”. Co gorsza, są one „drwiną” z samego Boga, gdyż odrzucanie słusznego sądu Bożego stanowi wyzwanie wobec ładu moralnego. Sofar szydzi z modlitwy Hioba, który potrafił powiedzieć Bogu „Moja nauka jest czysta”, czyli nieskażona błędną interpretacją. „Moja nauka” oznacza dosłownie „to, co otrzymałem”, depozyt tradycyjnej mądrości otrzymanej od przodków. Przekonywanie do złych rzeczy jest jednak mową zwodniczą. Nadto miał on rzekomo twierdzić, że „jest” w oczach Boga „niewinny”. Hiob oczywiście mocno podkreślał swą

⁶ gdyby ujawnił ci tajniki mądrości,
które dwukrotnie przewyższają rozum,
poznałbyś wtedy,
że Bóg przebaczył część twych win!
⁷ Czy potrafisz przeniknąć głębię Boga
i dotrzeć do granic Szaddaja?

11,6 Hi 28,28; Rz 11,33; 1Kor 2,9,11.16

niewinność (np. 9,14-21), ale używając innego określenia, które uwydatnia integralność osobową. Jest to istotna różnica, gdyż Hiob nigdy nie twierdzi, że jest bez grzechu. Uważa tylko, że jego uchybienia nie zasługują na tak ciężką karę. Sofar przedstawia więc argumentację Hioba wyraźnie w sposób karykaturalny, sprowadzając ją do absurdu. Być może nawet pełni w tym dramacie rolę oskarżyciela, który wyszydzając argumenty przeciwnika, stara się go zdyskredytować. Ponadto fałszywy przyjaciel zniekształca pragnienie pośrednictwa u Hioba. O ile tamten domagał się od Boga uznania swej racji, o tyle Sofar chciałby skłonić Boga do pouczenia go o prawdziwej mądrości. Bóg miałby „otworzyć usta” przeciwko temu, który jest „człowiekiem ust” (11,2b). W opinii Sofara zatem Bóg powinien przemówić dokładnie i precyzyjnie, aby zamknąć usta gadatliwemu oponentowi. Wówczas dopiero Hiob mógłby poznać „tajniki mądrości”. Fraza ta oznacza tajemnicze znane tylko Bogu, ale nie ludziom, przedstawiając je jako groźbę bezpośredniej interwencji Boga (11,6). Taki jest jego główny argument: Hiob winien uznać się za winnego, choćby nie rozumiał dokładnie, jaka jest jego wina. Boża mądrość jest „podwójna” (por. 41,5). Można to tłumaczyć jako refleksję nad jej dwoma aspektami: objawionym w dziele stworzenia i ukrytym w tajemnicy Boga. Jeśli Bóg sam zechce wtajemniczyć Hioba w głębię swej mądrości, to po to, aby mógł on zobaczyć błędy własnej logiki. Na koniec dodaje Sofar swoją uwagę na temat Bożego przebaczenia: Bóg karze Hioba nie za całe zło, jakiego się dopuścił, lecz tylko za niektóre jego winy. Sofar jest więc pierwszym z przyjaciół, który formalnie stwierdza, że Hiob ma na sumieniu więcej grzechów, niż sobie uświadamia. Dziwne więc, że wymyślił sobie przekonanie o własnej niewinności, a oskarża Boga, aby sobie ulżyć. To jest przyczyną jego kłopotów. Są też sprawy, których Hiob nie rozumie. Wcześniej Elifaz wspominał o możliwości tajemnicy. Sofar czyni to samo. Jego koncepcja jednak jest daleka od pocieszania. Nalega on na fakt, że Hiob ma wiele poważnych grzechów, których nie jest świadomy, i to z ich powodu cierpi udękę. Hiob słusznie domaga

⁸ On wznosi się wyżej niż niebo – cóż poczniesz?

Sięga głębiej niż Szeol – czy możesz to poznać?

⁹ Jego miara jest dłuższa od ziemi
i szersza od morza.

¹⁰ Jeśli przechodzi, wtrąca do więzienia,
wzywa na sąd, a któż Go powstrzyma?

¹¹ On dobrze zna ludzi fałszywych,
dostrzega grzech i zwraca na niego uwagę.

11,8 Ef 3,18

11,10 Hi 9,12

się wyjaśnienia swych cierpień, niesłusznie jednak sądzi, że ta informacja go potępia. Ona po prostu ma mu uświadomić jego głęboką grzeszność i bluźnierczą arogancję. Sofar przechodzi do drugiego punktu, ukazując sprawiedliwość Boga w powiązaniu z Jego doskonałością (11,7-12). Za pomocą szeregu retorycznych pytań zbija on zarzuty Hioba, który oskarżał Boga o niesprawiedliwość. Sofar wie, że ludzka wiedza jest bardzo ograniczona. Nikt nie potrafi dotrzeć do „głębi” Boga, ani do Jego „granic”. Aby zdobyć pełną wiedzę o Bogu, człowiek musiałby mieć wgląd w Jego istotę i znajomość granic, do jakich sięga Jego działanie. Ludzkie poznanie jest oczywiście bardzo ograniczone w tym względzie. Sofar podkreśla niewyczerpaną mądrość Boga, zapowiadając już tematykę końcowych mów Pana. Boża wiedza rozciąga się poza granice świata stworzonego. Cztery wymiary kosmosu wyrażają się tu w pojęciach nieba i Szeolu, ziemi i morza. Bóg sięga ponad niebiosa i poniżej Szeolu. Świat stworzony jest zbyt mały, by ogarnąć Boga. Sofar pyta więc Hioba: czy uważasz, że swym mówieniem zdołasz przeniknąć tajemnicę Boga, dotknąć doskonałości Szaddaja? Zaczyna się hymn na cześć niezrównanej wielkości Boga. Wszchemocny nie ma granic, podobnie jak Jego mądrość i moc. Nikt nie jest w stanie wymierzyć wysokości ani głębi, długości ani szerokości Boga. Sofar ukazuje jej cztery wymiary, zapowiadając głębię Mądrości (Hi 28): jest ona najwyższa, najgłębsza, najdłuższa i najszersza. Wykład o nieograniczonej wiedzy i mądrości Boga prowadzi do uświadomienia Hiobowi prawdy o tym, że także tajniki jego serca są Mu znane. Choć ludzie nie potrafią znaleźć w nim braku, Bóg obnaża wszystko, co jest ukryte, poczynając od grzechu. Przechodząc drogami stworzenia, Stwórca dokonuje codziennie przeglądu także wewnątrz ludzkich serc. Prolog (Hi 1–2) przypisywał to opatrnościowe zadanie jednemu z funkcjonariuszy Bożego dworu zwanemu

¹² Głupiec nabędzie rozumu,
gdy z onagra urodzi się osioł.
¹³ Jeśli przygotujesz swe serce
i wyciągniesz ku Niemu dłonie,
¹⁴ jeżeli ręce twoje nie popełnią grzechu
i nieprawość nie zagości w twych namiotach,

11,12 Hi 39,5-8; Rdz 16,12

11,14 Wj 9,29; Ps 88,10; Iz 1,15; 1Krl 8,38; Lm 3,41

Oskarżycielem. Sofar nie zna tego pojęcia, gdyż tradycyjna teologia utożsamia dzieło opatrznoci z funkcjami samego Stworcy. Wcześniej (9,11) sam Hiob skarżył się, że Bog „przechodzi” obok człowieka, nie będąc dla niego dostrzeżalnym. Z perspektywy Sofara natomiast to samo „przechodzenie” wiąże się z nieustannym śledzeniem ludzkich wykroczeń. Jako „śledczy” Bóg jest podobny do inteligentnego i skrupulatnego szejka, który najpierw „zamyka” podejrzanych w areszcie, a następnie przeprowadza dochodzenie sądowe. Jego wyrok jest nieodwołalny, nikt z ludzi nie może go powstrzymać ani zmienić. Zna On ludzi fałszywych i przenika ich nieprawość. Tutaj czasownik „znać” oznacza nie tylko Bożą wiedzę na temat głębin ludzkich sumień, ale też sprawowanie sądu nad grzechem. „Ludzie fałszywi” to ci, którzy nie mają skrupułów moralnych. Sofar krytykuje tu stwierdzenie Hioba (9,12), który zarzucił Bogu niesprawiedliwość w działaniu i sądach. Sofar uważa, że Bóg sprawiedliwie dotknął Hioba chorobą, dostrzegając w nim ukryte grzechy. W ocenie trzeciego z przyjaciół tajemnicze działanie Boga powinno rodzić w człowieku poczucie lęku przed karą zgodnie z zasadą odpłaty. Taka argumentacja jest jednak zbędna w odniesieniu do Hioba, który tak samo jak on postrzega Boga jako kogoś mającego nieograniczoną moc przenikania serc ludzkich, aby karać, i to bez powodu. Tak kończy się centralna strofa mowy Sofara dotycząca mądrości Bożej. W jej zakończeniu pojawia się dosadne przysłowie: człowiek pustogłowy tak nabędzie rozumu, jak dziki osioł da się oswoić (11,12). Trzeci punkt pełni rolę konkluzji. Sofar wzywa tu Hioba do nawrócenia: nie bądź jak osioł, skorzystaj z tej nauki i nawróć się, abyś mógł na nowo cieszyć się Bożym błogosławieństwem (11,13-20). O powadze tego wezwania świadczy emfaticzne użycie zaimka „ty” (11,13.16). Wezwanie to wymienia dwa warunki nawrócenia: jeden pozytywny (11,13), a drugi negatywny (11,14). Po nich nastąpi żywy opis błogosławieństwa jako nagrody dla sprawiedliwych (11,15). Najpierw więc Sofar zachęca swego rozmówcę, by

¹⁵ wtedy uniesiesz swą twarz wolną od zmyz, okazesz się wypróbowany, nie będziesz się lękał.

„przygotował serce”, czyniąc je stałym w wierze. W drugim stychu (11,13b) Sofar wyjaśnia, że zmiana postawy wewnętrznej u Hioba powinna się wyrazić w pokornym wyciągnięciu rąk ku Bogu w geście ufnej modlitwy. Gest wyciągniętych dłoni ma ukazywać czystość intencji błagalnika. Określenie „grzechu” jest dość ogólne i oznacza zwłaszcza akt ucisku słabszych. Prorocy VIII wieku widzą w takiej postawie pogwałcenie ducha sprawiedliwości społecznej przez bogaczy. Sofar zdaje się w tych słowach dyskretnie sugerować, że Hiob doszedł do bogactwa przez wyzysk ubogich. Taką interpretację jego słów wzmacnia paralelny stych (11,14b): „i nieprawość nie zagości w twych namiotach”. Tutaj „nieprawość” może oznaczać wszelki akt krzywdy dokonany w posiadłości Hioba nie tylko przez niego samego, ale także przez członków rodziny bądź przez sługi. Jako przywódca szczepu patriarcha był odpowiedzialny za wszystko, co działo się w zasięgu jego władzy. Hiob winien zatem usunąć korzenie zła w kręgu swych poddanych. Sofar podkreśla w swym napomnieniu zarówno osobisty, jak i społeczny wymiar grzechu. Aby skłonić Hioba do skruchy, maluje on idealny obraz błogosławieństwa, jakie będzie udziałem nawróconego. Przede wszystkim Bóg przywróci mu godność, która była tak poniziona, że nie mógł podnieść głowy (10,15). „Zmaza” to termin rytualny wyrażający istotną przeszkodę w nawiązaniu właściwej relacji z Bogiem. W terminologii kapłańskiej była to fizyczna skaza zwierzęcia ofiarnego, w literaturze mądrości jednak oznacza ona przenośnie defekt moralny (Hi 31,7). Uwolniony od tego braku Hiob będzie mógł ponownie zwrócić wzrok ku Bogu w oczekiwaniu łaski. Innym błogosławieństwem będzie zapomnienie o troskach. Sofar, zwracając się do Hioba, używa ponownie zaimka osobowego „ty”. Przemiana, jaką mu obiecuje, ma być nadzwyczajna. Hiob używał słowa „troska” na oznaczenie swych cierpień i zgryzot (3,10; 7,3). Teraz będzie mógł o nich zapomnieć jak o minionej rzeczywistości. Przeciwnieństwem zapomnienia jest „pamięć” uwolniona od obsesji dawnych tragicznych wydarzeń (por. 7,7). Obietnica, jaką daje tu Sofar, jest pozytywną odpowiedzią na obawę Hioba, że nigdy nie zdoła on zapomnieć swej udręki (9,27-28). Sofar wyraża tu przekonanie, że przeszłość przestanie prześladować Hioba, jeśli tylko ufnie zwróci się on do Boga. Groza dawnych wydarzeń stanie się dla niego wówczas zaledwie wspomnieniem, jak wody górskiego potoku, które „wystąpiły” z brzegów. Taki rwący potok często w poezji biblijnej stanowi

- ¹⁶ Zapomnisz bowiem o udręce,
 będziesz ją wspominał jak wodę, która odpłynęła.
¹⁷ Życie stanie się jaśniejsze niż południe,
 a ciemność zmieni się w poranek.
¹⁸ Będziesz spokojny, że jest nadzieja,
 będziesz tak zaopatrzony, że spocznieś bezpiecznie.
¹⁹ Położysz się, a nikt cię nie przestraszy,
 wielu będzie zabiegać o twoją przychyłność.

11,16 2Sm 14,14
 11,17 Hi 17,12; Iz 9,1; 58,8-10

ilustrację śmiertelnego zagrożenia. Wkrótce jednak woda wraca do swojego łożyska i niebezpieczeństwo zostaje zażegnane. Podobnie trwoga cierpiącego Hioba zakończy się szczęśliwie. Wówczas jego życie będzie przypominać blask słońca w południe. Niedawne mroki ustąpią miejsca radości, podobnie jak wschód słońca rozprasza ciemność nocy i rodzi nadzieję na zwycięstwo światła. Słowo użyte tutaj na określenie „życia” akcentuje jego długie trwanie, w przeciwieństwie do krótkiego życia udręczonych bolem. Sofar obiecuje więc Hiobowi długie i szczęśliwe życie w blasku słonecznego dnia. Ten obraz światła wyraźnie przeciwstawia się mrocznym opisom krainy nocy (10,20-22). W swym nowym życiu wydobyty z mroku Hiob będzie się cieszył wewnętrznym pokojem i poczuciem bezpieczeństwa. Chociaż obecnie lęka się on przyszłych wydarzeń, Sofar budzi w nim nadzieję radosnego życia w dawno zapomnianym „spokoju”. Ostatnia strofa (11,19-20) rozwija obraz zarysowany w zakończeniu poprzedniej. Podobnie jak owca spoczywa bezpiecznie na pastwisku pod opieką pasterza, tak i Hiob będzie mógł jeszcze odpocząć po tragicznych doświadczeniach. Nie będzie się musiał obawiać, że ktokolwiek mu zagrozi. Czasownik „leżeć” odnosi się zwykle do zwierząt, w znaczeniu przenośnym jednak może on wyrażać bezpieczeństwo człowieka. Obraz ten zawiera odpowiedź na skargę Hioba, że Bog czyha na niego jak lew (10,16). Sofar obiecuje Hiobowi, iż Bóg w przyszłości zaopiekuje się nim jak pasterz swoją trzodą. Jeśli zachowa on pokój z Bogiem, to wielu ludzi będzie „zabiegać o jego względy”. Może to dotyczyć ludzi, lecz głównie odnosi się do Boga i wówczas gest ten wiąże się z pokorną prośbą. Prośba o względy jest sposobem wpływania przez poddanego na decyzje zwierzchnika celem uzyskania jego życzliwości. Używając tego słownictwa, Sofar chce powiedzieć, że Hiob stanie ponownie na czele wspólnoty, której niegdyś przewodził, i odzyska utra-

²⁰ A oczy bezbożnych przygasną,
nie będą mieli dokąd uciekać,
ich nadzieja zmieni się w rozpacz.

11,20 Hi 3,21; 6,9; 7,15

coną część. Kończąc wezwanie Hioba do nawrócenia, Sofar maluje przed nim straszny los grzesznika. Czyni to z użyciem tych samych obrazów, jakimi sam Hiob wcześniej malował własną udrękę. W podobny sposób Bildad zamykał swój opis błogosławieństw czekających nawróconego, dodając na końcu zdanie o upadku grzesznych (8,22). Zakończenie jego mowy było jednak bardziej dyplomatyczne, gdyż Bildad mówił o klęsce wrogów Hioba. Sofar nie wierzy w Hiobowe zapewnienia o niewinności. Wszystkie oferowane mu rady zakładają grzeszność Hioba. Nie ma ucieczki dla grzesznika – jedyną jego nadzieją jest śmierć. Tylko skrucha i nawrócenie mogą przywrócić w jego życiu ład i dobrą sławę. Portret grzesznika wynika z argumentacji opartej na teorii odpłaty doczesnej. Obraz upadku grzeszników przedstawia kolejno utratę wzroku, utratę miejsca ucieczki, wreszcie utratę nadziei. Gasnące oczy są zapowiedzią śmierci. W chwili zagrożenia człowiek potrzebuje miejsca schronienia, grzesznicy jednak nie znajdują wtedy bezpiecznej kryjówki. Także ich nadzieja, karmiona złudnymi marzeniami o powodzeniu, zamieni się w „rozpacz”. Ta ostatnia fraza oznacza dosłownie „wyzionięcie ducha”. Sofar z pomocą tego obrazu chce przedstawić fizyczne i duchowe załamanie grzeszników w następstwie odmiany losu. Tak uroczyste napomnienie kontrastuje z obietnicami błogosławieństwa, jakie czeka pokutujących. Sofar nie odnosi tej przestrogi wprost do Hioba, lecz mówi ogólnie o grzesznikach. Mimo to daje przyjacielowi do zrozumienia, że czeka go taki tragiczny los, jeśli się nie nawróci. Chce w ten sposób przełamać wszelkie wahanie Hioba i zmusić go do pojednania z Bogiem.

2.7. Odpowiedź Hioba (12,1–14,22)

12 Doświadczenie zadaje kłam doktrynie – tak można streścić wykład Hioba. Ukazał go w dwu etapach: gwałtowna diatryba przeciw rzekomej mądrości przyjaciół oparta na solidnej bazie własnego doświadczenia (12,2–6) przechodzi w ironiczny hymn ku czci mądrości Boga. Już w pierwszych słowach Hiob wzywa przyjaciół do odkrywania innej mądrości niż ta oparta na zasadzie retribucji. Liczba mnoga wskazuje, że Hiob w tej mowie zwraca się nie tylko do Sofara, lecz także do pozostałych uczestników dysputy. Mowę

12¹ Hiob odrzekł w odpowiedzi:
² Doprawdy, wy (tylko) jesteście ludźmi
i razem z wami umrze mądrość.
³ Ale i ja, podobnie jak wy, mam rozum,
nie jestem gorszy od was.
Komuż nieznane te sprawy?
⁴ Stałem się jednak pośmiewiskiem dla przyjaciół.
Stale wzywam Boga, aby mi odpowiedział;
pośmiewiskiem (jest człowiek) sprawiedliwy i niewinny.

12,3 Hi 13,2

swą rozpoczyna od ironicznej refleksji nad ich tradycyjną mądrością. Uważają się oni za jej nauczycieli, a przecież nie zdołali go w niczym przekonać. Po raz pierwszy wyraża tu Hiob pogardę wobec ich metody przekonywania. Mówili oni tylko ogólnikowo, chociaż Elifaz odwoływał się do osobistego doświadczenia (4,12-19), a Bildad – do tradycji przodków (8,8-9). Hiob sarkastycznie zarzuca przyjaciołom, że jedynie siebie uważają za „ludzi” godnych reprezentować „lud”. Stwierdza z bólem, że taka postawa jego rozmówców poniża jego godność i dodaje mu bólu. Wobec ich nieuzasadnionych roszczeń staje on w obronie własnej mądrości i godności: „Ja też mam rozum”. Oświadczenie Hioba jest odpowiedzią na przysłowie niestosownie cytowane przez Sofara: „Głupiec nabędzie rozumu” (11,12). Hiob stwierdza dumnie, że w niczym nie ustępuje swym rozmówcom. Krytykując powszechnie przyjmowaną mądrość przyjaciół, Hiob okaże się samotnym dysydem, który ma odwagę mówić, co myśli. Przeciw dogmatowi odpłaty indywidualnej ma on jeden argument: własną obserwację dziejów. Następnie Hiob wyraźnie zaznacza, że on także zna tradycję mądrościową i zachęca Sofara, by szukał w cudach natury Bożego pouczenia. Dzieło stworzenia jest pełne takich lekcji, poczynając od dzikich zwierząt i ptaków. W zakończeniu sekcji o mądrości tradycyjnej Hiob stawia swym rozmówcom retoryczne pytania. Jednoznaczna odpowiedź zakłada, że Bóg wyposażył każdego człowieka w narzędzia konieczne do zdobywania wiedzy i korzystania z niej. W tradycji Bliskiego Wschodu „ucho” (podobnie jak „oko”) uważano za ośrodek inteligencji. Ludzkie ucho sprawdza więc słowa, aby rozpoznać ich wiarygodność. Poznawcza rola ucha sprawia, że może ono czasem być bliskie znaczeniem „sercu”, czyli rozumowi. Jeśli narządy zmysłów źle funkcjonują, człowiek narażony jest na błędną ocenę rzeczywistości. Praktyczna wiedza Hioba oceniła rady mędrców jako niesmaczne

- ⁵ „Pogarda ginącemu!” – twierdzi pyszałek.
 „Popchnąć tych, którym chwieją się nogi!”.
- ⁶ Namioty złoczyńców trwają spokojnie,
 żyją bezpiecznie ci, co obrażają Ela,
 którzy Boga chcą chwycić za rękę.
- ⁷ „Zapytaj jednak zwierząt, one cię pouczą,
 i podniebnych ptaków, też ci opowiedzą,
⁸ albo pomyśl o ziemi, niech ona cię pouczy,
 opowiedzą o tym również morskie ryby”.
- ⁹ Które z nich tego nie wie,
 że ręka JHWH uczyniła wszystko.
- ¹⁰ W Jego ręku jest tchnienie wszelkiego stworzenia,
 i duch każdego człowieka.
- ¹¹ Czy ucho nie rozróżnia słów,
 a podniebienie smaku pokarmów?
- ¹² (Mówisz:) „Mądrość przebywa wśród starców,
 a roztropność przychodzi z wiekiem”.

12,6	Hi 21,7
12,7	Hi 38,39–39,30; Mt 6,26
12,10	Hi 34,14; Lb 16,22; 27,16; Dn 5,23
12,11	Hi 34,3
12,12	Hi 8,8; 32,7

i fałszywe. Ich słowa przeczą starej zasadzie, że mądrość przychodzi z wiekiem. Ktoś długowieczny miał okazję zdobycia mądrości, nie ma jednak gwarancji, że tak musi być zawsze. Ponadto, jeśli zasadniczo uczymy się przez doświadczenia życiowe, to owi „mędrzy” nie znają lekcji cierpienia. Hiob obronił własną mądrość i zakwestionował mądrość swych towarzyszy. Teraz ukaże niezrównaną mądrość i moc Boga. Nawet mędrców pozbawia On skuteczności. Skoro tak się dzieje, to sama społeczność nie jest bezpieczna – jej podstawowa struktura może w każdej chwili runąć. Niszcząca moc Boga widoczna jest w dziele stwórczym. Cztery określenia Bożej mądrości rozpoczynają hymn ukazujący moc Boga w ludzkim świecie (12,13-25). Można go porównać z hymnem o mocy Boga w przyrodzie, jaki wyśpiewał Hiob w swej poprzedniej mowie (9,5-10). Tematem tamtej pieśni była niszcząca potęga Boga objawiona w kosmosie. Teraz Hiob akcentuje bardziej jej objawy w sferze społecznej. Bóg ma nie tylko „mądrość” stwórczą, ale i „moc” utrzymania

¹³ Z Nim jest mądrość i moc,

Jego jest rada i roztropność.

¹⁴ Gdy On zburzy, nikt nie odbuduje,
gdy zamknie człowieka, nikt mu nie otworzy.

12,13 Iz 11,2; Prz 8,14

12,14 Ps 127,1; Iz 22,22; Ap 3,7

ładu w stworzonym świecie. On też jest źródłem „rady i roztropności”, których udziela władcom reprezentującym Go w społeczeństwie. Mitologia bliskowschodnia rozdzielała te cechy między różne bóstwa. Religia objawiona łączy harmonijnie różne cechy w działaniu jedyne Boga. Hiob nie należy jednak do ludu Izraela, toteż w jego wizji świata przeważa obraz Boga groźnego i niszczącego ludzkie wysiłki. Hymn, który teraz następuje, przedstawia głównie potęgę Boga obalającą trony i całe narody. Żaden z władców ziemskich nie jest w stanie przeciwstawić się tej destrukcyjnej mocy Boga. Bóg, podobnie jak ziemscy tyrani, pustoszy całe kraje, pozbawia własności i wtrąca do więzienia, kogo tylko zechce. Jest to zapewne nawiązanie do politycznej sytuacji epoki perskiej, kiedy to utrwalony od wieków porządek społeczny został brutalnie obalony. To, co zniszczyli ziemscy wojownicy, można jednak odbudować po zakończeniu niewoli. Niszczące działanie Boga jest natomiast o wiele bardziej skuteczne. To, co On zniszczy, nie da się odbudować, a Jego jeńcy nie mają nadziei na uwolnienie. Słownictwo tego wersetu ukazuje Boga, który wrzuca tyrana do głębokiego dołu lub studni, a następnie pieczętuje je swą pieczęcią. Nikt z ludzi nie ma takiej siły, by odwalił kamień i uwolnił więźnia. Moc Boga objawia się także w kontroli nad wodami. Kiedy On powstrzyma deszcz, ziemia wysycha i pola uprawne zamieniają się w pustynię. Gdy natomiast spuści deszcz, natychmiast ziemia zostaje „odmieniona”. W mitologii Bliskiego Wschodu nawet bogowie uciekają przed potęgą wód. W Biblii natomiast żywioł ten podlega pełnej kontroli ze strony Boga. Elifaz uważał deszcz za dar Boży mający moc przywracania ładu nawet w sferze społecznej (5,10-11), Hiob jednak widzi w nim głównie moc destrukcyjną. Refren, nawiązujący do początku strofy (12,13) ukazuje tę straszliwą siłę Boga: „Z Nim jest siła i umiejętność, Jemu (podlega) zwiedziony i zwodziciel”. Hiob wyznaje w tych słowach, że Bóg ma pełną władzę nad każdym człowiekiem, nie czyni różnicy pomiędzy sprawiedliwym a grzesznikiem. Bóg w swej mądrości kontroluje także sferę ludzkiego postępowania. Boża mądrość ma zdecydowaną przewagę nad ludzką, której przedstawicielami są „doradcy”

- ¹⁵ Gdy zatrzyma wody, nastaje susza,
kiedy je wypuści, nawadniają ziemię.
¹⁶ Z Nim jest siła i umiejętność,
Jemu (podlega) zwiedziony i zwodziciel.
¹⁷ On doradców uprowadza w niewolę,
a sędziom odbiera rozum.
¹⁸ Królom odpina kołczana,
a ich biodra wiąże powrozem.
¹⁹ Urowadza w niewolę kapłanów,
a dostojników powala.
²⁰ Zausznikom odbiera wymowę
i starszych pozbawia rozsądku.

12,16 1Krl 22,23

12,18 Dn 2,21

12,19 Hi 5,11; 34,19-20; Łk 1,52

i „sędziowie”. Parallele użycie obu pojęć wskazuje na zawodowych pracowników administracji państwowej. Hiob ukazuje Boga jako zwycięskiego władcę, który pozbawia swych wrogów insygniów władzy i honoru. Zniszczenie władzy królewskiej jest dalszym znakiem destruktywnej siły Boga. Podobnie jak zwycięski władca rozbraja On pokonanych „krolów”, pozbawiając ich oznak władzy. Pośród przywódców każdej społeczności ważną rolę pełnią „kapłani”. Hiob, jako bystry obserwator rzeczywistości, dostrzega również ich udział w przemianach społecznych swej epoki. Z uwagi na swój status i autorytet kapłani byli również podczas zamieszek politycznych pozbawiani swej godności i deportowani z kraju. Kapłaństwo było na ogół instytucją przekazywaną dziedzicznie. Funkcjonariusze kultu czuli się więc bezpieczni na swym urzędzie, strzeżeni autorytetem swych bóstw. Bóg żywy jednak jest w stanie „powalić” na ziemię ich dziedziczne urzędy. Rody kapłańskie, podobnie jak dynastie królów i dygnitarzy, były gwarancją stabilności państwa. Ich ogołocenie i uprowadzenie do niewoli świadczy o upadku autorytetu ich urzędu. „Zausznicy” królewskiej władzy to zapewne elita miejscowej ludności, starszyzna rodów ciesząca się poważaniem społecznym i zaufaniem władzy. Bóg także im „odbiera mowę”, gdy sprawia przez intrygi dworskie, że w jednym momencie tracą wraz z urzędem cały swój autorytet. Ta sama kategoria urzędników dworskich nosi nazwę „starszyzny”. Ich cechą charakterystyczną winien być „rozsądek”, czyli umiejętność doboru słów,

²¹ Na magnatów wylewa pogardę
i pas moczary rozluźnia.

²² Ukryte rzeczy wydobywa z ciemności
i z mroków wyprowadza na światło.

²³ Daje rozwój narodom, aby je wyniszczyć,
poszerza ich granice, aby je porzucić.

12,21 Ps 107,40

12,23 Dz 17,26

a w szerszym znaczeniu dyskrekcja i właściwy osąd rzeczywistości. W czasie zawirowań politycznych miasta i społeczności lokalne oddawały swe losy rozstrzygnięciom starszych. Bóg jednak może nawet tym doświadczonej ludzimi odebrać dar rozeznania, pozbawiając ludność kraju możliwości decydowania o sobie. Obecność Boga w historii przejawia się także w pozbawieniu „magnatów” ich autorytetu. „Wylanie pogardy” oznacza bardziej obiektywne upokorzenie pyszałków niż subiektywne odczucie ze strony Boga. Z kolei „moczary” to poetyckie określenie wojowników. Jeśli ich „pas” został rozluźniony czy rozwiązany, oznacza to ich rozbrownienie przez Boga. Dowódcy wojskowi i podlegli im żołnierze symbolizują bezpieczeństwo narodu. Ich upokorzenie i pozbawienie broni oznacza klęskę wojenną i spowodowany przez nią chaos społeczny. Następuje teraz (12,22) hymniczny refren, który podkreśla absolutną wartość zasady zobrazowanej w poprzednich wersach. Wobec wszechmocy Bożej nic nie może się ukryć nawet w zupełnej ciemności. Tymi, którzy mają takie sekrety, są „doradcy” i „starsi” z poprzednich wersów. Bóg „wydobywa z ciemności” najgłębsze zamysły ich serc. Podobne słownictwo spotykamy w Ps 107,10.14. Tam jednak siedzącymi w „ciemności i w cieniu śmierci” byli nie przywódcy ludu, lecz jeńcy wojenni, „wydobyci” przez Boga z mroków niewoli. Autor wykorzystuje więc tradycyjny język psalmów, aby nadać mu przeciwstawne znaczenie. Wielcy wodzowie zostają pokonani w swej pysze, gdyż uważali, że potrafią przechrzyć Boga swymi mrocznymi zamysłami. Bóg jednak niweczy ich plany, wydobywając je z ciemności na światło. Bóg objawia swą przewagę nie tylko nad możnymi tego świata, ale także nad wielkimi narodami (12,23-25). Na Jego rozkaz powstają one do życia i z Jego woli równie szybko upadają. Bóg sprawia, że poszerzają one swe terytoria przez dyplomatyczne zabiegi i podboje wojenne. Boża wszechmoc powoduje również odwrotny proces: w jednej chwili ogromne państwo może runąć, a jego ludność z czasem rozproszy się daleko po świecie. Dokonuje tego

²⁴ Odbiera rozum przywódcom ludu,
sprawia, że błądzą po bezdrożach pustkowia,
²⁵ snują się w ciemnościach bez żadnego światła
i potykają się jak pijani.

12,24 Ps 107,40

Bóg mocą swej suwerennej potęgi, gdy „odbiera rozum” przywódcom narodów. Pomyślność państwa bowiem często zaślepia ich do tego stopnia, że nie zdają sobie już sprawy z konsekwencji swych podbojów. Stają się wówczas podobni do idących na czele karawany, którzy usiłują znaleźć drogę przez bezmiar pustyni. Kolejny raz powraca tu obraz zaczerpnięty z Ps 107,40. Psalmista mówił o władcach, którzy ciemiężą poddanych, w całej doksologii Hioba (12,13-25) natomiast nie ma wzmianki o jakiegokolwiek winie przywódców. Termin tłumaczony tu jako „pustkowie” jest jednym z określeń pierwotnego chaosu. Tu jednak zniszczenie ładu społecznego nie ma bezpośredniego związku z motywem stworzenia. Analogii należy szukać raczej w Pwt 32,10, gdzie termin ten również oznacza pustkowie. Takie opustoszenie gospodarstw rolnych może być spowodowane różnymi przyczynami, także klimatycznymi – każą one dawnym rolnikom przyjąć styl życia bardziej nomadyczny. Z punktu widzenia ludności osiadłej takie błądzenie po pustyni przypomina bezsensowne krążenie w ciemnościach (por. 5,14) i zataczanie się pijanych (Ps 107,27). Ta ostatnia metafora przypomina ostrzeżenia proroków, którzy grożą buntowniczemu ludowi, że będzie musiał wypić odurzający kielich Bożego gniewu. Wizja niszczącej mocy Boga osiąga tu punkt kulminacyjny. Bóg jako suwerenny władca może dokonać zniszczenia największych potęg politycznych i militarnych. Ponieważ zaś Jego moc łączy się z niezrównaną mądrością, obnaża On ludzką pychę i karze buntowników zamianą ładu społecznego w pustynię nieładu. Kataklizmy w przyrodzie i przewroty polityczne są wyrazem Bożego sądu nad grzechem wspólnoty.

13 Hiob ośmiela się wytoczyć Bogu proces bez pośrednika, aby bronić swej niewinności. Najpierw zaatakuje swych dawnych przyjaciół jako oszustów i szarlatanów (13,1-6). Idąc za swą przewrotną doktryną, chcą oni leczyć go nieskutecznymi środkami. Po tym wybuchu irytacji Hiob czyni krok naprzód: nie wystarczy mu mówić z Bogiem, chce on wnieść skargę przeciwko Niemu. Są tu obecne wszystkie elementy procesu sądowego, który będzie miał podwójny cel: krytykę nieestosownej argumentacji przyjaciół, którzy są fałszywymi obrońcami Boga (13,7-12), a potem domaganie się uznania przez

13¹ To wszystko widziały moje oczy,
moje uszy słyszały i rozumiały.

² Co wiecie wy, wiem także ja –
nie jestem od was gorszy.

³ Lecz ja chcę mówić do Szaddaja
i przedstawić sprawę samemu Ełowi,

13,2 Hi 12,3

13,3 Hi 13,13

Boga własnej niewinności (13,13-19). Przyjaciele powinni wysłuchać oświadczenia Hioba: przygotował on proces i wie, że zostanie uznany za niewinnego, że „będzie usprawiedliwiony”. Wie, że to on ma słuszość, a nie tamci. Któż jednak może pretendować do „rozprawy” z Bogiem? Hiob wie, że jest to proces bardzo ryzykowny (13,20-28). Strofa pierwsza tworzy inkluzję z początkiem mowy Hioba (12,2-3), a jednocześnie wprowadza nową myśl. Odnosząc się do „wszystkiego”, co zostało już powiedziane, Hiob wskazuje na treść Hi 12. Podkreśla to zwłaszcza powtórzenie frazy 12,3b. Inkluzja ta wskazuje na zamknięcie treści pierwszej części mowy: wiedza Hioba na temat Bożej mądrości przewyższa wiedzę jego przyjaciół. On także używa „oczu” i „uszu” jako źródeł wiedzy, a jego duchowe wyposażenie nie jest gorsze niż innych. Przyjaciele odwoływali się bardziej do mądrości pokoleń minionych niż do własnego doświadczenia. Hiob stwierdza, że zna tradycję przodków równie dobrze jak oni. Osobiste doświadczenie każe mu jednak domagać się bezpośredniej konfrontacji z Bogiem, aby zmusić Go do wytłumaczenia się z okrucieństwa względem siebie. Hiob obiera więc zupełnie inną drogę niż ta, jaką proponowali mu przyjaciele. Zamiast odwoływać się do miłosierdzia, jak mu radzono, Hiob postanawia wytoczyć Bogu proces sądowy. W religiach Wschodu istotną cechą bóstwa jest nie miłosierdzie, lecz sprawiedliwość. Z tego też względu Hiob ma nadzieję, że na tej właśnie płaszczyźnie rozstrzygnie się jego problem. Obsesją Hioba stanowi właśnie chęć zmierzenia się z Bogiem na forum sprawiedliwości, by Jemu przedstawić swą sprawę. Nie pragnie on zwycięstwa nad Bogiem, lecz szuka pojednania. W porównaniu z poprzednią mową Hioba zauważamy więc znaczny postęp: tam opłakiwał on niemożność zwycięstwa (9,2) i nie widział nadziei na zakończenie sporu z Bogiem (9,32n), teraz zaś porzuca myśl o rozwiązaniu prawnym i zamiast oskarżać Boga, chce stanąć w pozycji oskarżonego. Taka postawa budzi nadzieję na odnowienie dialogu z Bogiem. Duga strofa (13,4-6), podobnie jak

⁴ gdyż wy jesteście poplecznikami kłamstwa,
samymi fałszywymi wyroczniami.

⁵ Lepiej więc zamilknijcie,
to będzie waszą mądrością!

⁶ Posłuchajcie teraz mojego zażalenia,
weźcie pod uwagę moją skargę.

13,4 Ez 13,10; 22,28

13,5 Prz 17,28

dwie następne (13,7-12), zawiera ostrą inwektywę przeciwko stanowisku adwersarzy Hioba. Są oni „sprzymierzeńcami kłamstwa”. Oznacza to, że ich zarzuty wobec Hioba są bezpodstawne. Szukając tła tego określenia w Ez 13,10-12, mamy z kolei obraz murarzy podtrzymujących wałącą się ścianę. Przy takiej interpretacji pierwszego stychu drugi nazywa przyjaciół Hioba „fałszywymi wyroczniami”. Ich słowa nie mają bowiem zbawczej mocy proroctwa, gdyż niosą fałszywą nadzieję. Ostry ton tych oskarżeń dowodzi, że pęknięcie między Hiobem a jego towarzyszami stale się powiększa, prowadząc nieuchronnie do zerwania dialogu. Hiob radzi im przeto, aby lepiej zupełnie zamilkli, zamiast głosić fałszywą teologię. Zamiast mówić „o Bogu”, lepiej jest mówić „z Bogiem”. Tak właśnie zamierza uczynić Hiob i zachęca przyjaciół, aby przysłuchali się słowom jego trudnego dialogu z Bogiem. Hiob sam określa treść swej dalszej wypowiedzi (13,13–14,22) jako „zażalenie” i „skargi”. Wprowadzona tu terminologia ukazuje więc Hioba w „przedsądowej” fazie jego konfliktu z Bogiem. Seria ironicznych pytań, charakterystycznych dla dysputy, ma przekonać przyjaciół, że to oni naruszyli zasadę sprawiedliwości przez stronnicze sprzyjanie racjom Boga. Paradoksalnie Hiob ma wyższe mniemanie o Bogu niż jego adwersarze. Teologia, która nie uwzględnia doświadczenia, jest po prostu kłamstwem. Najgorsze, że te kłamstwa głoszone są rzekomo w obronie Boga – ich głosiciele spodziewają się nagrody za swe kalumnie. Hiob przestrzega ich przed konsekwencjami fałszywego świadectwa przed sądem. Przestroga utrzymana jest nadal w słownictwie sądowym (13,10-12). Wszechwiedzący Sędzia musiałby surowo „skarcić” takie nadużycie kompetencji świadków sporu. Ostatecznie to Hiob zostanie usprawiedliwiony przez Boga, a nad przyjaciółmi zawiśnie gniew (42,7-8). Hiob wyraża jednak nadzieję, że nie dojdzie do ich konfrontacji z Bogiem, jeśli tylko odstąpią od swego zamiaru. Pyta ich zatem retorycznie, czy nie przeraża ich Boży „majestat”, który przejawia się w paraliżującym

⁷ Czy chcecie Ełowi przysłużyć się fałszem,
czy dla Niego chcecie głosić nieprawość?

⁸ Czy Jego stronę trzymacie?

Czy chcecie rozstrzygać za Ela?

⁹ Czy dobrze by było, gdyby to was doświadczał?

Czy chcecie Go zwieść, jak zwodzi się człowieka?

¹⁰ Udzieli wam srogiej nagany,

jeśli stronniczo Go będziecie bronić!

¹¹ Czy nie przeraża was Jego majestat

i nie ogarnia was lęk przed Nim?

¹² Wasze zarzuty to przysłowia z popiołu,

a wasze odpowiedzi to umocnienia z gliny.

13,7 Hi 42,7

13,10 Ml 3,8; Ga 6,7; Dz 5,3-4

13,11 Iz 6,1-5; Ps 119,120; Jr 10,10

„lęku”. Ponieważ przyjaciele Hioba niesprawiedliwie bronili racji Boga, nie ostoją się przed Jego majestatem, który „napełni ich przerażeniem”. Hiob ma nadzieję, że Bóg sam powie im, co Mu się w ich postawie nie podoba. Tak też istotnie się stanie w epilogu księgi, gdzie otrzymają oni nagane z ust Boga. Sam fakt, że Hiob odwołuje się do Boga, świadczy o jego prawości (por. 42,8). Nigdy nie kwestionował on Bożej sprawiedliwości, choć domagał się uznania własnych racji. Tu również Hiob staje w obronie „majestatu” Boga wobec nieczystej motywacji Jego rzekomych obrońców. Hiob kończy swą mowę zwróconą przeciwko przyjaciółom (13,4-12), obnażając słabość ich argumentacji. Argumentacja stosowana przez przyjaciół Hioba jest całkowitym przeciwieństwem jego własnych słów, które będą wyrzeźbione na skale (19,24). Z kolei glina jest materiałem kruchym, narażonym na łatwe rozbicie. Szańce obronne usypane z glinianych skorup nie mogą przetrwać ataku przeciwnika. Taki też będzie koniec nieudolnej obrony Boga, jaką podjęli adwersarze Hioba. Nauczyciele mądrości chętnie posługiwali się przysłowiami i aforyzmami, które miały ułatwić zapamiętanie ich pouczeń. Niestety, przysłowia przywoływane przez przyjaciół Hioba były bezduszne i pozbawione żaru jak „popiół”. Kolejna perykopa (13,13-19), umieszczona w centrum mowy, stanowi przejście między inwektywą skierowaną przeciw oponentom („wy”) a bezpośrednią mową do Boga („Ty”). Na razie Hiob nie jest jeszcze w pełni gotów na spotkanie z Bogiem. Uprzednio już dwukrotnie zwracał się do Boga (7,7-21 i 10,1-22),

- ¹³ Zamilczcie teraz, a ja przemówię,
cokolwiek miałoby mnie spotkać!
¹⁴ Chcę wziąć swe ciało w zęby
i ująć życie w swe dłonie!
¹⁵ On może mnie zabić! Nie mam nadziei,
jednak swych dróg będę bronił przed Nim.
¹⁶ Jedyne to będzie dla mnie ocaleniem,
bo niegodziwiec nie ma do Niego dostępu.

13,13	Hi 7,11; 9,35; 23,4,7
13,14	Sdz 12,3; 1Sm 19,5; 28,21
13,16	Rdz 3,8,10

teraz jednak świadomie wzywa Go do dysputy sądowej (13,22). Jest to decyzja bardzo ryzykowna (13,14), grożąca mu śmiercią (13,15). Hiob jest jednak przekonany o jej słuszności (13,18). Cała ta przejściowa perykopa wyznaczona inkluzją dzieli się na dwie strofy (13,13-16.17-19). Po dygresji dotyczącej fałszywego świadectwa (13,4-12) Hiob powraca do swej decyzji wyrażonej wcześniej: „chcę mówić do Szaddaja” (13,3a). Przyjaciele nie powinni mu więc przeszkadzać podczas formalnej skargi zwróconej do Boga, chociażby uważali ją za bluźnierstwo. Sam Hiob jest świadomy tego, czym ryzykuje, wchodząc na drogę sporu sądowego z Bogiem. Mimo to postanawia podjąć to ryzyko, nie mając nic do stracenia, a wszystko do zyskania. Determinacja Hioba osiąga tutaj punkt szczytowy. Przyznaje on, że gdyby doszło do złożenia jego skargi przed Bożym trybunałem, Bóg mógłby go zabić, kładąc kres jego nadziei na niewinności. Mimo to Hiob decyduje się na podjęcie tego dramatycznego kroku, aby przed śmiercią zrzucić z siebie ciężar oskarżeń. Oświadcza więc uroczyście: „jednak swych dróg będę bronił przed Nim”. Jest głęboko przekonany, że nigdy świadomie nie złamał Bożego prawa. Toteż chce za wszelką cenę udowodnić, że jest człowiekiem sprawiedliwym, który zawsze kierował się w życiu bojaźnią Bożą. Taka interpretacja w niczym nie umniejsza tradycyjnej, choć niedokładnej wersji Wulgaty: „Choćby mnie zabił, w Nim ufać będę”. Taki przekład dobrze oddaje tradycyjną myśl biblijną, w której uwielbienie Boga dokonuje się w życiu doczesnym. Przekład Wulgaty może sugerować nieracjonalność wiary Hioba. W rzeczywistości jednak jego wiara znajduje mocne uzasadnienie w rozumowaniu. Obie te cechy (*fides et ratio*) były warunkiem umożliwiającym wejście na drogę prawnej dysputy z Bogiem. Wiara Hioba nie jest ślepa, lecz odważna. Szuka sprawiedliwości nawet w ob-

¹⁷ Posłuchajcie uważnie moich słów,
nadstawcie uszu na to, co powiem.

¹⁸ Oto jestem gotowy do rozprawy
i wiem, że mam słuszość.

¹⁹ Czy ktoś podejmie spór ze mną?
Zamilknę wtedy i skonom.

²⁰ Tylko dwóch rzeczy mi nie odmawiaj,
abym nie musiał kryć się przed Tobą!

13,18 Hi 9,3,32

13,19 Iz 1,18; Mi 6,1-2; Iz 50,8

liczu niezłomnej mocy Boga. Jest on przekonany, iż jedynie taki sposób postępowania może być niego „ocaleniem” od cierpienia, niesławy i wrogości Boga. Wiedząc, że poza Bogiem nie ma zbawienia, Hiob musi oprzeć swą nadzieję na Nim. Dlatego nie korzysta z rady przyjaciół, aby wyznaniem grzechów spowodować przywrócenie mu dawnego szczęścia. Uważa, że człowiek „bezbożny” nie ma dostępu przed oblicze Boga. Jeśli zatem Bóg zgodzi się udzielić mu audiencji, będzie to oznaczało oczyszczenie go z zarzutów. Kończąc swą mowę (13,17-19) skierowaną wprost do przyjaciół, Hiob wzywa ich do uważnego słuchania tego, co teraz nastąpi. Wyraża on w tej strofie przekonanie o słuszości swej sprawy. Hiob „przygotował” już w swym umyśle plan obrony. Zdaje sobie sprawę, że konieczne jest metodyczne przygotowanie swej dysputy. Jeszcze ważniejsze jest jego przekonanie o własnej niewinności: „wiem, że mam słuszość”. Używając czasownika „wiedzieć”, podkreśla swe osobiste przekonanie o własnej niewinności, co stwierdził już wcześniej (9,15). Świadomy tego, że stoi przed sądem, stawia pytanie: „Czy ktoś podejmie spór ze mną?”. Z kontekstu wynika, że Hiob jest absolutnie przekonany, iż nawet Bóg nie może wykazać mu błędu. Jego pewność wiąże się jednak z lękiem i drżeniem: spór z Bogiem oznacza walkę na śmierć i życie. Jeśli Hiob wyjdzie zwycięsko z tej konfrontacji, odzyska pokój na zawsze. Jeśli przegra, będzie musiał umrzeć.

Po długim wprowadzeniu zaczyna się teraz właściwa mowa skierowana wprost do Boga. Uderza w niej brak systematyczności i nowych elementów w porównaniu z wcześniejszymi mowami Hioba. Znamienne, że po zakończeniu tej mowy Hiob już nigdy nie odważy się zwrócić bezpośrednio do Boga. Uczyni to dopiero w zakończeniu ostatniego monologu (30,20-23). Będzie wołał, że Sędzia jest niedostępny (23,3), ale nie odważy się więcej odezwać

- ²¹ Oddal swą dłoń ode mnie –
niech lęk przed Tobą mnie nie przeraża!
²² Wtedy zawezwij, a ja odpowiem,
lub ja przemówię, a Ty udzielisz odpowiedzi.
²³ Jak liczne są moje winy i grzechy?
Daj mi poznać moje przewinienie i grzech.

13,21 Hi 9,34; 22,10; 33,7

13,23 Hi 6,24; 10,2

do Niego. Oznacza to, że właśnie tutaj zawarł on całą swą skargę sądową. Obejmuje ona dwie części (13,20-28 i 14,1-22). W pierwszej Hiob domaga się od Boga, aby uświadomił mu grzechy rzekomo przez niego popełnione. W drugiej paradoksalnie prosi, aby Bóg o nim zapomniał, a jednocześnie pragnie odnowienia więzi z Bogiem (zwł. 14,13-17). O ile pierwsza część nasycona jest słownictwem sądowym, o tyle w drugiej objawia się zamiar zakończenia sporu pojednaniem stron procesu. Zwracając się do swych ziemskich oponentów, Hiob był skoncentrowany na własnym cierpieniu (13,4-19). Teraz, gdy skupił się na spotkaniu z Przeciwnikiem niebiańskim, jego słownictwo staje się mniej formalne, a bardziej osobiste. Wstępnym warunkiem debaty sądowej ze strony Hioba są „dwie rzeczy”. Aby mógł on stanąć w obecności Boga, konieczne jest powstrzymanie blasku majestatu Bożego. Podobnie jak w religii Babilończyków, tak i w Biblii „splendor” ten jest tak potężny, że wszyscy przeciwnicy muszą się chronić przed jego promieniowaniem. Hiob prosi więc, aby wolno mu było zbliżyć się bez lęku przed oblicze majestatu, a następnie przedstawić swe dezyderaty. W tych słowach kryje się głęboka świadomość dysproporcji, jaka dzieli stworzenie od Stwórcy będącego źródłem świętości. Pierwsza prośba Hioba wiąże się z ciężącą nad nim ręką Boga. Druga prośba wyrażona została w sposób negatywny: „niech lęk przed Tobą mnie nie przeraża” (por. 9,34). Hiob doznaje przerażenia na samą myśl o spotkaniu z Bogiem podczas rozprawy sądowej. Prosi więc, aby blask świętości Boga nie był dla niego przeszkodą w bezpośrednim spotkaniu ze Stworcą. Hiob nie ukrywa się zatem przed Jego obliczem. Doskonale zresztą wie, iż byłoby to niemożliwe. Instynktownie jednak stara się uniknąć negatywnych skutków takiego spotkania. Jeśli Bóg spełni powyższe dwa warunki, Hiob będzie mógł bez lęku przystąpić do rozprawy. Z prawnego punktu widzenia nie jest ważne, kto w tej rozprawie pełni rolę oskarżyciela, a kto – oskarżonego. Dotychczas oskarżycielem był zarówno Bóg, jak i Hiob ze swymi zarzutami. W jego

²⁴ Dlaczego odwracasz ode mnie swe oblicze
i uważasz mnie za wroga?

²⁵ Chcesz straszyć liść miotany (wiatrem)
czy ścigać wyschniętą plewę?

²⁶ Bo wypisałeś na mnie gorzki wyrok,
obciążylesz mnie winami mojej młodości.

13,24 Ps 44,25; 88,15; Dn 9,17; Lb 6,25

13,25 Ps 1,4; 83,14; 1Sm 24,15

13,26 Ps 25,7

zamierzeniu spór sądowy winien prowadzić do pojednania. Hiob decyduje się zatem postawić Bogu serię pytań. Chcąc wiedzieć, jakie są powody jego ukarania, odważa się zapytać o liczbę swych „win i grzechów”. Pierwszy stych zawiera pytanie o ilość grzechów, drugi natomiast dotyczy ich charakteru, stąd liczba pojedyncza. Jest to tylko retoryczne rozróżnienie, ale bardziej precyzyjne niż w poprzedniej mowie (10,2), gdzie dysputa nie osiągnęła jeszcze stadium rozprawy sądowej. Połączenie tu różnych określeń grzechu obejmuje wszystkie możliwe sposoby zerwania więzi z Bogiem. Hiob nigdy nie negował, że mógł popełnić grzechy. Uważa tylko, że nie zasłużył na tak surową karę. Jego pierwsze pytanie postawione Bogu trafia więc w samą istotę problemu. Drugie pytanie Hioba nie dotyczy już ilości win, lecz przyczyn kary. Pytania o przyczynę cierpienia pojawiają się często w lamentacjach Psalterza. Zwrot „odwracasz oblicze” może dotyczyć gniewu Bożego, ale także dezaprobaty dla ludzkich win. Taki gest ze strony Boga sprawia, że Hiob (*ijjob*) czuje się traktowany przezeń jako wróg (*ojēb*). Temat ten, wykorzystując grę słów, pojawiał się już we wcześniejszych mowach Hioba (7,12; 10,16). Wszystkie one ukazują, jak wielkim cierpieniem dla Hioba jest świadomość utraty łączności z Bogiem. Zrozumiałe więc staje się jego pytanie o przyczynę wrogiej postawy Boga względem swego wiernego sługi. Ostatnie pytanie Hioba jest bolesnym rozwinięciem poprzedniej kwestii: dlaczego Bóg tak okrutnie traktuje słabego człowieka? Czyżby chciał wystraszyć go, czyniąc podobnym do liścia gnanego wiatrem? Hiob czuje się prześladowany zarówno przez Boga, jak i przez swych przyjaciół (19,22.28). Przez absurdalność pytania chce on wykazać, że Bóg wykracza poza przyjęte normy sprawiedliwości, traktując kruche stworzenie tak surowo. W ten sposób formułuje Hiob poważne oskarżenie pod adresem swego Oponenta. Ostatnia strofa tego rozdziału (13,26-28) ukazuje naturę udręki Hioba. Przyrównuje on swoją sytuację do kontraktu zawartego z Bo-

²⁷ W dyby kładziesz moje nogi,
śledzisz każdą mą ścieżkę,
ślady moich nóg zaznaczasz.
²⁸ Jak próchno się on rozpadnie,
jak szata stoczona przez mole.

13,28 Iz 50,9; Ps 39,12; 102,27

giem i zawierającego surowe klauzule. Bóg, jak bezlitosny suweren, wydał na niego „gorzki wyrok”. Obraz ten jest bardziej prawdopodobny niż metafora lekarza podającego gorzkie lekarstwo. Obraz byłby zatem wzięty z prawa cywilnego, nie karnego. Hiob zakłada, że Bóg obciążył go konsekwencjami „grzechów młodości”. Określenie to przypuszczalnie oznacza wykroczenia niezawinione, popełnione przed osiągnięciem odpowiedzialności moralnej. Mimo wszystko zasługują one na karę w świetle surowej teorii odpłaty. Hiob nie kwestionuje tego, że takie winy go obciążają, stoi jednak na stanowisku, że kara Boża jest nieproporcjonalna do ich wagi. Kontynuując oskarżenie zwrócone przeciwko Bogu (13,27), Hiob uważa swój ucisk za niesprawiedliwe pozbawienie go wolności przez silniejszego Przeciwnika (13,25). Jest on jak więzień zakuty w „dyby” na podobieństwo zbrodniarza, któremu uniemożliwia się ucieczkę. Hiob skarży się na ograniczenie swobody ruchów, jakie niesłusznie narzucił mu Bóg. Oznacza to w praktyce, że więzień nie ma odpoczynku za dnia ani w nocy i nie może skutecznie przeprowadzić swej obrony. Ostatni werset (13,28) wiąże się treścią już z następnym kontekstem (14,1-2). Hiob opłakuje tu straszliwe skutki traktowania człowieka przez Boga. Zmiana podmiotu („a on”) pozwala przypuszczać, że zaczyna się tu opis losu „człowieka” jako takiego (14,1: *’ādām*). Uwięziony i śledzony przez Boga „niszczyje” on jak „spróchniałe drzewo”. Hiob opłakuje tutaj skutki ciągłego prześladowania ze strony Boga. Jest to przygotowanie do końcowej części mowy, w której stara się on nakłonić Boga do wysłuchania swej skargi.

14 Na początku tej mowy Hiob ujawnił swą ogromną wiedzę na temat wydarzeń kosmicznych. Ostatnia część jego odpowiedzi poświęcona jest medytacji nad nędzą życia ludzkiego i koniecznością śmierci. To każe mu podjąć kwestię nadziei: czy komunია życia z Bogiem może zostać definitywnie przerwana przez zderzenie człowieka z zagadką nicości? Ponownie udręka Hioba prowadzi go do medytacji nad nędzą życia ludzkiego w ogólności. Człowiek, zrodzony z kobiety, ma życie krótkie, lecz pełne udręk. Trzy razy w dopowiedzeniach pojawia się termin „człowiek” (*’ādām*), który w Biblii jest

14¹ Człowiek zrodzony z niewiasty
ma dni krótkie, lecz pełne niepokoju.

² Zawita jak kwiat i więdnie,
znika jak cień, co jest nietrwały.

³ A Ty utkwiłeś w nim wzrok
i stawiasz mnie przed Twym sądem.

⁴ Kto zdoła nieczyste zamienić w czyste?
Nikt zgoła!

14,1 Hi 25,4; Ps 51,7

14,2 Hi 7,7; 10,20; Mdr 2,1; Syr 40,1

14,3 Hi 8,12; Iz 40,6-8; 51,12; Ps 37,2; 90,5

14,4 Hi 9,30-31; 15,14

imieniem pierwszego człowieka. Jako wzięty z „ziemi” (*’adāmā*) jest on z natury istotą słabą i podległą licznym ograniczeniom (Rdz 3,17-19). Tę ograniczoność akcentują trzy dalsze wyrażenia. Najpierw jest to „człowiek zrodzony z kobiety”. Wyrażenie to akcentuje kruchość człowieka, którego życie porównuje się z szybko więdnącym kwiatem i z ulotnym cieniem. Dwa kolejne określenia życia ludzkiego zwracają uwagę na jego krótkie trwanie „pełne niepokoju”. Mamy tu świadome odwrócenie frazy biblijnej mówiącej, że człowiek szczęśliwy umiera w późnej starości, „syty dni”. W ocenie Hioba krótkie życie człowieka jest „syte niepokoju” (por. 3,26), który ma źródło w licznych trudnościach codziennej egzystencji. Przytłoczony tymi obserwacjami Hiob pyta o sens egzystencji ludzkiej. Zwrot „utkwic wzrok” ma zwykle wydźwięk pozytywny, gdy człowiek woła do Boga o pomoc. Hiob znowu odwraca znaczenie tej frazy: czujność Boga nad stworzeniem wydaje mu się nie do zniesienia, gdyż sprawia wrażenie, że Bóg śledzi jego czyny po to, aby je osądzać. „Sąd”, o którym tu mowa, nie oznacza wyroku oczekiwanego w przyszłości, lecz stałe konflikty z Bogiem, którego uważa on za oskarżyciela. Niewątpliwie Hiob pragnie zmierzyć się z Nim w sporze sądowym, zarazem jednak jest przekonany, że nikt z ludzi nie zdoła ostać się podczas takiej rozprawy, w której oskarżycielem jest Bóg. Jego obraz Stwórcy jest tak zniekształcony, że zmienia on sens tradycyjnych pojęć biblijnych. Wcześniej Bildad twierdził, że Bóg tępi tylko grzeszników (8,12-13). W ocenie Hioba jednak wszyscy, łącznie ze sprawiedliwymi, podlegają cierpieniu. A jeśli cierpią niezasłużenie, nie mogą przed Bożym sądem dowieść swej racji. Prośba, by Bóg „odwrócił wzrok” (14,6a), nie jest spowodowana nieczystością, lecz kruchością czło-

⁵ Zaiste, dni jego są ustalone,
liczba jego miesiącey u Ciebie,
kres wyznaczyłeś im nieprzekraczalny.

⁶ Odwróć wzrok od niego, niech odetchnie,
niech się cieszy dniem jak najemnik.

⁷ Bo drzewo ma jeszcze nadzieję,
choć zostało ścięte, odrasta,
a jego pęd nie usycha.

14,5 Hi 8,9; 1Krn 29,15; Koh 6,12; Ps 144,4

14,6 Ps 8,5; 144,3

14,7 Hi 19,10; 1Krn 29,15

wieka. Myśl ta ma dokładny odpowiednik w 7,19-21. Tam jednak Hiob mówił wyłącznie o sobie, a tutaj – ogólnie o ludziach. Pytanie „kto zdoła” sugeruje odpowiedź negatywną. W takim razie Hiob pyta Boga, dlaczego czyni człowieka odpowiedzialnym za wszelkie zło, jakie jest jego udziałem. Kontekst wyraźnie wskazuje na metaforyczne znaczenie pojęcia „czystość” u Hioba: chodzi tu o prawość moralną (por. 4,17; 17,9). Bóg wyznaczył granice czasowe każdemu życiu ludzkiemu. W teologii kapłańskiej ograniczenie to wiąże się z grzechem pierwszych ludzi – po potopie wiek człowieka nie może przekroczyć 120 lat. Hiob wyraża tu pogląd, że dni życia są ściśle „ustalone”. Użyty tutaj zwrot przypomina słownictwo prawne, nasuwając myśl o przekroczeniu przykazania Bożego. Możliwe, że jest to zamierzona gra słów: przekroczenie wyznaczonej liczby lat życia byłoby wbrew zamysłowi Boga. Czując ograniczenia ludzkiego życia, Hiob prosi wreszcie Boga, aby „odwrócił wzrok” od niego. Jeśli zechce On oszczędzić ludziom swej czujnej obecności, wówczas będą oni mogli cieszyć się radością życia. Ich radość stanie się podobna do tej, jakiej doświadcza zmęczony najemnik (por. 7,1-2). Spędziwszy dzień pod czujnym okiem nadzorcy, chętnie cieszy się on krótkimi chwilami nocnej samotności. Choć jest to radość bardzo ograniczona, Hiob uważa ją za wystarczająco dużą, by prosić o nią dla ludzi podobnych sobie. Hiob rozpoczyna teraz rozważania nad możliwością życia po śmierci. Dwie strofy obejmujące po trzy wersety (14,7-9.10-12) porównują „nadzieję” drzewa z nadzieją człowieka na życie po śmierci. Hiob zauważa, że czasem ścięte drzewo może wypuścić nowe odrośle ze starego pnia, wówczas nowe drzewo zastąpi dawne. Nawet jeśli pień wydaje się martwy od dłuższego czasu, życiodajny deszcz może dokonać cudu odrodzenia. Pozornie martwy pień drzewa, jeśli otrzyma

- ⁸ Choć jego korzeń zestarzał się w ziemi,
a jego pień obumiera w prochu,
⁹ gdy wodę poczuje, rozkwita,
wypuszcza gałązki jak świeża sadzonka.
¹⁰ A silny mąż umiera i traci siły,
gdy człowiek odda ducha, gdzie się podziewa?
¹¹ Jaka wody z morza znikną,
rzeka opada i wysycha,

14,8 Iz 6,13

14,10 Hi 7,8; Koh 3,21; Iz 19,5

dostęp do wody, ma szansę powrócić do życia. W przypadku drzewa śmierć prowadzi do nowego życia. W tym sensie można mówić o nadziei. Obraz ściętego drzewa (14,7) kontynuują następne wersety (14,8-9). Teraz jednak chodzi raczej nie o pień pozostawiony w ziemi, lecz o jego powalony „konar”. Choćby nawet zaczął gnić w naturalnym procesie rozkładu, gdy jednak „poczucie wody”, możliwa staje się jego regeneracja. „Tchnienie” wody ma tu oczywiście sens przenośny – tak ożywione drzewo jest w stanie wypuścić nowe gałązki. W przeciwieństwie do „nadziei” drzewa człowiek dotknięty śmiercią okazuje się beznadziejnie słaby. Pierwsze w tym zdaniu określenie człowieka (*geber*) wiąże się z rdzeniem *gbr* (‘być mocnym’) i podkreśla kontrast z końcówą jego słabością po śmierci. Drugie określenie natomiast (*’ādām*) przywołuje na myśl skojarzenie z istotą kruchą, która z ziemi wzięta musi do niej powrócić (14,1). Pytanie „gdzie się podziewa?” budzi w słuchaczu obraz Szeolu, który w całym świecie bliskowschodnim kojarzył się z pozorną egzystencją duchów pozbawionych siły i z miejscem, skąd nie ma powrotu do życia (por. 10,21; 16,22). Jako mędrzec Hiob odwołuje się tu do tradycji ST, która przedstawia sprawiedliwych w obrazie drzewa zasadzonego nad wodą i zachowującego wieczną młodość. Uważa on jednak, że ten tradycyjny obraz jest nieadekwatny, gdyż człowiek nie ma możliwości przetrwania po śmierci. Kolejne dwa wersety (14,11n) czerpią porównanie z obserwacji parujących wód morza, jeziora czy rzeki. Podobnie życie ludzkie wsiąka w proch śmierci. W mniemaniu Hioba wręcz niemożliwością jest, aby umarły człowiek mógł powstać do życia. Ponieważ autor nie zna jeszcze technicznego słownictwa zmartwychwstania, korzysta z obrazów powstania ze snu. Żadna nadzieja na osobiste zmartwychwstanie nie ułatwia mu pogodzenia się z myślą o niesłusznym wyroku Boga. Medytacja Hioba znajduje sugestywne porównania przywołu-

¹² tak człowiek kładzie się i nie powstaje,
dopóki trwa niebo, nikt się nie obudzi,
nikt ze snu się nie ocknie.

¹³ Obyś mnie przechował w Szeolu,
ukrył, aż gniew Twój minie,
wystawił mi znak, że wspomnisz na mnie.

14,12 Hi 7,9; 10,21; 16,22; Iz 51,6; Ps 102,26-27

14,13 Iz 2,10; 26,20

jące beznadziejną sytuację śmiertelnych. Paradoksalnie ten, który został stworzony do królowania nad przyrodą, zdaje się mieć trudniej niż drzewo, które nawet po śmierci się odnawia. Człowiek umiera bezpowrotnie, nie wiedząc nawet, dokąd idzie po śmierci. Niezadowolony z tradycyjnej wiary w życie przyszłe Hiob wkracza na nowy trop (14,13-17): domyśla się trwałej więzi z Bogiem kochającym człowieka. Jego pozycja to dopiero początek drogi – nie jest to wiara w nieśmiertelność, lecz owoc namysłu nad światem Szeolu. Perspektywa Hioba nie sięga jeszcze wieczności, lecz wyrasta z przekonania, że więź z Bogiem nie może zostać zerwana na zawsze. Spotkanie z Bogiem jest więc możliwe, jeśli Bóg przestanie śledzić grzechy Hioba, realne bądź rzekome. W tej perspektywie liczy się przede wszystkim to, aby nie zerwać więzi dwu kochających się osób. Szeol oznacza miejsce pośrednie, w którym człowiek może zakończyć czas swojej służby, a Bóg chroni tęsknotę ludzką. Formuła wprowadzająca nową perykopę wyraża nierealne życzenie: „Obyś mnie przechował w Szeolu”. Życzenie Hioba kryje w sobie niezwykle myśl: „Przeczekać w grobie, aż Bóg uśmierzy gniew i objawi swą tęsknotę za człowiekiem, którego stworzył i powołuje do siebie. Takie sformułowanie dowodzi, że Hiob nadal wiąże swe cierpienie z gniewem Boga. Jest on zarazem świadomy, że gniew Boży trwa tylko przez chwilę. Chcąc więc znaleźć schronienie na ten czas gniewu, Hiob pragnie ukryć się w jedynym miejscu, gdzie Bóg nie może go dotknąć. Szeol nie jest dla niego ostatecznym miejscem spoczynku, lecz tymczasową kryjówką przed ciosem zagniewanego Boga. Ponieważ jednak jest to zarazem miejsce, skąd nie ma powrotu, miejsce zapomnienia, Hiob pragnie, aby Bóg wystawił nad tym miejscem „znak” jak stelę grobową z wypisanym imieniem. Ma ona przypominać Bogu o słudze ukrytym w Szeolu, aby mu przywrócić życie. Hiob jest przekonany, że jeśli Bóg zechce wysłuchać tej prośby, będzie on ocalony. Widać tu głębokie zawierzenie: Hiob odwołuje się do miłosierdzia Bożego, aby uniknąć Jego gniewu. Prośba o „znak” nad

¹⁴ Jeśli człowiek umrze, czy może ożyć?
Czekałbym przez wszystkie dni mojej służby,
aż nadejdzie dla mnie przemiana.

14,14 Hi 7,1

grobem pozwala mu jeszcze raz postawić pytanie: „Jeśli człowiek umrze, czy może ożyć?”. Gdyby Bóg zechciał ukryć go w Szeolu, miałby on nadzieję na przywrócenie mu ziemskiego życia. Chociaż przed chwilą odrzucił możliwość cielesnego zmartwychwstania, myśl ta nie daje mu spokoju. Stwierdza, że gotów jest dźwigać ciężar codziennej „służby” w nadziei, że nastąpi w jego życiu „przemiana”. Słowo to oznacza pełnię życia w odrodzonym ciele. W tym odnowionym życiu Hiob byłby już wolny od przymusowej służby. Mając nadzieję na taką przemianę, gotów jest cierpliwie znosić obecne udręki. Możliwość taka jest jednak czysto hipotetyczna, podobnie jak możliwość ukrycia się w Szeolu. Wraz z odnową życia możliwe też staje się odnowienie więzi łączących Hioba z jego Bogiem. Byłaby to relacja otwarta i wzajemna, oparta na dialogu międzypersonalnym: „Gdy Ty zawieszysz, ja Ci odpowiem”. Wraca tu słownictwo sądowe, ale Hiob jest już pewien, że zdoła obronić swą sprawę przed Bożym trybunałem. Wówczas odnowi się jego przyjaźń z Bogiem, który znow „zatęskni za dziełem rąk swoich” (por. 10,3). Skoro Bóg zatęskni za nim ponownie, Hiob nie będzie już dłużej czuł się pogardzany niewolnikiem. Odzyska raczej radość spotkania z Bogiem. Życie ubogiego nie ogranicza się zatem do dni spędzonych w cierpieniu. Bóg w swej miłości nie pozwoli, by życie nędzarza miało się tak zakończyć – podniesie go z prochu, aby wznowić dawną relację miłości. Na razie jednak Hiob czuje nad sobą karzącą rękę Boga. Skarga zanoszona wprost do Boga („Ty” i „ja”) pozwala mu wzmocnić swą więź z Bogiem w oparciu o „miejsce”, w którym króluje wzajemna ufność między nimi. Będzie to coś innego niż obecny nadzór ze strony Boga – odnowienie wzajemnej miłości doprowadzi do wybaczenia mu grzechu, jakkolwiek by on był. Metaforyczny zwrot „liczysz moje kroki” może oznaczać zarówno wrogą postawę Nadzorca, który tylko czeka na potknięcie się Hioba (por. 10,14), jak też ojcowską opiekę (por. 31,4.37; 34,21). Ta sama dwuznaczność obecna jest w stwierdzeniu: „w schowku ukryjesz mój bunt”. Obraz ten nawiązuje do gromadzenia kosztowności w zapieczętowanym woreczku – nie można wydobyć jego zawartości bez złamania pieczęci. W świecie realnym, tak różnym od świata marzeń (14,13-17), nie ma „nadziei dla człowieka” (14,19c). Wraca tu myśl wyrażona wcześniej: życie w przyrodzie odradza się,

- ¹⁵ Gdy Ty zawieszysz, ja Ci odpowiem.
Zatęsknisz za dziełem rąk swoich.
- ¹⁶ Bo teraz liczysz moje kroki,
ale nie zważaj na mój grzech!
- ¹⁷ W schowku ukryjesz mój bunt
i moją winę tam schowasz.
- ¹⁸ Lecz jak góra się kruszy i rozpada,
skała się osuwa ze swojego miejsca,
- ¹⁹ (jak) woda kruszy kamienie,
ulewa zmywa z ziemi proch,
tak Ty niweczysz nadzieję człowieka.
- ²⁰ Uderzasz w niego skutecznie i odchodzi,
zmieniasz jego wygląd i odrzucasz go.

14,16 Hi 31,4

14,17 Hi 9,30-31

14,18 Hi 6,12; 18,4

dając nadzieję nawet martwemu drzewu (14,7), podczas gdy ludzkie życie tonie w beznadziejności. Przewagę zdobywa tu zagadka nicości, z którą zmagają się człowiek. Ponownie zwycięża udręka Hioba. Wyraża on swe obawy słowami hymnu (por. 9,5-10), który opiewa straszliwą moc Boga objawioną w przyrodzie. Cztery obrazy z życia przyrody symbolizują los człowieka po śmierci. Mówią one raczej o ludzkiej nadziei niż o rzeczywistości fizycznej. Tematem wspólnym tych obrazów jest stopniowa destrukcja świata materii, który wydaje się niezniszczalny. Podobnie jest z nadzieją człowieka, która doznaje erozji na samą myśl o śmierci. Góry są tu symbolem tego, co niewzruszone, ale nawet one z czasem niszczyją. Hiob chce przez to porównanie powiedzieć, że jego nadzieja ulega niszczącej mocy Boga. Śmierć jest tu (14,20-22) ukazana jako zwycięstwo Boga nad ludzką tęsknotą za życiem. Hiob zarzuca Bogu, że Jego nieubłagane ciosy wymierzane człowiekowi sprawiają, iż on musi „odejść”. Czasownik ten jest tu eufemizmem na oznaczenie procesu umierania: odbierając człowiekowi tchnienie życia, Bóg odsyła go do Szeolu. Eufemizmem jest również „zmiana wyglądu”, oczywiście na gorsze. Ostatnim aktem Bożej wrogości względem człowieka jest jego „odrzucenie”. Za tymi słowami kryje się okrutna rzeczywistość śmierci, która odbiera człowiekowi nadzieję na odnowę życia w komunii z Bogiem. Hiob nie chce pogodzić się z taką perspektywą. Szeol to egzystencja tylko pozorna, pozbawiona

²¹ Jego synowie mogą doznawać szacunku, lecz on o tym nie wie, mogą żyć w pogardzie, lecz do niego wiadomość ta nie dociera.

²² Jedynie jego własne ciało nad nim boleje i uważa się nad nim tylko jego dusza.

14,21 Hi 21,21

świadomości tego, co dzieje się w świecie realnym. Człowiek nie ma tam nawet wiedzy o losie swych dzieci. Nie wie, czy doznają one „szacunku” czy „poniżenia”. Oba te przeciwstawne czasowniki obejmują tu całą gamę doznań, jakie mogą spotkać umiłowane potomstwo. Taka perspektywa jest całkowitym zaprzeczeniem zasady odpłaty. Zgodnie z tą zasadą szczęśliwe życie grzesznika prowadzi do tragedii jego dzieci i odwrotnie: nieszczęśliwy los prawego człowieka powinien być wynagrodzony w życiu potomstwa. W królestwie śmierci człowiek jest pozostawiony sam sobie. Jedność psychosomatyczną człowieka wyrażają dwa paralelne rzeczowniki: jego „ciało” i „dusza”. Cierpienie ciała wyraża tu raczej doświadczenie umierania niż egzystencji pośmiertnej. Biblia mówi bowiem, że po śmierci jedynie pierwiastek duchowy trafia do Szeolu, podczas gdy ciało pozostaje w grobie. Podobnie jak poprzednie mowy Hioba ta również kończy się refleksją nad tajemnicą śmierci i krainy umarłych. Pozostawiony samemu sobie, zawiedziony postawą przyjaciół Hiob traci stopniowo nadzieję na spotkanie z Bogiem. Świadomość opuszczenia podsyca w nim tylko przekonanie o Bożym okrucieństwie, wobec którego cierpiący człowiek jest zupełnie bezsilny.

3. Impas w dialogu (15,1–25,6)

3.1. Druga mowa Elifaza (15,1-35)

15 Elifaz zaczyna znów od postawienia pytania, które formalne wprowadza w dysputę. Ton wypowiedzi nie jest już tak delikatny jak poprzednio, ale też nie jest obraźliwy. Nawiązuje on do wcześniejszej mowy Hioba, w której starał się on wykazać, że jego mądrość nie ustępuje w niczym mądrości jego oponentów. Mędrzec odrzuca to stwierdzenie jako zbyt gwałtowne, niegodne mędrca. „Wiedza gwałtowna” nie przystoi mędrcom, którzy winni ostrożnie dobierać słowa w dyskusji. Elifaz zdaje się wprost sugerować Hiobowi, że on sam jest winien swego nieszczęścia, gdyż to jego słowa ranią i zabijają. Jego wnętrze jest pełne takich gwałtownych myśli, które zanim się znajdą na języku, powinny zostać przesiane sitem serca, czyli rozumu. Celem każdego

15¹ W odpowiedzi odezwał się Elifaz z Temanu:
² Czy mędrzec odpowiada wiedzą gwałtowną,
a swoje wnętrze napełnia wschodnim wiatrem,
³ napominając bezużytecznym mówieniem,
słowa mi bez wartości?
⁴ Przecież ty nawet religijność odrzucasz,
gardzisz modlitewną ciszą przed Elem!
⁵ Bo przewrotność poucza twe usta,
wybierasz język przebiegłych.
⁶ Nie ja cię potępiam, lecz własne twe usta,
twoje wargi świadczą przeciw tobie.

15,2 Hi 32,18

15,5 Łk 6,45

mędrca jest przecież skuteczność, tymczasem Hiob dowiódł swą postawą własnej bezsilności. Zarzuty Elifaza stają się coraz poważniejsze. W jego ocenie postawa Hioba jest zaprzeczeniem prawdziwej religijności. Termin „bojaźń” określa tu samą istotę właściwych relacji z Bogiem, czyli religijności. Synonimem takiej postawy jest w następnym stychu termin „medytacja”, „modlitewna cisza”. Krytyczna postawa Hioba, który chce się procesować z Bogiem, wydaje się Elifazowi zaprzeczeniem należnego szacunku względem Stwórcy. Nie oznacza to zakwestionowania postawy religijnej jako takiej. Słowa wypowiedziane przez Hioba coraz bardziej jednak niepokoją jego przyjaciół. Elifaz zdaje się nadal częściowo aprobować postawę Hioba, wini go jednak za język „przebiegłych”. Jest to pewien rodzaj mądrości, który może być pozytywny, ale i negatywny (Rdz 3,1; Hi 5,12). Wina Hioba polega na przewrotnej retoryce zniekształcającej obraz Stwórcy. Postawa Elifaza dowodzi, że nie chce on potępić Hioba jako grzesznika. To raczej jego własne słowa świadczą przeciw niemu. Na ironię zakrawa fakt, że Hiob sam przewidział taki obrót rzeczy (por. 9,20). Tutaj Elifaz wykazuje mu tylko poważny błąd w rozumowaniu: gdyby rzeczywiście doszło do sądowej rozprawy z Bogiem, w którym widzi on oponenta, to Hiob wydałby własnymi ustami wyrok na siebie. Elifaz nie ma wątpliwości co do moralnej postawy Hioba, stwierdza tylko z całą oczywistością, jak wielkim zagrożeniem są dla niego własne słowa skierowane przeciwko Bogu. Cała pierwsza strofa mowy Elifaza (15,2-6) ukazuje potęgę słowa: ma ono moc stwórczą, ale i niszczącą. Hiob przez swe nierozważne wypowiedzi zaprzecza postawie mędrca. Jego słowa są jak niszcząca wichura,

⁷ Czy urodziłeś się jako pierwszy z ludzi,
pojawiliłeś się jeszcze przed pagórkami?

⁸ Czy słuchałeś, co mówiono w czasie rady Boga
i zagarnąłeś całą mądrość dla siebie?

⁹ Czy wiesz, czego my nie wiemy,
rozumiesz, co dla nas jest niedostępne?

15,7 Hi 38,4; Syr 49,16; Prz 8,25; Jr 23,18; Rz 11,34

która może zniszczyć tradycję wiary i pobożności, grożąc samym podstawom ludzkiej egzystencji.

Skoro Hiob okazał tak mało wrażliwości względem swych przyjaciół, Elifaz przechodzi do kontrataku (15,7). Odwołuje się w tym celu do bliskowschodniej tradycji o pierwszym człowieku obecnym przy stworzeniu świata (por. Rdz 1–3; Ez 28,11-19). Cieszył się on udziałem w Bożej mądrości i miał być strażnikiem drzewa życia. Tradycja biblijna wykorzystała ten motyw dla zobrazowania pychy człowieka, który uzurpuje sobie boską godność i władzę (Rdz 3,5). Konsekwencją buntu pierwszego człowieka jest wygnanie z raju i pozbawienie go dostępu do drzewa życia, co jest równoznaczne z utratą nieśmiertelności. Elifaz chce przestrzec Hioba przed konsekwencjami podobnego buntu. Sarkastyczne pytania, które pojawią się w tej strofie (15,7-11), mają skłonić Hioba do opamiętania. Elifaz zarzuca mu przesadę, gdy ten ośmiela się żądać wyjaśnień od Boga, sądząc Go według norm ludzkich. Mamy tu aluzję do mowy uosobionej Mądrości. Tak autor przygotowuje czytelnika na kulminacyjny moment dramatu, jakim będzie pochwała Mądrości w Hi 28. Pytanie Elifaza („Czy urodziłeś się jako pierwszy z ludzi?”) stanowi aluzję do początków ludzkości, gdy człowiek był blisko Mądrości uczestniczącej w Bożym zamysle stwórczym. Bóg powołał tego pierwszego człowieka do istnienia jeszcze przed stworzeniem ziemi. Wskazuje na to druga część wersetu, gdzie odwieczne „pagórki” oznaczają najstarszą część ziemi. Elifaz cytuje tu Prz 8,25: „zrodzona jestem przed pagórkami”. Słowa odwiecznej mądrości, pierworodnej spośród wszystkich stworzeń, zostały tu ironicznie przypisane Hiobowi. Elifaz stawia też Hiobowi pytanie (15,8), czy brał on udział w zgromadzeniu bogów znanym dobrze z mitologii. Zgodnie z tymi wyobrażeniami Bóg najwyższy zasiada na swym tronie w otoczeniu mniejszych bóstw, a po narodzie z nimi podejmuje decyzje dotyczące rządów nad światem. Prorocy biblijni w okresie asyryjsko-babilońskim nawiązywali do obrazu rady niebian, na którą zostali wezwani, aby przekazać ludziom decyzje

¹⁰ Także wśród nas są starcy okryci siwizną,
którzy przeżyli więcej dni niż twój ojciec.

¹¹ Czyż to za mało, że El udziela ci pocieszenia,
a jego słowo działa łagodnie na ciebie?

¹² Dlaczego jesteś wyniosły w swym sercu,
dlaczego dajesz znaki oczyma?

¹³ Bo przeciwko Elowi zwracasz swój gniew
i wyrzucasz z ust takie słowa!

15,11 Hi 16,2

dotyczące wybawienia lub zniszczenia. Tych właśnie elementów pradawnego mitu dotyczy ironiczne pytanie zadane Hiobowi: „Czy słuchałeś, co mowiono w czasie rady Boga i zagarnąłeś całą mądrość dla siebie?”. Mityczny Adam był obecny przy stworzeniu świata, posiadał więc istotną wiedzę dotyczącą początków (por. Hi 38–39). Jeśli Hiob utożsamia się z tym człowiekiem, to znaczy, że musi być mądrzejszy od wszystkich mędrców łącznie z Elifazem, który otrzymał przecież specjalne objawienie (4,12-21). Oczywiście takie roszczenie Hioba wydaje się jego oponentowi absurdalne. To wszystko pozwala Elifazowi zaatakować Hioba dalszą serią retorycznych pytań. „Czy wiesz, czego my nie wiemy?”. Odpowiedź musi być zdecydowanie negatywna: Hiob nie ma jakiegś szczególnej wiedzy, gdyż nie ma monopolu na mądrość. Nie przewyższa nawet inteligencją swoich rozmowców wbrew temu, co twierdził na początku swej mowy (12,2-6). Elifaz dowodzi słuszności własnej tezy dotyczącej doktryny retribucji. W jego przekonaniu mądrość jest kwestią tradycji przekazywanej przez pokolenia: ludzie starzy są zatem gwarantami dojrzałej mądrości. Widać, że argumentacja Elifaza nie uderza osobiście w Hioba, lecz dotyczy jego mniejszych kwalifikacji w porównaniu ze starcami. Seria retorycznych pytań (15,7-9) miała właśnie przekonać aroganckiego oponenta do poddania się autorytetowi starszych. Określenia „starców okrytych siwizną” są tu użyte w liczbie pojedynczej, mają jednak znaczenie kolektywne. Obydwa określenia odnoszą się do wszystkich trzech przyjaciół Hioba, a nie tylko do Elifaza. Uważają się oni za znacznie starszych od Hioba, przewyższając wiekiem nawet jego ojca. Elifaz przypomina mu delikatnie jego własne słowa z poprzedniej mowy: „Mądrość przebywa wśród starców, a roztropność przychodzi z wiekiem” (12,12).

W poprzedniej strofie (15,7-10) Elifaz rozprawił się z roszczeniem Hioba względem trzech przyjaciół, teraz (15,11-13) napomina go za brak szacunku

¹⁴ Kim jest człowiek, żeby miał być nienaganny,
zrodzony z niewiasty, jakże mógłby być prawy?

¹⁵ Oto nie ufa On nawet swoim świętym,
niebiosa nie są dość czyste w Jego oczach.

¹⁶ Tym bardziej mąż obrzydliwy i zepsuty,
który pije nieprawość jak wodę.

¹⁷ Chcę cię pouczyć, posłuchaj mnie,
chcę ci opowiedzieć o tym, co widziałem,

¹⁸ o tym, co opowiadali mędrcy,
a czego nie zataili ich ojcowie.

15,14 Hi 14,4; 25,4

15,15 Hi 4,18; 25,5

15,16 Hi 34,7

15,18 Hi 8,8-10

względem Boga. Zarzuca mu jednostronność w ocenie Bożego postępowania. W opinii Elifaza odrzucenie poczekających słów przyjaciół jest równoznacznie z pogardą dla pocieszenia, którego udziela sam Bóg. Jest to zapewne nawiązanie do poprzedniej mowy Elifaza, w której przekazał on przyjacielowi nie tyle wyrazy ludzkiej solidarności, ile raczej treść wizji otrzymanej wprost od Boga (4,17). Ponieważ Hiob zlekceważył to pouczenie, Elifaz postanawia jeszcze raz przypomnieć orędzie zawarte w zakończeniu tamtej wizji (4,14-16). Następnie stawia swemu adwersarzowi podwójne pytanie: „Dlaczego jesteś wyniosły w swym sercu, dlaczego dajesz znaki oczyma?”. W myśli biblijnej „serce” jest ośrodkiem rozumu, woli i uczuć. „Wzrok” łączy się ściśle z tą sferą, gdyż wysyła informacje do „serca” (por. 31,1.7) i odzwierciedla jego dyspozycje. Elifaz chce więc dowieść Hiobowi, że niepokój jego oczu jest wyrazem zagniewania na karzącego Boga. Elifaz zauważył, że racjonalne myślenie Hioba zostało zaciemnione gniewem. To zaćmienie umysłu sprawia, iż usta Hioba rzucają tyle nagannych słów pod adresem Boga. Uprzednio Hiob tłumaczył, że jego gorzkie słowa spowodowane były poczuciem niezrozumienia (12,2-6; 13,1-12). Obecnie Elifaz odpowiada, że powodem gniewu Hioba jest jego urażona duma. Wydaje mu się, że Bóg traktuje go jak wroga (13,24). W rzeczywistości jednak to on sam w swym gniewie okazał wrogość Bogu. Widać, że Elifaz oskarża tu Hioba nie tyle o złą wiarę czy gwałtowność, ile raczej zarzuca mu wprost błąd teologiczny. W swoim gwałtownym ataku zarzuca Hiobowi fałsz, który rzekomo kryje się w jego ustach: uraza do Boga

- ¹⁹ Tylko im została dana ta ziemia
i nikt obcy nie wszedł między nich.
²⁰ Przewrotny przez wszystkie dni żyje w udręce,
bo niezliczone lata przygotowano dla ciemńcy.
²¹ Brzmi mu w uszach głos przerażenia,
w czasie pokoju rabuś napada na niego.

15,21 Hi 18,11-14; Mdr 17,3-4

oraz brak akceptacji słusznej woli Bożej, podczas gdy powinien on wiedzieć, że jego cierpienie ma źródło w ukrytym grzechu. Bo „kim jest człowiek, żeby miał być nienaganny, zrodzony z niewiasty jakże mogłby być prawy?” (15,14). Elifaz przypomina tu orędzie przekazane mu w nocnym widzeniu (4,17-19), chociaż używa nieco innego słownictwa. Zamiast specyficznego określenia człowieka (*geber*) pojawia się tu peryfraza „zrodzony z niewiasty”. Podobnie „święci” oznaczają tu aniołów, którzy wcześniej (4,18) nazwani byli „Jego sługami”, zaś „niebiosa” zastępują wcześniejsze określenie „Jego aniołowie”. Elifaz idzie dalej w swym ataku, stawiając kolejne retoryczne pytanie: skoro Bóg nie ufa swym świętym, to jak może zaufać obrzydłemu człowiekowi, co pije nieprawość jak wodę? Elifaz nie zatrzymuje się na tej pesymistycznej wizji człowieka, aby tylko poderwać przekonanie Hioba o własnej niewinności. Zagłębia się również w biblijną naukę o aniołach, dając podstawy dla pogłębienia tej nauki w wczesnym judaizmie. Nawet niebiosa nie są czyste w obliczu Boga, o ileż więc bardziej śmiertelny człowiek nie może sobie uzurpować nieskazitelności. Na koniec Elifaz stwierdza nieodwracalne skażenie natury ludzkiej, która jest „obrzydliwa i zepsuta”. Pierwsze z tych określeń nawiązuje do Ps 14,1, który stwierdza całkowitą niezdolność człowieka do czynienia dobra. Drugie oznacza zepsucie moralne (Ps 14,3). Skutkiem tak nędznej kondycji moralnej człowieka jest to, że „pije on nieprawość jak wodę”. Elifaz jest przekonany o całkowitym i nieodwracalnym zepsuciu ludzkiej natury. Nie dziwi więc jego upór w negowaniu niewinności Hioba, skoro cała jego wiedza przeczy takiej możliwości. W nieszczęściu przyjaciela dostrzega on wyłącznie karę Bożą, która ma skłonić Hioba do nawrócenia. Wychodząc od takiego osądu człowieka, Elifaz przedstawia teraz (15,17-35) tezę o losie bezbożnych. Opierając się na osobistym doświadczeniu i tradycji przodków, podejmuje on długi wykład o pozornym szczęściu grzesznych. Ton Elifaza jest w drugim cyklu znacznie żywszy, a to z powodu oskarżeń rzucanych na Hioba. Podkopuje on religię i obala medytację przed Bogiem. Elifaz stara się

²² Nie może oczekiwać, że umknie ciemności,
miecz jest mu przeznaczony.

²³ Będzie rzucony na żer sępom,
wie, że jego zagłada jest pewna.

²⁴ Dzień ciemności go trwoży,
strach i nieszczęście zagrażają mu
jak król gotowy do ataku.

15,23 Hi 10,21

15,24 Hi 9,34; 10,17

mu uświadomić tradycyjną naukę, nie licząc się z jego sytuacją i nie dając mu szans obrony. Widać, że zbytńia troska o doktrynę tłumi współczucie. Elifaz rozpoczyna swe pouczenie od długiego wprowadzenia. Jest to typowa „formuła nauczyciela”. We właściwym sobie stylu Elifaz odwołuje się do własnego doświadczenia („co widziałem”) i do nauki mędrców („co usłyszeli od ojców”). Zapewnia on Hioba, że tej nauce można zaufać, gdyż pochodzi ona z tradycji pokoleń. „Ojcowie” to ogólne określenie łańcucha tradycyjnej mądrości Izraela. Stwierdza następnie, że „ziemia” („kraj”) została dana mędrcom w dziedzictwo. W kraju, w którym żyli ojcowie, żaden „obcy nie wszedł między nich”. Oznacza to, że obce wpływy nie skaziły tradycji przodków Izraela, a zatem nauczanie Elifaza jest godne zaufania. Mędrzec przechodzi teraz do sedna sprawy, czyli do szczegółowego opisu przeznaczenia grzeszników. „Przewrotny” człowiek jest tu synonimem „ciemńczy”, który prowokacyjnie lekceważy Boże prawo. Zgodnie z teorią retribucji taki grzesznik musi żyć w ustawicznej udręce, której konkretny obraz pojawi się w następnym wersecie. Drugi stych kładzie nacisk na spotęgowanie tej kary przez wszystkie lata życia grzesznika, choćby miał żyć najdłużej. Za pomocą tak surowego stwierdzenia Elifaz zaprzecza wypowiedzi Hioba, który zanegował zasadę odpłaty doczesnej (12,6: „namioty złoczyńców trwają spokojnie”). Człowiek przewrotny zdaniem Elifaza jest ciągle pełen niepokoju, słyszy głosy budzące grozę (15,21). Nawet w czasach bezpiecznych boi się on napaści wrogów, gdyż jest przekonany, że w każdej chwili może się spodziewać nagłego ataku rabusiów pustynnych. Jest to aluzja do sytuacji Hioba, który niedawno przeżył serię takich ataków (1,13-19). Elifaz przedstawia mu jednak perspektywę o wiele większych zagrożeń duchowych. Największą karą dla grzesznika jest brak wewnętrznego pokoju. Człowiek taki nie ma też żadnej gwarancji, że uniknie „ciemności”, czyli krainy śmierci (por. 10,21-22). Grzesznik nie może

- ²⁵ Bo podniósł rękę na Ela,
wystąpił przeciwko Szaddajowi.
²⁶ Buntowniczo wybiegł przeciw Niemu,
pod osłoną swej wypukłej tarczy.
²⁷ Choć jego twarz nabrzmiała od tłuszczu,
a biodra obrosły mu sadłem,
²⁸ osiadzie w opustoszałych miastach,
w domach niezamieszkałych,
których przeznaczeniem jest ruina.

15,27 Hi 21,24; Ps 73,4

oprzec swej nadziei na trwałym fundamencie, skoro jako zasadę swego życia wybrał kłamstwo zamiast prawdy. Konsekwencją takiego wyboru jest nieustanny lęk przed gwałtowną śmiercią, której obrazem jest tu wiszący nad nim „miecz”. Skoro nie liczył się z prawem, teraz musi się lękać, że jemu podobni mogą nagle przeciąć nić jego życia. Taka jest nieubłagana zasada odpłaty doczesnej. Hiob winien liczyć się z tym, że ci sami wrogowie, którzy odebrali mu majątek i dzieci, również i jemu odbiorą życie. Zarówno Elifaz, jak i Hiob nie wiedzą jednak, że Bóg zabronił szatanowi podnieść rękę na życie swego sługi (2,6). Tekst kolejnego wersetu (15,23) można rozumieć dwójako. Sugestywny jest obraz proponowany przez nowsze przekłady: ciało grzesznika zostanie rzucone sępom na pożarcie. W świetle ówczesnych przekonań brak należącego pogrzebu sprawia, że dusza zmarłego będzie się błąkać bez końca, nie znajdując spokoju. „Dzień ciemności” nasuwa myśl o niechybnej śmierci grzesznika. Nie jest to jeszcze eschatologiczny dzień zagłady, o jakim mówią prorocy. Wcześniej Hiob twierdził (14,20), że Bóg „uderza” z mocą człowieka, odbierając mu wszelką nadzieję. Odpowiedź Elifaza jest znacznie bardziej racjonalistyczna. Opierając się na tradycyjnej mądrości, stwierdza on, że to własny strach „uderza” grzesznika, udaremniając ostatecznie jego zamysły. W nawiązaniu do słownictwa mitologii (15,21) przedstawia on demoniczne siły w obrazie króla, który rusza do ataku na czele zbrojnych zastępów. Elifaz ukazuje teraz (15,25) prawdziwą przyczynę chorobliwych lęków grzesznika. Są one głęboko zakorzenione w jego sumieniu, które ma świadomość, że grzech popełniony „z podniesioną ręką” jest zamachem wymierzonym wprost przeciwko Bogu. Ta sama fraza odnosi się często w Biblii do potęgi Boga, który „wyciągniętym ramieniem” wyprowadził Izraela z Egiptu. U proroków natomiast przybiera ona wydźwięk negatywny, zapowiadając surową karę

²⁹ Nie zatrzyma bogactwa, majątności nie zachowa,
a jego posiadłość nie rozciągnie się na ziemię.

³⁰ Nie ujdzie przed ciemnością,
płomień spali jego latorośl,
a jej gałązki zostaną zmiecione wichrem ust Jego.

³¹ Nie ufaj plantacji, zwodząc siebie,
bo jej latorośle staną się bezużyteczne.

³² Ushnie ona przed czasem,
a jej gałęzie się nie zazielenią.

15,29 Hi 30,18-20

15,30 Hi 8,12

15,31 Iz 28,15,18; 59,4

15,32 Hi 29,19

Bożą przeciwko pyszałkom. Grzesznik chełpiący się własną siłą w rzeczywistości kieruje swą pychę przeciwko Wszechmocnemu. Zasada odpłaty sprawia jednak, że ostatecznie pycha obróci się przeciw niemu samemu: paniczny strach będzie słuszną zapłatą za jego zuchwałość. Powraca tu obraz tyрана, który w dniach swej pomyślności rośnie w pychę. Czuje się on niepokonany, pewny zwycięstw dzięki swej zbroi. Wydaje się mu, że jest w stanie przeciwstawić się w walce samemu Bogu, gdyby znalazł ku temu sposobność. Przekonanie to czerpie on z faktu, że udało mu się zadać klęskę ludziom prawnym będącym pod szczególną opieką Bożą. Czując się bezkarnym, grzesznik rzuca wyzwanie samemu Bogu. W odniesieniu do Boga gest Hioba wydaje się komiczny. W rzeczywistości ma on ilustrować zasadę odpłaty głoszoną przez Elifaza: jaką bronią wojujesz, od takiej giniesz. Tłuszcz, symbol zdrowia, uniemożliwia pyszałkowi sprawne toczenie walki i prowadzi go do klęski. Poezja biblijna chętnie odwołuje się do tej symboliki w odniesieniu do Izraela, który utył w swej pysze i zapomniał o Bogu. Elifaz w swej zapamiętałej krytyce zarzuca Hiobowi arogancję względem Boga. Cały ten fragment (15,24-27) zawiera szereg aluzji do mitycznego wojownika walczącego z Bogiem. W tradycji Izraela miasta obłożone klątwą nie mogły być nigdy odbudowane. Miały one na zawsze stać się siedzibą dzikich zwierząt i demonów. Miały pozostać na wieki opustoszałe. Tutaj karą dla pyszałka jest sam fakt zamieszkiwania pośród ruin. Dobrobyt i sława człowieka grzesznego szybko przemijają (15,29). Zakładając nawet, że pomyślność pyszałka trwa długo, Elifaz przyrównuje ją do skracającego się cienia, który z nastaniem wieczoru nagle znika.

³³ Zrzuci niedojrzałe grona jak winorośl,
opadnie z kwiatów jak oliwka.

15,33 Hi 8,12; 14,2

Wcześniej (5,19-20) życzył on przyjacielowi powrotu do bogactwa i zdrowia po pokonaniu kolejnych doświadczeń. Teraz z jego pouczenia coraz bardziej przebija groźba: Hiob musi się nawrócić, w przeciwnym razie podzieli los grzeszników. Ostatnie zdanie zdaje się nawiązywać wprost do prologu księgi, gdzie Hiob był ukazany jako wielki posiadacz ziemski. Pogrożka Elifaza byłaby więc skierowana wprost przeciwko przyjacielowi: tak jak każdy grzesznik musi się on pogodzić z utratą swych ziem i dobytku, gdyż sam odwrócił się od Boga, dawcy wszelkiego dobra. W ostatniej strofie (15,30-33) Elifaz nadal broni swej doktryny, odwołując się do metafory uschłej rośliny. Drzewo symbolizuje człowieka prawego, a Hiob skorzystał z tego symbolu dla ilustracji prawdy o ludzkiej nadziei (14,7-10). Elifaz jak zwykle odwraca sens tego powszechnego symbolu: nawet wspaniałe drzewo może uschnąć pod wpływem palących promieni słońca. Niszczący wiatr pustylny jest tu utożsamiony z tchnieniem ust Bożych. Zasada odpłaty łączy się u Elifaza ze specyficznym pojmowaniem sprawiedliwości Boga. Pozornie wers 15,31 nie ma nic wspólnego z metaforą roślinną, toteż wielu tłumaczy po prostu go pomija. W dosłownym przekładzie jest to ogólnikowy morał: „Nie należało ufać kłamstwu, ono zawsze zwodzi; kłamstwo więc będzie jego nagrodą”. Inni jednak widzą tu kontynuację poprzedniego obrazu. Grzesznik jest jak roślina, której gałązki wyrastają szybko pod wpływem ciepła, ale jeszcze szybciej uschną z braku wody. Przy takiej interpretacji zdania mamy tu kontrast z obrazem człowieka prawego, który jest „jak drzewo zasadzone nad strumieniami wód” (Ps 1,3). W obrazie grzesznika pojawia się teraz (15,32) temat jego nagłej i przedwczesnej śmierci. Musi on zejść z tego świata w połowie swych dni. Jest to nawiązanie do poprzedniej mowy Hioba (14,7-9), w której skarżył się on na pozbawienie go wszelkiej nadziei. Elifaz coraz wyraźniej sugeruje, że taki będzie jego koniec, jeśli nie uzna rady doświadczonych przyjaciół. Hiob przypomina wybujałą roślinę, która usycha nagle pod działaniem palącego słońca. Elifaz pokazuje teraz (15,33) za pomocą kolejnych obrazów, jak bardzo złudne były wcześniejsze sukcesy człowieka nieprawego. Podobnie jak krzew winorośli będzie on musiał zrzucić „swe niedojrzałe grona”. Także w życiu grzesznika nastąpi moment, gdy nieoczekiwanie spotka go zasłużona kara, a dotychczasowe sukcesy zamienią się w ostateczną klęskę. Podobną naukę

³⁴ Bo zgraja występnych jest bezpłodna,
a namioty przekupnych strawi ogień.

³⁵ Kto poczyna ucisk, urodzi nieprawość,
w ich łonie kształtuje się oszustwo.

15,34 Hi 20,26

15,35 Ps 7,15; Iz 59,4

przynosi obserwacja drzewa oliwkowego, z którego nagle opadają kwiaty. Mądrość ludowa stwierdza, że co pewien czas oliwka kwitnie szczególnie obficie, ale właśnie wtedy nie wydaje owoców. Stąd wniosek, że również pozorna skuteczność działań grzeszników okaże się bezowocna. Elifaz kończy swą mowę (15,34n) morałem uzasadniającym doktrynę odpłaty: występni z całą pewnością poniosą karę za swe czyny. Na potwierdzenie tej tezy mędrzec z Temanu używa porównania z dziedziny rolnictwa: „Bo zgraja występnych jest bezpłodna”. Słowo to może oznaczać zarówno bezdzietną kobietę (Iz 49,21), jak i jałową ziemię (Hi 30,3). Bliższy kontekst (15,34b) wskazuje raczej na to drugie znaczenie: niezależnie od tego, jak wiele wysiłku włożą „występni” w uprawę swej roli, nie zbiorą z niej owoców, gdyż stanie się ona jałowa. Dążąc do bogactwa i znaczenia, posługiwali się oni przekupstwem, toteż ich domostwa „strawi ogień”. Ogień jest często w Biblii narzędziem gniewu Bożego. Elifaz zapowiada, że przekupstwo praktykowane przez bezbożnych stanie się przyczyną ich upadku. Nie musi to być aluzją do losu Hioba (1,16), lecz ogólne stwierdzenie zasady odpłaty: Bóg jest sędzią sprawiedliwym, za dobre wynagradza, a za złe karze. Drugie przysłowie cytowane przez Elifaza zostało zaczerpnięte ze sfery prokreacji (por. Ps 7,15; Iz 59,4). Wydaje się to zabiegiem chybionym, skoro przestroga adresowana jest do „bepłodnych” grzeszników. Elifaz chce jednak powiedzieć, że chociaż przeznaczeniem ich jest bezpotomna śmierć, to jednak poczli oni „w swym łonie” ucisk, nieprawość i oszustwo. Wszystkie te trzy pojęcia wyrażają jedną rzeczywistość: grzesznik, posługując się fałszem, szykuje sobie samemu upadek. Elifaz pogłębia tu myśl wyrażoną już w pierwszej mowie (4,8): zło zasiane przez bezbożnego przyniesie ostatecznie krzywdę jemu samemu. Podobnie cierpienie Hioba jest zawinione przez niego (por. 5,7); nie jest on jednak grzesznikiem, a jego próba jest tymczasowa (por. 4,5). Druga mowa Elifaza zaczyna się i kończy terminem „łono”. W ten sposób chce on pokazać, że źródłem niepokojów Hioba nie jest jego serce, lecz „brzuch” pełen bezbożnych myśli. W tym właśnie postawa Hioba przypomina postawę ludzi

16¹ Hiob odrzekł w odpowiedzi:
² Słyszałem wiele takich rzeczy.
Wy wszyscy jesteście marnymi pocieszycielami!
³ Czy nie ma końca słowom na wiatr (rzucanym)?
Co cię przynagła, abyś odpowiadał?
⁴ Ja również przemawiałbym jak wy,
gdybyście byli na moim miejscu!
Chciałbym zasypać was słowami
i potrząsać nad wami głową.
⁵ Pocieszałbym was ustami,
nie przestałbym poruszać wargami.
⁶ Jeśli będę mówił, bólu to nie powstrzyma,
a jeśli zamilknę, on mnie nie opuści!

16,2 Hi 15,11

bezbożnych. Ich zuchwałość jest tak wielka, że stanowi wyzwanie rzucone wprost Bogu. Swym zachowaniem ściągają oni na siebie ogień Bożego gniewu i sami wydają się na łup przedwczesnej śmierci. Łatwo zauważyć, że w tym ponurym obrazie losu bezbożnych mieści się przestroga dla Hioba. Mimo to zakończenia zarówno pierwszej (5,17-27), jak i trzeciej mowy Elifaza (22,21-30) uświadamiają czytelnikowi, iż najstarszy z mędrców jest i pozostanie przyjacielem Hioba, gdyż nie chce jego śmierci lecz nawrócenia.

3.2. Odpowiedź Hioba (16,1–17,16)

16 Przed wejściem w sedno dysputy Hiob zwraca się do swych adwersarzy z zarzutami. Motywem dominującym są tu „słowa”, którym brakuje skuteczności. W poprzedniej mowie Hioba, kończącej pierwszy cykl dysputy, sarkazm był bardziej agresywny i łączył się z przekonaniem o jego większej mądrości niż reprezentowana przez przyjaciół (12,2-4). Teraz w miejsce pewności siebie pojawia się u Hioba poczucie zupełnej bezradności (16,6). Wie tylko, że musi traktować swych przeciwników tak, jak oni go potraktowali. Gorzki sarkazm przeradza się stopniowo w rozczarowanie, które prowadzi do zerwania dialogu. Hiob zaczyna stwierdzeniem, że już wielokrotnie słyszał podobne wyjaśnienia, teraz jednak pobożne banały zwiększają tylko jego udrękę. Ma już dość słuchania tych „marnych pocieszycieli”. Zdanie to zdradza już na początku mowy istotną różnicę w podejściu do problemu cierpie-

⁷ A teraz, jakże On mnie udręczył!

Wyniszczył całą mą rodzinę!

⁸ Schwytął mnie, stał się świadkiem przeciwko mnie,
moje niedołęstwo powstaje, by w twarz mnie oskarżać.

⁹ W swym gniewie mną targa, stał mi się wrogiem,
mój przeciwnik zgrzyta na mnie zębami,
przeszywa mnie wzrokiem.

16,8

Hi 19,20; 33,21

nia. O ile Elifaz sądzi, że słowa przyjaciół są „pocieszeniem od Boga” (15,11), o tyle Hiob dostrzega w nich zwiastunów udręki. Elifaz kończył swą mowę zgrabną sentencją: „kto poczyta ucisk, urodzi nieprawość” (15,35a). Hiob odpowiada na to, że właśnie doktryna głoszona przez tamtego rodzi dodatkowy ból u cierpiącego niewinnie. Retoryczne pytanie („czy nie ma końca słowom wietrznym?”) przypomina inwektywę Bildada (8,2). Przed wszystkim jednak jest bezpośrednią odpowiedzią na zarzut postawiony mu przez Elifaza (15,2). Hiob ironicznie ripostuje: „co cię przynagła, abyś odpowiadał!”. Hiob nie może pojąć, co się stało z przyjacielem, który niespodzianie zaczyna go kąsać. Kontynuując swój kontratak, Hiob zastanawia się ironicznie, jak potoczyłby się dialog, gdyby obie strony zamieniły się miejscami: on też by mówił podobnie, będąc na ich miejscu. Mnożyłby słowa i kiwał głową na znak sympatii. Elifaz przyznał faktycznie, że Hiob nieraz dodawał otuchy potrzebującym i wspierał ich pomocą materialną. Teraz Hiob wyznaje w gorzkich słowach, że od przyjaciół miał prawo spodziewać się większego zrozumienia i pociechy. Zawiodła go ich doktrynerska postawa, w której zabrakło zwykłej życzliwości. Koncentrując się na obronie swej doktryny, nie mogą oni wczuć się w jego położenie. Hiob przerywa więc gwałtownie dialog z nimi i wyjaśnia potrzebę obrony własnej postawy. Jego ból jest tak silny, gdyż nie widać rozwiązania: na jedno wychodzi, czy zechce mówić, czy zamilknąć. Decyduje się jednak na mówienie, ufając, że zostanie usłyszany przez Boga. Rozpoczyna więc swą rozpaczliwą lamentację, w której pojawi się jednak ponownie promyk nadziei. Nowa skarga Hioba (16,7-17) kieruje się ku Bogu, gdyż nie jest on w stanie dłużej rozprawiać z przyjaciółmi. Cechą całej tej strofy jest ponury obraz Boga jako agresora. Hiob przyrównuje Go kolejno do dzikiej bestii, która rozrywa swą zdobycz (16,9-10), do zdrajcy (16,11), zapaśnika (16,12ab), a wreszcie wojownika z łukiem (16,12c-13a) i mieczem w ręku (16,13b-14). Zmienność obrazów można przyrównać do serii klatek na taśmie filmowej,

¹⁰ Rozwierają na mnie swoje paszcze,
znieważają mnie, bijąc po twarzy,
wspólnie nacierają na mnie.

¹¹ Ale to El wydał mnie niegodziwcom,
oddał mnie w ręce złoczyńców.

¹² Byłem beztroski, ale On mną wstrząsnął,
chwycił za kark i druzgocze.
Wziął mnie na cel.

16,11 Hi 30,1.12-14

które tworzą w oku wrażenie ciągłości. Jednak ten sam Bóg w oczach Hioba jest zarazem świadkiem, sędzią i stroną w procesie. Przejście od inwokacji zwróconej ku przyjaciołom (16,2-6) do głównego tematu lamentacji zaznaczono frazą „a teraz”. Zmienia ona gwałtownie ironiczny ton wypowiedzi w bolesną skargę prześladowanego Hioba. Czując jeszcze gorycz ostatniego zarzutu Elifaza (15,34), Hiob odpowiada, że to Bóg upodobił go do występnych, gdyż odebrał mu wszystko, łącznie z dziećmi. Jeśli nie wprost Bóg, to ktoś, komu Bóg go wydał: fałszywy świadek, prześladowca. Ale Hiob w swej udźce zdaje się obwiniać o to samego Boga. „Niedołęstwo”, niemoc fizyczna i psychiczna czynią go zupełnie bezsilnym wobec padających zewsząd zarzutów. Oskarżyciele interpretują rany jego ciała jako dowód, że zgrzeszył pychą przeciwko Bogu. On sam czuje się wewnętrznie rozdarty: jego ciało świadczy przeciwko jego słowom. Nikt, kto go zobaczy, nie uwierzy jego zapewnieniom o niewinności. Hiob rozwija teraz (16,9) obraz atakującego go Boga. Wykorzystuje w tym celu lamentację, gdzie często przeciwnicy psalmisty ukazani są jako zwierzęta. Jak zwykle Hiob odnosi ten obraz do Boga (por. 10,16), nazywając Go wprost swoim przeciwnikiem. Hiob nie potrafi rozeznaczyć, jaka jest rola Boga w jego udźce. Nie wiedząc dokładnie, jaka była treść rozmowy w niebie, zaczyna podejrzewać Boga o wrogość względem siebie. Ostatnia, siódma próba (zob. 5,19), jakiej Hiob został poddany, osiąga tutaj punkt szczytowy: działanie Boga przedstawia mu się jako atak szatana. Widzi on Boga na kształt dzikiego zwierzęcia, które czyha na swą ofiarę, aby ją rozszarpać na części. Jego przeszywający wzrok paraliżuje ofiarę, nie dając żadnej możliwości obrony. Hiob dostrzega całe zastępy nieprzyjaciół, którzy „rozwierają paszcze” nad nim, bijąc po twarzy. W jego oczach dawni przyjaciele stali się teraz współnikami Boga w zadawaniu mu tortur fizycznych i psychicznych. Utrata godności osobistej rani go bardziej od bólu fizycznego. Ostatnie zda-

- ¹³ Jego łucznicy mnie otoczyli.
Bezlitośnie przeszył moje nerki,
żółć moją wylał na ziemię.
¹⁴ Zadaje mi ranę po ranie,
naciera na mnie jak wojownik.
¹⁵ Uszyłem wór pokutny na swą skórę,
a czoło pokryłem popiołem.

16,13 Hi 6,4; 7,20; 34,6.16

16,14 Hi 10,17

nie tej strofy (16,11) kontynuuje styl biblijnej lamentacji. Psalmista (Ps 31,9) dziękuje Bogu, że nie wydał go w ręce wroga. Hiob natomiast skarży się, że El wydał go niegodziwcom, zamiast ukarać ich samych zgodnie z obietnicami przyjaciół (8,22; 11,20; 15,20-34). Takie niesprawiedliwe potraktowanie staje się dodatkowym bólem dla Hioba, kwestionując ponownie zasadę doczesnej retribucji, której gorącym orędownikiem był Elifaz. Zniewagi odbierane od złych ludzi są w jego przekonaniu spowodowane przez Boga. Hiob skarży się teraz (16,12-17) na nowy sposób ataku ze strony Boga: był spokojny, a Bóg zaczął nim potrząsać. Lamentacja Hioba osiąga tutaj punkt szczytowy. Jego dotychczasowa beztraska została nagle przerwana brutalnym atakiem boskiego wojownika, który na czele armii nieszczęść wtargnął w jego życie. Pojawia się tu znowu problem dysproporcji pomiędzy ewentualną winą Hioba a surowym odwetem ze strony Boga. Jak silny wojownik chwycił człowieka za kark i zadaje mu druzgocące ciosy. Bóg jest jak łucznik ściągający swą ofiarę na czele zbrojnego zastępu (por. 10,16). Bóg strzela do swej ofiary, raniąc bez litości jego nerki i wylewając jego żółć. Śmiertelnie ranny, pozostawiony bez opieki człowiek nie ma żadnej nadziei na ocalenie. Ostatni obraz wzięty jest z oblężenia miasta: Bóg, jak uzbrojony „wojownik” (*gibbor*) z mieczem w rękę, zadaje „ranę po ranie”. Odczucie Hioba ostro kontrastuje z wcześniejszym stwierdzeniem Elifaza (15,26), który właśnie Hioba przedstawiał jako wojownika atakującego Boga. Hiob widzi sprawę dokładnie odwrotnie. Ilekroć w Biblii mowa jest o Bogu jako wojownikowi, zawsze oznacza to Jego zbawczą moc. Burząc tradycyjną pobożność Izraela, Hiob dostrzega w Bogu potężnego nieprzyjaciela, wobec którego doświadcza bezradności. Opis powraca do jego słów (16,6): Hiob przestaje mówić, aby w milczeniu dokonać rytów pokutnych. „Uszyłem wór na swą skórę” na znak żałoby i bólu. Symbolem żałoby po utraconych dzieciach musiał być wór pokutny. Strój żałobny mógł mieć formę

- ¹⁶ Moja twarz czerwona od płaczu,
a na mych powiekach mrok śmierci.
¹⁷ Przecież moich dłoni nie płami krzywda,
a moja modlitwa jest szczerą.
¹⁸ Ziemię, 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 (zwrócony jest) do Boga.

16,16 Hi 16,20

16,17 Hi 31,1-34

16,19 Rdz 4,10; 37,26; Iz 26,31; Ez 24,7,8; Ps 9,13; Mt 23,35; Ap 18,24

przepaski noszonej na biodrach pod ubraniem bądź też był płatem zgrzebnego sukna nakładanym na strój wierzchni. Inny ryt żałobny wyraża upokorzenie: Hiob posypał popiołem swe czoło, aby twarz czerwona od łez była odbiciem stanu wewnętrznego. Lecz ta udręka wyrażona w gestach rytualnych nie może zachwiać jego przekonaniem sformułowanym na końcu: „mych dłoni nie płami krzywda, a moja modlitwa jest szczerą” (16,17). Nie ma więc związku przyczynowego między jego postępowaniem a doznaną udręką. Hiob jest podobny do cierpiącego Sługi z proroctwa Iz 53,9, o którym powiedziano, że „nikomu nie wyrządził krzywdy, a w jego ustach kłamstwo nie powstało”. Bóg wie, że Hiob nie jest winien, choć jego przyjaciele szukają w nim śladu grzechu (15,4-6). W poprzedniej mowie (13,20-23) Hiob wyraził pragnienie bezpośredniego spotkania z Bogiem na rozprawie sądowej, aby tam mógł odeprzeć stawiane mu zarzuty. Teraz (16,18-22) wraca on do tej myśli, szukając możliwości jej realizacji. Wobec jawnej niesprawiedliwości wyznaje wiarę w ostateczną odpłatę. Krew niewinnie wylana woła o pomstę do nieba. Jeśli krzywda nie będzie naprawiona, to sama ziemia poniesie karę za krew niewinną (Rdz 4,10-11; Ez 24,7-8). Hiob sam może nie doczekać dnia pomsty, usilnie wierzy jednak, że ten dzień nadejdzie. Kto jednak ma być mścicielem krwi? Ponieważ sam Bóg jest dla Hioba zabójcą, On też może pomóc niewinną krew. 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 Niemu. Wcześniej prosił on o „rozjemcę”, który mógłby działać bezstronnie (por. 9,33).

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

²² Bo lata liczne przeminają,
a ja wejdę na ścieżkę, z której nie ma powrotu.

16,21 Wj 3,7; Ps 79,11; 88,3; 102,2; Lm 3,44; Ap 8,3-4; 7,9; 10,21; 14,12

Tutaj (16,19) mówi z ufnością o kimś, kto już teraz jest „świadkiem” jego obrony. Problem identyfikacji jest ten sam, co w wierszu 9,33. 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 pewien swej wygranej. Wcześniej zdawał się nie wierzyć w możliwość, by jakiś rozjemca mógł decydować za niego. Teraz jest przekonany, że istnieje ktoś, kto może wziąć go w obronę. Czy tym „świadkiem” jest Bóg? Jeśli tak, to Bóg jest zarazem przeciwnikiem, świadkiem i sędzią. Jeśli to nie Bóg, to któż inny cieszy się tak wielkim autorytetem, że może wyrwać bezbronnego z ucisku? Każdy błysk nadziei jest poprzedzony upadkiem w ciemność. Kiedy Hiob przechodzi bolesne próby, rodzi się w nim uczucie, że nie może być opuszczony przez Boga. Błyskawicznie przechodzi od obrazu Boga, który go obrał za cel polowania, do krzyku w stronę uosobionej ziemi: „Ziemio, nie zakrywaj mojej krwi!”. Jak krew Abla, tak i krew Hioba ma być wylana na ziemię, by wołać o pomstę na zabójcy. Zdaje się on obecnie tracić wszelką nadzieję, że ten zabójca zostanie wezwany przed sąd, by wytłumaczył się ze swej zbrodni. W pierwszym akcie Hiob spodziewał się „pośrednika”, który przedstawi Bogu jego niewinność w odpowiednim czasie. „Teraz” – w obliczu śmierci – Hiob jest przekonany, że w niebie ma „świadka”, który poświadczy jego niewinność. Przyjaciele mogą „drwić” z takiej pewności, ale on cierpi, gdyż nie otrzymał od nich wsparcia. Bardziej martwi go bliska perspektywa śmierci i zstąpienia do Szeolu, skąd nie ma powrotu. Wzmacnia to jego pragnienie oparcia się na świadectwie obrońcy z nieba (16,21a): „niech on rozsądzi spór człowieka (*geber*) z Bogiem”. Drugi stych (16,21b) zawiera ważne stwierdzenie: Hiob wyznaje, że ów tajemniczy obrońca jest „jego bliźnim”. Jesteśmy tu już o krok od tajemnicy wcielenia. Na razie takie pragnienie jest jednak niemożliwe do spełnienia, gdyż Bóg byłby zarazem sędzią i stroną sporu. Hiob nie może przecież żądać od Boga, aby się zrzekł swej suwerenności i funkcji sędziowskiej. Od Hi 13 Hiob coraz wyraźniej wyrażał swe pragnienie dysputy z Bogiem w bezstronnym trybunale. Już wcześniej jednak zauważył, że brakuje rozjemcy między nim a Bogiem, bo Bóg nie jest czło-

17¹ Mój duch jest zdruzgotany,
moje dni zostały przerwane,
czeka mnie grób.

² Zaiste, szydercy są przy mnie,
od ich obelg zmęczone są moje oczy.

³ Złóż (Boże) u siebie mój zastaw,
bo któż chciałby poręczyć za mnie?

17,1

Ps 88,4-6; Iz 38,10

wiekem. Nie mogą więc obaj na równi odwołać się do sprawiedliwości (9,32-33). Teraz jeszcze wyraźniej dostrzega on dystans dzielący człowieka od Boga. Odgradzająca ich przepaść pogłębia się w cierpieniu. Kryje się tu jednak potwierdzenie nadziei, jaką wyrazi Hi 19. Do tego czasu Hiob będzie wystawiony na długą i bolesną próbę nadziei. Ostatnie zdanie tej sekcji (16,22) podkreśla nagłą charakter prośby. Przypomina on Bogu, że jeśli jego prośba nie zostanie spełniona, będzie musiał zejść ze świata z piętnem hańby. Lata bowiem będą tak szybko, że trudno je policzyć. Wkrótce zejdzie on „na ścieżkę, skąd nie ma powrotu”. To metaforyczne określenie oznacza rzeczywistość Szeolu, gdzie nie ma już możliwości obrony swej reputacji. Trzeba więc sprawę rozstrzygnąć jeszcze za życia. Im bardziej Hiob przeczuwa zbliżającą się śmierć, tym głośniej woła o pomoc. Wołanie to ma więc nakłonić Boga do zbawczej interwencji, aby Jego imię było sławione na ziemi.

17 Nieco wcześniej Hiob mówił o bliskim końcu i zejściu do Szeolu. Teraz, na progu śmierci, jest w stanie głębokiego zamroczenia. Widzi swój pogrzeb i tych, co mają go pogrzebać. Prosi Boga o opóźnienie egzekucji i składa kaucję. Tylko Bóg może wziąć go w obronę, przyjaciele szydzą z jego pragnienia, aby Bóg uznał jego niewinność. Ponownie (jak w 16,19) Hiob zwraca się do Boga jako jedynego możliwego świadka. Jego gwarancją zostawioną Bogu jest cierpienie jako zapowiedź śmierci. Nie ma nikogo innego, do kogo mógłby się uciec, bo żaden z przyjaciół nie chce się kompromitować jego obroną. Sytuacja jest dramatyczna: kto zgodzi się poręczyć za niego? Hiob kończy swą odpowiedź rozważeniem różnych sposobów reakcji ludzi na jego tragedię. „Wywołuje to zdumienie prawych”. Winią oni cierpiącego, który musi sam odpowiadać za zło, jakie go spotyka. Odwracając się od niego, umacniają się w poczuciu własnej prawości (17,8-9). Przyjaciele i towarzysze zdają się opuszczać cierpiącego. W przypadku Hioba towarzyszom brakuje współczucia, brakuje też prawdziwej mądrości (17,10). Co do samego Hioba jego udręka

⁴ Ty bowiem zamknąłeś ich serca przed rozsądkiem,
dlatego ich nie wywyższają.

⁵ Niech zginie ten, kto oskarża przyjaciół,
a oczy jego dzieci niech osłabną!

⁶ Uczynił mnie przedmiotem żartów dla bliźnich,
jestem kimś, kogo się opluwa.

⁷ Moje oczy omdlały od bólu,
a moje członki jak cień osłabły.

17,4 Hi 42,7-8
17,6 Hi 30,9

doprowadziła go na próg rozpacz. Ani śmierć, ani Szeol, ani grób nie dają cienia nadziei. Odpowiedź Hioba kończy się tym gorzkim stwierdzeniem. Śmierć, widziana dotąd jako jedyne wybawienie z nędzy, teraz jest postrzegana jako przerwanie życia i nadziei na oczekiwaną odnowę. Ta różnica w ujęciu wyjaśnia, dlaczego Hiob tęskni za śmiercią i zarazem się jej boi. Głębię swej rozterki wyraża on w trzech krótkich frazach początkowych. Jego „duch” został zdruzgotany. „Duch” oznacza tu raczej siłę życiową, oddech jako wyraz witalności człowieka. Taki obraz życia jako czegoś słabego, co może ulec rozbiciu, spotkaliśmy już w pierwszym cyklu mów. Teraz Hiob skarży się, że dni jego „zostały przerwane”. Ciemność, jakiej doświadcza, jest zapowiedzią mroku śmierci (por. 16,16). Pozbawiony dobrego imienia Hiob będzie pogrzebany we wspólnym grobie zamiast w należnym mu osobnym grobowcu. Zrozumiałe więc jest oplakiwanie utraty dobrego imienia. Hiob czuje się otoczony przez szyderców, których obelgi znieważają jego poczucie godności. Oczy cierpiącego odczytują wrogość wypisaną na ich twarzach i obecną w ich gestach. Wzmianka o zmęczonych oczach zdaje się wskazywać na łzy spowodowane poczuciem zdrady. Ponownie zwraca się więc z błaganiami do Boga. Wcześniej w tej samej mowie wyznał on wiarę w „świadka w niebie”, który będzie jego „obrońcą”. Tutaj błaga samego Boga, aby dokonał „poręczenia” prawnego, jakie jest wymagane w jego sprawie. „Zastaw” wręczano wierzycielowi jako gwarancję spłaty długu. Trzej przyjaciele Hioba, którzy nadal go atakują, nie odważą się nigdy gwarantować za niego. Hiob musi pozostać sam, chyba że Bóg weźmie go w obronę. Ironia sytuacji jest oczywista: Hiob wytoczył sprawę przeciw Bogu, a teraz sam znalazł się w roli oskarżonego. Prosił o „świadka w niebie”, a teraz się okazuje, że jedynym możliwym świadkiem

⁸ Wywołuje to zdumienie u prawych, a niewinni oburzają się na niegodziwych.

17,8 Iz 52,15

jest sam Bóg, który jako obrońca musiałby świadczyć przeciw sobie. Teraz przyzywa on Powoda, by wpłacił kaucję, a jest to Ten, którego on sam oskarżał o niesprawiedliwość. Nic dziwnego, że Hiob jest całkowicie zawiedziony, bezradny i zdany bez reszty na Przeciwnika w sądzie. Najdziwniejsze jest to, że nie stracił on nadziei na sprawiedliwe rozwiązanie sytuacji. Co chroni go przed rozpaczą i pozwala mu wierzyć w sprawiedliwość Bożą? Bóg, któremu Hiob zawierzył, jest tym samym, który pogрузzył go w morzu niepokoju i uniemożliwił mu otrzymanie ludzkiej pomocy. Dlaczego więc trwa on w ufności? Hiob jest głęboko dotknięty niewiernością tych, których uważał niegdyś za przyjaciół i którzy powinni trwać przy nim, wierni przyjaźni (17,5). Wydaje się, że każdy z nich uważa go za winnego. Doznanie wzdrywania pogłębia i tak już nieznośne cierpienie. Z ust udręczonego Hioba wyrzyna się złorzeczenie przeciwko tym, którzy go oskarżają. Życzy im, aby odplata dotknęła także ich dzieci. Prawo mówiło, że fałszywy świadek winien ponieść stosowną karę za kłamstwo przeciwko bratu (Pwt 19,16-19). Hiob powołuje się na przysłowie, które życzeniem ślepoty obejmuje także potomstwo fałszywych przyjaciół. Będzie to właściwa rekompensata za niewinną śmierć dzieci Hioba. W tej krytycznej sytuacji Hiob oplakuje swe poniżenie wobec ludzi (17,6n). Utracił on swoją wysoką pozycję społeczną, stając się dla bliźnich przedmiotem żartów. Tutaj sam staje się przykładem dla ludów. Autor chce podkreślić, że przypadek Hioba jest wzorcowy. Jego dramat może posłużyć za lekcję dla wszystkich. Podobnie jak psalmista (Ps 69,12) Hiob może powiedzieć: „Stałem się dla nich pośmiewiskiem”. Gardzą nim i plują mu w twarz ci, którzy jeszcze niedawno byli od niego zależni (por. 30,1). Dzieje się z nim to samo, co z cierpiącym Sługą z proroctwa Izajasza (Iz 53,3). Jeszcze raz skarga Hioba ukazuje jego tragiczną sytuację. Niezasłużone zniewagi są bardzo poważnym zakłóceniem ładu społecznego, gdyż uniemożliwiają świadkom dotarcie do prawdy. Dla znieważanego dodatkowym cierpieniem jest ubytek sił fizycznych. Ogromny ból sprawia, że słabną jego oczy. Wcześniej (16,16) skarżył się on, że nadmierny płacz kładzie na jego powiekach „mrok śmierci”. Mimo to jego oczy były stale utkwione w Bogu (16,20). Tutaj obraz wskazuje raczej na osłabienie sił fizycznych jako skutek wewnętrznego napięcia spowodowanego obelgami (17,2). Mamy tu ciągle słownictwo lamentacji. Porównanie do cienia

⁹ Sprawiedliwy trzyma się swej drogi,
a kto ma czyste ręce, nabiera siły.

¹⁰ Lecz nawróćcie się wszyscy i przyjdźcie,
bo mędrca wśród was nie znajdują.

17,10 Hi 13,5.12

wskazuje zwykle na krótkość życia (8,9; 14,2) albo niedołężność (por. 16,8). Mając osłabiony wzrok, Hiob czuje się coraz bardziej bezsilny. Trzy dalsze wersety (17,8-10) są tak trudne w przekładzie, że niektórzy komentatorzy po prostu je pomijają. Nasz komentarz opiera się głównie na kontekście. Hiob opłakuje postawę, jaką jego lamentacja wywołuje w otoczeniu. Aby zdemaskować niewłaściwe zachowanie, zwraca on uwagę, jak powinien wobec cierpienia zachować się człowiek „prawy” i „niewinny”. Według mędrców ludzie prawi reagują „zdumieniem” na widok niewinnej ofiary, a jednocześnie „oburzeniem” na postawę bezbożnych. Bronią więc niewinnego i potępiają postawy naganne. Można tu widzieć ponownie podobieństwo do postawy patrzących na Sługę cierpiącego. Wobec Hioba zdumiewają się (17,8) ludzie prawi, podobnie jak tłumy są przerażone widokiem Sługi (Iz 52,14). Otóż towarzysze Hioba nie wykazali się podstawową mądrością etyczną. Stanęli po stronie szyderców i zwiększyli tylko cierpienia przyjaciela. Zasady tu przedstawione można odnieść zarówno do przyjaciół, jak i do samego Hioba. Są oni wszyscy jednakowo wezwani do tego, aby wytrwać na swej drodze. W przypadku cierpiącego Hioba jego prawość dodaje mu siłę, aby przetrwać próbę, niezależnie od wszystkich przeciwności. Nic nie zdoła go odłączyć od Boga: ani cierpienia, ani zniewagi. Jako człowiek „sprawiedliwy” ma on także „czyste ręce”. Jest to nawiązanie do aktu rytualnego oczyszczenia będącego świadectwem czystości moralnej (Ps 24,4). Odnosząc tę zasadę do swych przyjaciół, Hiob wyraża pragnienie, aby okazali się oni ludźmi uczciwymi i pomogli mu przetrwać ciężką próbę i udowodnić swą niewinność. Niestety, kolejna próba nawiązania kontaktu z przyjaciółmi kończy się porażką Hioba. Końcowa interpelacja (17,10) oznacza przejście do nowego tematu. Hiob zdaje się wzywać przyjaciół do zmiany postawy względem niego. Jego zachęta zamyka się jednak krótkim stwierdzeniem, że nie sposób znaleźć wśród nich „mędrca”. Ponieważ brakuje wśród nich mędrca, dialog wkrótce musi być przerwany. W zakończeniu swej mowy (17,11-16) Hiob ukazuje, do jakiego stopnia cierpienia zbliżyły go do śmierci, a ściślej – do świata po śmierci, do Szeolu. Hiob znalazł się na krawędzi rozpacz. Czuje, że jest na progu grobu

- ¹¹ Dni moich zamysłów przeminęły,
rozwiały się pragnienia mojego serca.
¹² Dzień następuje po nocy,
światło wylania się z mroku.
¹³ Zaiste, w Szeolu wyznaczam sobie mieszkanie,
w mroku ścielę sobie poślanie.
¹⁴ Mówię do grobu: „Ty jesteś moim ojcem!”
a do robactwa: „Moja matko i moje siostry!”
¹⁵ Gdzież się podziła moja nadzieja?
Moja nadzieja – kto ją widział?
¹⁶ Wpadnie ona w ręce Szeolu,
gdy razem w proch zstąpimy!

17,12 Hi 11,17

17,15 Hi 19,10

17,16 Hi 20,11

i niczego się już nie spodziewa po tym życiu. Ostatni werset daje odpowiedź na jego pytania – Hiob nie ma czego spodziewać się na tym świecie. Widzi się już w Szeolu, ale nadzieja nie może tam zstąpić wraz z nim. Może liczyć jedynie na zażyłość z robactwem, gdy schodzi do Szeolu, krainy prochów. „Spocząć w prochu” to umrzeć (por. 7,21). Grób i śmierć utożsamiają się w jego myśli. Zauważamy najwyższy niepokój Hioba w tym końcowym fragmencie lamentacji, który należałoby czytać równoległe z Ps 22. W skardze Hioba wyczuwa się postęp, który od oskarżania Boga prowadzi do wołania o pomoc, od agresji względem Boga do wzywania Tego, którego tajemnica może przynieść światło mimo trwającej wciąż nocy. Tutaj jego myśl sięga mroków śmierci. Hiob oplakuje szybkie przemijanie swych dni, podczas gdy cierpienie odbiera mu wszelką możliwość rozumowania. Jego „zamysły” spełzły na niczym. Pragnieniem Hioba było odzyskanie szacunku w społeczności, by móc dalej służyć potrzebującym. Niestety, te wszystkie plany „zostały przerwane”. W ten sposób autor zapowiada temat końcowej strofy: jest nim utrata nadziei. Zwykle wyjaśnia się te słowa jako wyraz postawy przyjaciół względem cierpienia Hioba – wkrótce jego mroki przeminą i zaświta mu światło życia. Ale obietnice mają skłonić Hioba do pokuty, czego on nie aprobeje, czując się niewinny. Medytacja Hioba dotyczy teraz konfliktu między pewnością śmierci a nadzieją. Cierpiący człowiek wyraża swe rozgoryczenie. Aby ulżyć swej udręce, „wyznacza on sobie mieszkanie w Szeolu”. Pewne teksty biblijne

18¹ W odpowiedzi tak odezwał się Bildad z Szuach:

² Kiedy wreszcie położycie kres przemowom?

Pomyślcie, potem będziemy mówić!

³ Dlaczego uważa się nas za bydło?

Czy w twoich oczach jesteśmy nieczyści?

18,3

Hi 17,4.10

i apokryficzne pozwalają przypuszczać, że wyobrażano sobie to miejsce jako osiedle złożone z osobnych „mieszkań” zaopatrzonych w drzwi i okna. W takim ponurym mieszkaniu Hiob postanawia umieścić swoje posłanie i tam założyć nową rodzinę. Ponieważ nie ma już nikogo na ziemi, pragnie, by jego przybranym ojcem stał się grób, a jego matką i siostrami – obrzydliwe robactwo. Ta nowa rodzina będzie mu towarzyszyła w nowej formie egzystencji, która jest przeciwieństwem życia. Opłakuje on nie tyle bliską perspektywę śmierci, ile raczej utratę możliwości odzyskania dobrego imienia. Wołanie do ziemi, by „nie zakryła jego krwi” (16,18), pozostało bez echa. Nie odezwał się też w jego obronie „świadek w niebie” (16,19). Mimo to Hiob nie porzuca nadziei. Pyta tylko retorycznie: „gdzie się podziela?”. Ostatnie zdanie tej mowy sugeruje, że nie chce on samotnie zstąpić do otchłani. Pragnie tam zabrać również swą nadzieję. Tradycja biblijna przeczyła dotąd takiej możliwości. Przykładem są słowa Ps 49,18: gdy człowiek umrze, „nic z sobą nie weźmie, a jego dobrobyt nie pójdzie za nim”. Nadzieja i dobrobyt należą wyłącznie do górnego świata, do „krainy żyjących” (Ps 116,9). Hiob uparcie wraca do myśli wyrażonej już wcześniej (14,13-17): chce schronić się przed Bożym gniewem w Szeolu, ale chce tam także przechować swą nadzieję.

3.3. Druga mowa Bildada (18,1-21)

18 Mowa rozpoczyna się zwykłą inwokacją (*exordium*), w której Bildad podejmuje argumenty przeciwnika. Bildad zalicza Hioba do grona grzeszników i stawia go w opozycji do przyjaciół („my”). Pyta go więc, jak długo jeszcze będzie musiał wysłuchiwać obelżywych słów. Tak postawione pytanie zawiera w sobie ostrą naganą, ponieważ mędrzec potrafi kontrolować swe wypowiedzi i uszanować słuchacza. Stąd wniosek, że w ocenie Bildada wielomówność Hioba nie świadczy bynajmniej o mądrości, lecz prowadzi do grzechu. Hiob komplikuje tylko swoją trudną sytuację brakiem wstrzemięźliwości w mowie. Jego podstawową winą jest brak szacunku względem przy-

- ⁴ Twój własny gniew tobą targa!
Czy z twego powodu opustoszeje ziemia?
Czy skała zmieni swoje miejsce?
⁵ Zaprawdę, światło bezbożnego zgaśnie
i płomień jego ognia nie da blasku.
⁶ W jego namiocie światło się przyćmi
i lampa nad nim zgaśnie.

18,4 Hi 14,18

18,5 Hi 18,18; 21,17; Jr 25,10

jaciół, którzy przybyli przecież z daleka po to, by go pocieszyć. Tymczasem Hiob traktuje ich jak nierozumne „bydło”. Bildad odrzuca więc uszczypliwą uwagę Hioba, żeby zamienili się miejscami (16,4-5) i jego obraźliwe stwierdzenie, że nie znajduje wśród nich mędrca (17,10). Na koniec zarzuca Hioba retorycznymi pytaniami, w których wyczuwa się sarkazm. Wprowadzeniem do tych pytań jest kolejne odniesienie do zasady odpłaty. Gdyby nawet ład moralny w świecie był zachwiany, jak twierdzi Hiob, to zawsze istnieje w nim porządek kosmiczny. Choć więc nie ma ścisłej analogii między tymi dwoma porządkami, to moralna zasada odpłaty stanowi istotną część ładu kosmicznego. Kwestionowanie tego ładu jest zachętą do wprowadzenia anarchii i totalnego chaosu w życiu społecznym. Hiob twierdził (16,9), że gniew Boży nim targa. W odpowiedzi Bildad zauważa, że jest odwrotnie: „twój własny gniew cię targa”, sam jesteś przyczyną swych cierpień. To Hiob, a nie Bóg postępuje jak nierozumne zwierzę, gdy odmawia ugięcia się przed Jego decyzjami. Zdaniem Bildada ład moralny wiąże się tak ściśle z kosmicznym, że domaganie się zmian w porządku moralnym jest równoznaczne z oczekiwaniem kataklizmów w przyrodzie. Hiob nie może się zatem domagać od Boga usprawiedliwienia bez uprzedniej pokuty. Bildad uważa więc, że argumentacja Hioba prowadzi go na skraj szaleństwa. Bildad przerywa teraz bezpośrednią dysputę z Hiobem i przechodzi do ogólnego pouczenia o strasliwym losie bezbożnych. Z pomocą kolejnych metafor zdąża do sedna napomnienia (18,14): straszny sąd Boży czeka każdego, kto nie uznaje Jego ładu w życiu. Suponując, że Hiob należy do tej właśnie kategorii ludzi „bezbożnych”, Bildad stwierdza autorytatywnie, że odpłata czeka ich już w tym życiu. Z pomocą dwóch przysłów dowodzi swej tezy. Pierwsza sentencja wyraża prawdę ogólną: „światło bezbożnego zgaśnie” (18,5). Światło lampy czy ognia, zapalone w czyjejs posiadłości, świadczy o bezpieczeństwie gospodarza. Ciemność natomiast jest

⁷ Jego mężne kroki staną się niepewne,
i własne plany przywiodą go do upadku.

⁸ Bo zaplątał się nogami w sieci
i wdepnął we wnyki.

⁹ Sidło chwyciło go za piętę,
a pułapka zamknęła się nad nim.

18,7 Ps 18,37; Prz 4,12

18,8 Hi 19,6; 22,10; Ps 35,7-8; 140,6

znakiem śmierci i Szeolu (10,21-22). Chociaż grzesznik jest w stanie rozpalic „płomień swego ognia”, to i tak wkrótce zdławi go podmuch Bożego sądu. Drugie przysłowie mówi o lampie zawieszanej nad głową Beduina w jego namiocie. Dopóki lampa płonie, jest znakiem, że wszyscy domownicy są bezpieczni. Kiedy jednak zgaśnie, wszystkie pomieszczenia pogrążają się w mroku i zostają wystawione na zewnętrzne zagrożenie. Doktryna odpłaty jest często ilustrowana za pomocą obrazów światła i ciemności. Światło symbolizuje życie (3,20), bezpieczeństwo (22,28) i szczęście, ciemność natomiast jest znakiem nieszczęścia (15,30) i śmierci (3,5). Przysłowie to wyraża więc naukę mędrca o losie bezbożnych nieuchronnie dążących ku ciemnościom, których nie rozproszy nawet promyk nadziei. Na koniec (18,7) Bildad przedstawia życie grzesznika jako drogę wiodącą do niespodzianego „upadku”. Każdy, kto odbywa daleką podróż, musi dostosować swe kroki do rodzaju drogi. Ścieżka grzesznika zaczyna się szczęśliwie – długimi krokami zmierza on ku pomyślności. Ponieważ podróż wydaje mu się łatwa, ciągle przyśpiesza on kroku. Z czasem jednak ubywa mu sił, kroki stają się chwiejne, by w końcu przywieść go do upadku. Obraz ten w zamyśle Bildada zawiera jasny morał: grzesznik nie może na dłuższą metę cieszyć się pomyślnością. Zarówno jego siły fizyczne, jak i umysłowe wkrótce go opuszczają „i własne plany przywiodą go do upadku”. Kolejna strofa poematu (18,8-10) rozwija przerośniętą pułapki, w którą wcześniej czy później wpadnie grzesznik. Bildad używa sześciu różnych określeń zaczerpniętych ze słownictwa myśliwskiego. Obrazy te zmierzają do wykazania, że zasada odpłaty realizuje się w życiu grzesznika zgodnie z przysłowiem „Kto pod kim dołki kopie, sam w nie wpada”. Moralny porządek świata sprawia, że żaden grzesznik nie wymknie się boskiemu myśliwemu, który obserwuje każdy jego krok i w odpowiednim czasie chwyta go w swoje sieci. Użyte tutaj obrazy nawiązują do różnych rodzajów pułapek, jakie prości ludzie zastawiają na drobną zwierzynę i ptactwo. Wszystkie te obrazy mają

¹⁰ Na ziemi ukryty jest potrzask,
na ścieżce zastawiona zasadzka.

¹¹ Zewsząd przerażają go strachy,
podążają jego śladami.

¹² Stanie się głodem jego bogactwo,
a nieszczęście stanie u jego boku.

¹³ Przez gorączkę jest zżerana jego skóra,
jego członki pożera Śmierć pierworodna.

18,11 Hi 15,21; Mdr 17,3-14

18,13 Hi 27,15; 28,22

uzmysłowić Hiobowi tragiczny los grzeszników podobny do losu osaczonych zwierząt. Dopóki żyją, cieszą się wolnością i siłą. W każdej chwili jednak może na nich spaść pułapka, z której nie będzie już ratunku. Gdy grzesznik uświadomi sobie, że znalazł się na „zaminowanym polu”, stopniowo budzi się w nim przerażenie (18,11-14). Wyobraźnia podsuwa grzesznikowi przerażające wizje demonów, które zaczynają go zewsząd otaczać, towarzysząc jego krokom. Opis ten przypomina wstępną lamentację Hioba (3,25), w której przyznaje on, że jeszcze w dniach swej pomyślności miał przepczenie przyszłych cierpień. Środkowy werset tej strofy (18,12) można uznać za ciąg dalszy poprzedniej personifikacji. Pierwszym uosobieniem męczących grzesznika „strachów” jest „Głód”. Czeką on tylko, by pożreć dawne jego „bogactwo”. Druga część wersetu (18,12b) nawiązuje do biblijnych lamentacji. Tam jednak grzesznicy byli ukazani jako wrogowie sprawiedliwych, tu zaś Bildad przedstawia ich jako gnębionych przez demoniczne moce śmierci. Demony te idą parami, podobnie jak moce niebieskie towarzyszące Bogu w Psalmach. „Nieszczęście” towarzyszy więc klęsce głodu, czekając na ostateczny upadek grzesznika. Bildad jest przekonany, że Hiob, podobnie jak inni złoczyńcy, wpadł w sidła zastawione przez Boga odpłaty. Druga para klęsk czyhających na winowajcę to gorączka zżerająca jego skórę oraz tajemnicza plaga zwana dosłownie „pierworodną Śmiercią”. Należy zachować tradycyjne tłumaczenie Wulgaty (*primogenita mors*) wbrew sugestiom współczesnych tłumaczy, którzy chcą tu widzieć mitologiczny obraz pierworodnego syna Śmierci. W rzeczywistości to sama Śmierć prowadzi zastęp strachów jako najstarsza z nich. Niewątpliwie cały ten opis nawiązuje do choroby Hioba. Bildad niedwuznacznie sugeruje cierpiącemu przyjacielowi, że jego okaleczone ciało jest dowodem grzesznego życia. Grzesznik zostanie wyrwany ze swego namiotu, który stanowił pod-

¹⁴ Wyrwą go z jego bezpiecznego namiotu
i poprowadzą przed króla strachów.

¹⁵ Ogień zamieszka w jego namiocie,
a jego siedzibę posypią siarką.

18,14 Hi 20,25

18,15 Pwt 29,22; Iz 34,9

stawę „jego bezpieczeństwa”. Podobny obraz gwałtownej śmierci jako zawalenia się namiotu spotykamy częściej w Biblii (Hi 4,21; Iz 33,20). Demony strachu niszczące życie grzesznika poprowadzą go na koniec przed oblicze swego króla, władcy śmierci. Podłożem tych wszystkich obrazów jest niewątpliwie bliskowschodnia mitologia z rozbudowaną scenerią królestwa śmierci. Faktem jest wykorzystanie w Księdze Hioba bogatej scenerii podziemnej krainy śmierci znanej Izraelowi od czasu przesiedlenia babilońskiego. Wyobrażenia mitologiczne ukazywały króla śmierci zasiadającego w swej podziemnej stolicy w otoczeniu demonów strachu, którzy terroryzują zmarłych. Kiedy grzesznik zostanie usunięty ze swego namiotu, jego ziemską siedzibą ulega spustoszeniu i zagładzie. Nie zamieszkają w niej ludzie ani nawet dzikie zwierzęta. „Ogień i siarka” to tradycyjne narzędzia gniewu Bożego, które niegdyś bezpowrotnie zniszczyły grzeszne miasta (Rdz 19,24). Z pomocą tych złowieszczych obrazów Bildad wyraża swe przekonanie, że taki los czeka wszystkich grzeszników, łącznie z ich potomstwem, dobytkiem i ziemią. Całkowita zagłada jest ich przeznaczeniem zgodnie z zasadą odpłaty wyznawaną w tradycyjnej mądrości. Człowiek grzeszny musi obumrzeć jak drzewo „od korzeni do gałęzi”. Jego grzech osobisty powoduje podcięcie korzeni. Upadek całego drzewa jest wówczas tylko kwestią czasu. Plagi dotykające grzesznika dopiero po latach objawią swe niszczące działanie. Drzewo, którego korzenie uschły, nie ma możliwości odrodzenia. Używając tej metafory, Bildad chce zgasić iskrę nadziei obecną w słowach Hioba: „drzewo ma jeszcze nadzieję” (14,7). Chce on położyć kres wszelkim spekulacjom, które sprzeciwiają się jego dogmatowi. Grzesznik nie tylko skazany jest na wieczną śmierć – także wszelka „pamięć” o nim musi zaniknąć. Pamięć bowiem uobecnia zmarłego jeszcze długo po śmierci. Stąd też błogosławieństwem jest zostawić po sobie dobrą pamięć. Błogosławiona pamięć jest nagrodą dla sprawiedliwych, grzesznicy jednak nie będą nawet wspomnani po śmierci. Usunięcie ich imion z pamięci zbiorowej jest dopełnieniem sądu nad nimi. Treść kolejnej strofy (18,18-20) jest podsumowaniem poprzedniej (18,15-17), chociaż uwaga

- ¹⁶ Od spodu uschną jego korzenie,
od góry zwiędną jego gałęzie.
¹⁷ Pamięć o nim zniknie z kraju,
a jego imię nie będzie (wspominane) publicznie.
¹⁸ Wygnają go z jasności w ciemność
i przepędzą z kręgu ziemi.
¹⁹ Wśród swego ludu nie będzie miał żadnego potomka,
nikt nie pozostanie tam, gdzie on przebywał.
²⁰ Na wieść o nim zadrżą (ludzie) Zachodu,
a ci ze Wschodu będą zdjęci trwogą.
²¹ Tak jest z siedzibą złoczyńcy
i takie jest miejsce człowieka, co nie chce znać Ela.

18,17 Ps 34,17; Ps 9,6; 109,13; Prz 10,7; Iz 14,20

18,19 Ps 37,28; Iz 14,22; Jr 22,30

Bildada skupia się ponownie na samym człowieku, a nie na jego „imieniu” i „pamięci”. Początek strofy nawiązuje do wiersza 18,14 (śmierć grzesznika), podczas gdy jej środek (18,19) podejmuje tematykę wierszy 18,16-17 (pozbawienie potomstwa). Wiersz 18,20 przygotowuje już zakończenie poematu, ukazując los grzesznika z perspektywy obserwatorów zewnętrznych. Metafora światła i ciemności należy do najprostszych. Światło to życie, ciemność to śmierć. Użyty tutaj obraz nawiązuje do początku poematu (18,5). Sprawiedliwi też umierają, ale nie będą „wygnani z jasności w ciemność”, jak się to dzieje z grzesznikami. Wypędzającym nie jest bezpośrednio Bóg ani też ludzie. Mamy tu kontynuację wcześniejszego obrazu (18,11-13), gdzie wysłannikami śmierci były demony zagłady. Gdy grzesznik rzuca się do ucieczki przed nimi (18,11b), nie zdaje sobie sprawy, że biegnie w kierunku ciemności. Podobnie jak zwierzę pędzone w zasadzkę, tak i on realizuje tylko zamierzenia swych prześladowców. Te same demony „przepędzają” go z kręgu ziemi do krainy śmierci. W Szeolu nie znajdzie on miejsca, które mógłby uznać za swoje. Zdezorientowany będzie się błąkał w zupełnej ciemności. Przestroga ta przypomina przekleństwo Kaina, który po zabiciu brata musi się błąkać bez celu po świecie. Hańba ciążyąca na wygnańcu jest tak wielka, że żaden z jego potomków nie będzie mógł zamieszkać na miejscu, które było niegdyś jego własnością. Żaden potomek nie może się ostać w rodzie grzesznika, zniknie po nim wszelki ślad wraz z jego imieniem. Bildad dochodzi tu do tego samego wniosku co w poprzedniej mowie (8,18), choć z pomocą innych ob-

19¹ Hiob odrzekł w odpowiedzi:
² Jak długo jeszcze będziecie dręczyć moją duszę
 i miażdżyć mnie argumentami?

razow. Zasada odpłaty doczesnej wymaga jego zdaniem całkowitego wymazania pamięci o grzeszniku. Jego los będzie tak straszny, że mieszkańcy całej ziemi „doznają wstrząsu”. „Ludzie Wschodu i Zachodu” to wyrażenie obejmujące całą ludzkość. Na wieść o strasznym losie grzesznika wszyscy zostaną „zdjęci trwogą”. Podsumowanie tyrady Bildada zaczyna się partykułą potwierdzającą „tak, zaiste” (18,21). Tworzy ona klamrę z innym stwierdzeniem ogólnym na początku poematu (18,5). Nacisk położony na „siedzibę złoczyńcy” ma podkreślić obiektywizm Bildada: to, co stanie się z grzesznikiem w Szeolu, jest sprawą wiary, a nie obserwacji. Niewidzialne zmory wpędzające człowieka w piekielne czeluści to oczywiście wytwory wyobraźni. Jednak sam Szeol jako miejsce przeznaczenia ludzi jest konkretną rzeczywistością, której nie da się opisać inaczej niż za pomocą obrazów wziętych z życia doczesnego. Cała mowa Bildada ustawicznie nawiązuje do tragedii Hioba, zestawiając ją z losami wielkich grzeszników. Mimo to nie można twierdzić, że zalicza on swego przyjaciela do tej kategorii ludzi. Raczej przestrzega Hioba przed tym, co go czeka, jeśli nie zmieni swego postępowania. W ujęciu Bildada religia ściśle łączy się z moralnością – grzesznik to człowiek, który „nie zna Boga”. Podobny punkt widzenia reprezentuje wstęp do księgi. Tam jednak pada wyraźne stwierdzenie, że Hiob jest bez zarzutu zarówno w sferze życia religijnego, jak i moralnego. Niezależnie więc od intencji Bildada czytelnik jest przekonany, iż te zarzuty nie dotyczą Hioba.

3.4. Odpowiedź Hioba (19,1-29)

19 Zwykle Hiob zwraca się ze swą skargą do wszystkich trzech towarzyszy. Jednak słowa wprowadzenia wskazują, że nawiązuje on tutaj do mowy Bildada, przedrzeźniając niejako jego wstępne pytania (por. 8,2; 18,2). Hiob czuje się głęboko dotknięty zarówno ostrym tonem wypowiedzi przyjaciela, jak też zestawieniem z grzesznikami. Pyta więc swych rozmowców, jak długo jeszcze będzie musiał znosić duchowe udręki zawarte w ich słowach. Skarży się, że ich szyderstwa miażdżą go wewnętrznie, gdyż przedstawiają karykaturalnie jego wiarę jako bunt przeciwko Bogu. Termin „słowa” trzeba tu tłumaczyć jako „argumenty”. Chodzi oczywiście o argumentację przeciwko prawości Hioba opartą na doktrynie odpłaty. Odpowiednikiem wstępnego

³ Oto dziesięć razy mnie znieważyliście,
nie wstyd wam znęcać się nade mną?

⁴ Nawet gdybym naprawdę zbłądził,
mój błąd pozostałby moją (winą).

⁵ Jeśli uważacie się za lepszych ode mnie
i wytykacie mi moją hańbę,

⁶ to wiedźcie, że sam Bóg mnie dotknął
i swoją siecią mnie oplątał.

19,3 Rdz 31,7,41; Lb 14,22; Ne 4,6

19,4 Prz 9,12; Ga 6,5

19,6 Hi 18,8; 22,10

pytania jest początek wersetu 19,3: „Oto dziesięć razy mnie znieważyliście”. Liczba dziesięć wyraża pełną miarę (Lb 14,22). Hiob nie może już dłużej znieść słów, które go poniżają, wystawiając na pośmiewisko publiczne. Niejasne jest znaczenie następnego czasownika, który oddajemy zgodnie z kontekstem przez „znęcać się”. Hiob zatem zarzuca przyjaciółom, że ich początkowo życzliwe rady zamieniły się w obelgi godzące w jego dobre imię. Odwołując się do poczucia „wstydu”, wzywa ich do zaprzestania tych zniewag. Zdecydowanie odrzuca on możliwość popełnienia grzechu, co tak uparcie wmawiają mu przyjaciele. Od początku jest przekonany o swej niewinności i będzie jej bronił aż do czasu, gdy sam Pan potwierdzi z nieba jego prawdomówność (42,7). Bierze jednak pełną odpowiedzialność za wszelki „błąd” popełniony nieświadomie. Termin ten oznacza w kultowym słownictwie Izraela niezawiniony błąd (Kpł 4,13) jako przeciwieństwo świadomego grzechu „z podniesioną ręką” (Lb 15,29). Już w pierwszej swej mowie Hiob dopuszcza możliwość popełnienia takiego błędu, który wynika ze słabości natury ludzkiej (6,24). Błąd nieświadomy pozostaje jednak wewnątrz człowieka i nie narusza w niczym relacji społecznych. Hiob jest natomiast przekonany, że nigdy dobrowolnie nie dopuścił się przeciw Bogu wykroczenia, o jakie jest oskarżany. Nie czekając na odpowiedź, Hiob dotyka czułego miejsca. Zwraca uwagę swym rozmówcom, że stawiają się ponad nim kosztem jego poniżenia. Mocny termin „hańba” może oznaczać infamię związaną z popełnieniem zbrodni. Hiob jeszcze raz protestuje przeciwko nieuprawnionym zarzutom stawianym mu w imię dawnej przyjaźni. Użyte tu słownictwo jest typowe dla lamentacji biblijnych. Jak zwykle jednak Hiob odwraca sens tej skargi, kierując ją przeciwko samemu Bogu. Wiemy już, że Hiob staje zdecydowanie we

⁷ Jeśli wołam: „Krzywda!” – nie ma odpowiedzi,
wzywam pomocy, lecz nie ma dla mnie sprawiedliwości.

⁸ On zagroził mi drogę i nie mogę przejść,
ciemność rozpostarł na mojej ścieżce.

⁹ Odebrał mi sławę,
koronę zerwał mi z głowy.

19,8 Hi 19,22

19,9 Hi 29,14

własnej obronie. Chce znów walczyć z Bogiem o swe prawo, gdyż chodzi o najwyższą stawkę – o jego niewinność. Używa więc silnych słów: „sam Bóg mnie dotknął i swoją siecią mnie oplątał”. Pierwszy z użytych tu czasowników znaczy dosłownie „związać, skrepować”. W słownictwie prawnym odnosi się to do niesłusznych decyzji, które uniemożliwiają pokrzywdzonemu obronę. Używając tego słowa, Hiob odrzuca twierdzenie Bildada, że Bóg nie „nagina” prawa. Osobiście jest on przekonany, że w jego przypadku doszło do naruszenia prawa. Dlatego drugi obraz jest jeszcze bardziej drastyczny: Bóg rozciągnął wokoło niego swą „sieć”. Za pomocą tego obrazu Hiob nawiązuje do wcześniejszego opisu zasadzek, jakie sam Bóg zastawia na drogach grzesznika (18,8-10). Odrzuca więc sugestię przyjaciela, który chce go przestrzec przed losem ludzi nieprawych. W rzeczywistości to Bóg zarzucił na niego jak myśliwy swe sieci, nie dając mu żadnej możliwości ucieczki. Wstępne słowa tej mowy zdradzają skrajne wyczerpanie osaczonego zewsząd Hioba, który uparcie domaga się stanięcia przed niezależnym trybunałem. Pojawia się teraz (19,7n) szereg obrazów wojennych, w których Hiob przyrównuje się do oblężonego miasta. Skarży się, że Bóg potraktował go jak nieprzyjaciela. Może rozpaczliwie wzywać pomocy w obliczu doznanej „krzywdy”. Wołanie o pomoc zakłada w ustach Hioba nie tyle prośbę o uwolnienie, ile raczej skargę sądową domagającą się ukarania agresora. Nikt mu jednak nie „odpowiada”, tym bardziej sam Bóg, który zdaje się go traktować jak wroga i atakować jak oblężone miasto. Hiob czuje, że Bóg „zagroził” mu drogę do sądu, uniemożliwiając w ten sposób osiągnięcie upragnionego wyroku uniewinnienia. Ostatnia z metafor korzysta z bogatej symboliki ciemności: Bóg okrył jego drogę tak gęstym mrokiem, że nie może on dotrzeć do celu swej podróży. W słowach Hioba zawiera się gorzka ironia. W prologu „szatan” sugerował, że wierność Hioba nie ma żadnych zasług, gdyż Bóg otoczył go opieką, budując niejako mur wokoło jego posiadłości (1,10). Hiob odwraca teraz ten obraz: Bóg zbud-

¹⁰ Zniszczył mnie doszczętnie, więc muszę zginąć,
moją nadzieję wyrwał jak drzewo.

¹¹ Przeciwno mnie rozpalił się Jego gniew,
uznał mnie za (jednego ze swych) nieprzyjaciół.

¹² Jego oddziały się gromadzą,
naprzeciw mnie ustawiają swe szyki,
zewsząd mój namiot otaczają.

19,10 Hi 14,7; 17,15

19,11 Hi 33,10

wał wysoki mur wokół niego, ale po to, by nie było słycać jego wołania o pomoc. W rezultacie sam Hiob nie może usłyszeć odpowiedzi na swe żarliwe błagania ani też dojrzeć w ciemnościach żadnej odsieczy. Hiob wyraża w tych dramatycznych obrazach głębię wewnętrznej walki, jaka toczy się w nim między nadzieją a rozpaczą. W rozpoczętej lamentacji Hiob rozwija dalsze obrazy swego stanu duchowego (19,9n). Skarży się na to, że Bóg odarł go z tego co najcenniejsze – z jego „chwały”. Kosztowna szata symbolizuje wysoki urząd. Godność Hioba to przede wszystkim jego prawość, którą się niegdyś odznaczał (29,14). Kiedy okryła go niesława symbolizowana worem pokutnym (16,15), Hiob jest postrzegany przez swych nieprzyjaciół jako złoczyńca. Bóg przyodział go wstydem, jak się czyni ze złoczyńcami (8,22). Zabrał mu „koronę” będącą również oznaką honoru i piastowanej godności. Atrybuty władzy, o których tu mowa, przedstawiają Hioba jako księcia, nie tylko z uwagi na piastowaną niegdyś godność, ale zwłaszcza dla jego niezwykłej prawości. Jego życiowe doświadczenie radykalnie zaprzecza biblijnemu przekonaniu, że Bóg wieńczy człowieka „chwałą i czcią” (Ps 8,6). W przekonaniu Hioba Bóg nie tylko zerwał mu z głowy diadem, ale „zniszczył” doszczętnie i „wyrwał” jego nadzieję z korzeniami. To zniszczenie dokonuje się „zewsząd”, co sugeruje znów metaforę wojenną. Hiob jest przyrównany do oblężonego miasta, którego mury Bóg zaatakował z różnych stron (16,14) i zamknął mieszkańcom drogę odwrotu. Dla Hioba nie ma już wyjścia, jest on w sytuacji odwrotnej niż podczas historycznego przejścia przez morze (Wj 15,16). W tym sensie podziela on skargę psalmisty (Ps 88,9). Nawet drzewo jego nadziei zostało podcięte. Wcześniej Hiob zauważył, że „drzewo ma jeszcze nadzieję” (14,7), teraz czuje się on zewsząd otoczony, gdyż strategia Boga polega na stopniowym izolowaniu go i ostatecznym porzuceniu. Hiob czuje na sobie ogień Bożego „gniewu” (19,11). Użyta tu fraza dobitnie pokazuje, że jest to

¹³ Moich braci oddalił ode mnie,
moi znajomi stali się dla mnie jak obcy.

¹⁴ Opuścili mnie moi bliscy,
zapomnieli o mnie goście mego domu.

19,13 Ps 88,9.19

świadome działanie Boga skierowane przeciwko człowiekowi. Tak jak w Lm 2,5 Bóg objawił swą wrogość względem Izraela, tak tutaj przedmiotem Jego gniewu stał się niespodzianie Hiob. Dlatego też kierują się przeciw niemu zbrojne oddziały, aby rozpocząć oblężenie. Paradoks tej akcji polega jednak na tym, że Hiob nie ma już do obrony warownego miasta – cały atak skierowany jest na jego samotny namiot. Można tu widzieć aluzję do niedawnej metafory Bildada (18,5-6): namiot Hioba pogrążony jest w mroku nie dlatego, że zgasła jego lampa jak w domu grzesznika, lecz dlatego, że Bóg skierował do walki z nim oddziały swych wojsk. Obraz zastosowany przez Hioba ma podkreślać brutalność Bożego ataku, który jest dla niego zupełnym zaskoczeniem. Zdumiewające jest nagłe przejście od metafory do konkretnego opisu sytuacji (19,13-19). Można to wyjaśniać tym, że scena poprzednia (19,7-12) dotyczyła psychicznych cierpień Hioba, podczas gdy obecnie przedstawia on fizyczne skutki tego stanu: cuchnący oddech, odrażający wygląd i utratę poważania. To wszystko jest dla Hioba jednym aktem Bożej wrogości względem siebie. Oznacza ona zerwanie wszelkich więzi społecznych i relacji rodzinnych z najbliższymi. Wszyscy oni uważają, że to Bóg sam uderzył Hioba, dlatego też odrzucają go z pogardą i wstrętem, pozbawiając cierpiącego człowieka wszelkiej pomocy. Skarga Hioba wylicza wszystkie osoby, które Bóg stopniowo eliminuje z jego otoczenia. To opuszczenie w wyniku nieszczęścia zaczyna się od „braci” i „znajomych”. W społeczności patriarchalnej więzi rodzinne są bardzo żywe. Nic tak nie boli jak opuszczenie ze strony rodziny i bliskich, lecz kiedy najbliżsi i zaufani zmieniają się we wrogów i zdrajców, jest to szczyt udręki. Dawni przyjaciele nie pamiętają już o nim. Dopiero zakończenie księgi (42,11) wspomni o ich przybyciu do domu Hioba po jego pełnej rehabilitacji. Na razie żaden z nich nie ma odwagi, by zbliżyć się do niego ze słowem pociechy. Nawet dawni jego domownicy zapomnieli o swym dobroczyńcy, z którego dobroci przez lata korzystali (31,32). Chodzi tu zapewne o cudzoziemców zadowolonych w rezydencji Hioba. Zapomnienie jest tu równoznaczne z zaniedbaniem obowiązku wdzięczności względem swego dobroczyńcy. „Służące” Hioba, które niegdyś pełniły codzienne po-

- ¹⁵ Służące patrzą na mnie jak na obcego,
uchodzę za przybłądę w ich oczach.
¹⁶ Wołam własnego sługę, a on nie odpowiada,
nawet gdy proszę o łaskę.
¹⁷ Mój oddech budzi obrzydzenie u żony,
jestem cuchnący dla własnych braci.
¹⁸ Urągają mi nawet wyrostki,
gdy powstaję, szydzą ze mnie.
¹⁹ Wszyscy członkowie mej rady gardzą mną,
a ci, których kochałem, odwracają się ode mnie.

19,15 Hi 6,15

19,18 Hi 30,1

19,19 Ps 41,10; 55,14; Syr 6,8

sługi w jego domu, teraz patrzą na swego pana jako na kogoś „obcego” bądź nawet niepożądanego „przybłądę” (19,15). Nawet „sługa”, który dawniej był czujny na każdy rozkaz Hioba, teraz nie reaguje na jego prośby. Widać tu odwrócenie normalnej sytuacji, zakłócenie ładu społecznego, jakie zwykle ma miejsce przy wielkich przewrotach. Od sług oczekuje się uważnego patrzenia na każdy gest swego pana, by w lot chwycić jego wolę. Tymczasem najbliższy sługa Hioba stał się tak krnąbrny, że jego pan musi wyrażać każdą prośbę słowami. Do tej bolesnej utraty przyjaciół dochodzi teraz fizyczne cierpienie, które drąży od wewnątrz. Szczególnie odrażający stał się oddech Hioba. Cuchnące rany czynią go odrażającym nawet dla żony i własnych braci. Ostatnie wyrażenie oznacza dosłownie „synów mego łona”, czyli „mych własnych synów”. Ponieważ jednak synowie Hioba zginęli tragicznie, we współczesnych przekładach spotyka się tłumaczenie „braci”. Środkowe wersety tej strofy (19,18n) wskazują na stopniową utratę autorytetu w lokalnej społeczności. Nawet „wyrostki” okazują pogardę cierpiącemu. W tradycji biblijnej małe dzieci uczone były szacunku dla starszych. Hiob obserwuje całkowity upadek dobrych obyczajów. Kiedy on powstaje, by przemówić, otoczenie winno uciszyć się na znak szacunku dla starca (29,8-10). Tymczasem nawet małe dzieci okazują mu wzgardę i „szydzą” z niego. Ten ostatni zwrot można tłumaczyć jako „mówić przeciwko”, ale też jako „odwrócić się plecami” na znak lekceważenia. Członkowie rady Hioba to ludzie szczególnie zaufani, powiernicy tajemnic urzędowych. Ci właśnie wysocy rangą urzędnicy zadają mu teraz tym większy ból, im większa odpowiedzialność niegdyś

²⁰ Kości przyschły mi do skóry ciała,
ocalały mi tylko dziąsła zębów.

²¹ Zlitujcie się nade mną, zlitujcie, moi przyjaciele,
bo ręka Boga mnie dotknęła!

²² Dlaczego, jak El, mnie prześladowacie,
czyż (widok) mego ciała wam nie wystarczy?

19,20 Hi 16,8; 7,5; 33,21

19,22 Ps 27,2

na nich spoczywała. Hiob u nikogo nie znajduje szacunku ani oparcia. Koniec strofy zdaje się wskazywać, do jakiego punktu doszło jego cierpienie: „Kości przyschły mi do skóry ciała” (19,20). Hiob nie ma już praktycznie ciała, kości wystają mu spod skóry. Zdaje się wyrażać zdumienie, że w ogóle jeszcze żyje. Jego stan jest jednak zastraszający, tym bardziej, że nie widzi on rozwiązania swej sprawy w bezpośredniej przyszłości. Na początku nowej strofy (19,21n) pojawia się po raz pierwszy w jego ustach wołanie o litość zwrócone jednak nie do Boga, lecz do przyjaciół. Błaga on swych przyjaciół, aby uwzględnili ogrom jego cierpienia, jakie niesie z sobą wykluczenie ze społeczności. Winni uświadomić sobie, że przyczyną tego wykluczenia nie jest żaden grzech z jego strony, lecz „ręka Boga”, która go tak boleśnie „uderzyła”. Przynajmniej więc oni, dawni „przyjaciele”, winni okazać mu współczucie i pomóc odnaleźć drogę do Bożej sprawiedliwości. Wiedząc jednak, że zawiodła pokładana w nich nadzieja, Hiob zaczyna ich gwałtownie oskarżać. Pyta więc retorycznie „Dlaczego, jak El, mnie prześladowacie?”. Prześladowanie sprawiedliwych przez grzeszników stanowi stały motyw lamentacji biblijnych, które ukazują bądź to napaści słowne, bądź nawet przemoc fizyczną. Hiob odchodzi jednak od tradycyjnego obrazu, oskarżając samego Boga o czynną napaść, a przyjaciół – o udział w tej napaści. Hiob, który na początku tej mowy zarzucał przyjaciołom, że dręczą „jego duszę” (19,2a), teraz skarży się na „sycenie się jego ciałem”. Zestawienie przyjaciół z jednej strony z rozgniewanym Bogiem, a z drugiej – z dzikimi zwierzętami dowodzi głębokiej depresji, w jakiej znalazł się udręczony bohater. Hiob ma już pełną świadomość, że przyjaciele nie pomogą mu w osiągnięciu jego celu, jakim jest obrona własnej prawości (19,23n). Boi się, że jego śmierć może nastąpić przed odzyskaniem utraconej czci. Wyraża więc gorące pragnienie, aby przynajmniej jego zdecydowany protest dotarł w jakiś sposób do nieba. To zdumiewające życzenie zostało zawarte w podwójnym pytaniu: „któż (to) sprawi?”. Domyślna odpowiedź na

²³ Oby moje słowa zostały zapisane,
oby na piśmie były utrwalone.

²⁴ Oby rylcem z żelaza i ołowiem
zostały na zawsze wyryte na skale.

19,23 Iz 30,8; Jr 36,2

19,24 Jr 17,1

to pytanie wiąże się z nadzieją Hioba, że tylko Bóg jest w stanie uwolnić go z ciężającej na nim infamii. Pouczające jest zestawienie wszystkich miejsc, w których Hiob posługuje się tą formułą życzenia „Któż sprawi?”. Po raz pierwszy Hiob wyraża w ten sposób pragnienie śmierci z rąk Boga (6,8). Następnie chce zmusić przyjaciół do zamilknięcia (13,5) i prosi Boga, by ukrył go w Szeolu, aż minie Jego gniew (14,13). W dalszej części swych monologów Hiob jeszcze trzykrotnie postawi to pytanie (23,3; 29,2 i 31,35), szukając możliwości spotkania z Bogiem. Spośród tych siedmiu tekstów centralny jest ten, który właśnie rozważamy. Hiob wyraża tu głębokie pragnienie, aby jego słowa przetrwały „na piśmie”. Materiał, na którym winny być spisane, musi być jednak trwalszy niż używane powszechnie papirus czy pergamin. Jego przesłanie powinno bowiem przetrwać wieki, aby dla przyszłych pokoleń było świadectwem niewinności Hioba. Dlatego ogólne słowo „pisać” zostało wzmocnione dwoma dodatkowymi: „wykuć” i „wryć”. Również narzędzia, jakimi Hiob pragnie wryć swe słowa „na skale”, muszą być odpowiednio trwałe. Pierwszym z nich jest „rylec żelazny”, tożsamość drugiego da się określić jedynie w przybliżeniu na podstawie paralelizmu. W obrazie tym może chodzić albo o tabliczkę ołowianą, albo raczej o technikę wykonania napisu: po wyźłobieniu w skale znaków wypełniano je ołowiem dla większej trwałości. Tę drugą interpretację potwierdza życzenie Hioba, aby napis umieszczony na pomniku pozostał „na zawsze”. Ze względu na swą trwałość kamień był używany jako materiał do zapisywania ważnych dokumentów. Nie wiadomo, o jakim konkretnie pomniku myślał Hiob. Pewne jest tylko, że chciał on uwiecznić na nim osobiste świadectwo swej niewinności. Inaczej bowiem jego pragnienie zostałoby rychło zapomniane i musiałyby zejść do otchłani okryty wieczną hańbą. Dzięki temu pomnikowi natomiast jego honor ocaleje po śmierci. Chociaż nie podaje on dokładnej treści inskrypcji, zapewne miała ona utrwalić jego zapewnienie o wierności Bogu i prośbę o oczyszczenie pamięci o nim. Kluczowe wersety całej mowy (19,25-27) obejmują zatem przekonanie Hioba łącznie z jego ostatecznym pragnieniem. Słowa Hioba stają się

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!

19,25 Ps 12,6; Iz 44,6

jakby apelem do przyszłych pokoleń. Zawierają one życzenie, aby jego deklaracja niewinności zachowała się niezniszczona, nawet gdy zniszcze jego powłoka cielesna. Paradoksalnie w momencie, gdy Hiob leży na ziemi powalony wspólnym atakiem Boga i przyjaciół, znajduje siłę, by powstać i wypowiedzieć najsilniejsze słowa. Słowa te mówią o niezłomnej nadziei sięgającej poza grób. Hiob prosił na wstępie, by jego słowa zostały przekazane potomnym. Domagał się tego, gdyż miał świadomość swej niewinności i prawa do protestu. Wie on, że jest ktoś, kto weźmie go w obronę. Już w pierwszej odpowiedzi danej Bildadowi wyraził pragnienie, by wytoczyć Bogu proces sądowy. Wówczas jednak nadzieję jego szybko stłumiło pytanie: „Czyż jest między nami rozjemca, co rękę położy na obu?” (9,33). W drugim cyklu nadzieja wraca, gdy Hiob czyni aluzję do tajemniczego świadka, którego ma w niebie (16,19). Teraz mówi z niezłomną pewnością o obrońcy swej sprawiedliwości: „Wiem, że moim obrońcą jest Żyjący i że Ostatni podniesie się przeciwko prochowi Otchłani”. Konkretnie w życiu codziennym obrońcą pokrzywdzonego był krewny, członek szczepu. Jego zadaniem było zadbać, by ród nie utracił dziedzictwa (Kpł 25,25). Obrońca (*gō'el*) miał też zapobiec, by członek rodu nie popadł w niewolę (Kpł 25,47-49). W obu przypadkach chodzi o mobilizację wspólnotową dla ocalenia jednego z członków rodu. Użycie przez Hioba całej gamy tych pojęć (świadek, gwarant, obrońca czy odkupiciel) może wskazywać, że należał on do grupy praktykującej te zwyczaje. 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 imię, albo termin „obrońca” odnosi się do kogoś innego niż Bóg, czyli do kogoś nazwanego wcześniej „arbitrem” (9,33) i „świadkiem” z nieba (16,19). Za pierwszą interpretacją przemawia to, że obrońca jest „żyjącym”, co wskazuje na Boga. Drugie wyjaśnienie skupia się na wewnętrznej opozycji w roli Boga: wróg czy obrońca (por. 16,19nn). Napięcie to prowadzi Hioba do uznania w Bogu swego obrońcy. Dzięki temu odnajduje on w swym zagubieniu wiarę w Boga żywego. W zupełnym opuszczeniu Hiob może tylko

²⁷ Tak, ja sam chcę Go ujrzeć,
moimi oczyma zobaczę Jego, a nie Obcego.

Moje nerki osłabły w moim wnętrzu.

²⁸ Ponieważ mówicie: „Jak możemy go dopaść?”

i: „Korzeń zarazy jest w nim!”

²⁹ miejcie się na baczności przed mieczem,
bo są to nieprawości (zasługujące na) miecz.

Dlatego poznacie Szaddaja!

19,27 Hi 33,26

19,28 Hi 33,26

19,29 Hi 15,22; 22,4; Ps 1,5; 9,7; 58,11; Koh 12,14

sądzić, że te wszystkie oznaki odrzucenia pochodzą od Boga i stanowią konsekwencję jego winy, jak mu to ustawicznie wmawiają przyjaciele. Dopiero wychodząc od pojęcia odkupiciela, którego żywą obecność przy sobie wyczuwa, może on sformułować nadzwyczajny akt wiary i nadziei, dokładnie przeciwstawny rzekomej mądrości swych pocieszycieli. Jednak długa jest jeszcze przed nim droga aż do końcowej wizji z ostatnich rozdziałów księgi. Zakończenie mowy Hioba (19,28n) zwrócone jest przeciwko przyjaciołom. Nadzieja wyrażona w poprzedniej strofie pozwala mu wnieść przeciwko swym oskarżycielom poważne ostrzeżenie. Napomina ich mianowicie, że powinni wziąć odpowiedzialność za głoszoną doktrynę. Zdumiewać może ostry ton słów Hioba mocno kontrastujący z poprzednim wyznaniem ufności. Kontekst pozwala jednak rozwiązać to zaskoczenie. Przede wszystkim Hiob wyrażał uprzednio raczej przekonanie o słuszności swej sprawy. Stąd zniecierpliwienie, jakie objawia on w ostatnich słowach skierowanych do przyjaciół, można interpretować jako kontynuację wcześniejszego wyznania (19,25-27). Przytaczane przez Hioba słowa nie są w rzeczywistości cytatem z ich wypowiedzi, lecz raczej nawiązują do stanu ducha samego Hioba. Wcześniej (19,22a) zadał on przyjaciołom pytanie: „Dlaczego jak El mnie prześladujecie?”. Ten sam czasownik kładzie on teraz w ich usta: „Jak możemy go dopaść?”. Trudno powiedzieć, na czym konkretnie miałyby polegać to „ześladowanie” Hioba przez przyjaciół. Po prostu przedstawiali oni kolejno swą argumentację odbieraną przez Hioba jako fałszywe świadectwo przeciwko niemu. Dlatego ostrzega on przyjaciół, aby przerwali atak na niego, gdyż w przeciwnym razie nie unikną kary. Również drugi cytat w ustach Hioba („Korzeń zarazy jest w nim”) można uznać za nadinterpretację ich tezy, że on sam jest winien swego

20¹ W odpowiedzi tak odezwał się Sofar z Naamy:
² Zaiste, zatrważające myśli zmuszają mnie do odpowiedzi,
 z powodu bólu, jaki odczuwam.

³ Słucham upomnienia, które mnie obraża,
 lecz duch mego umysłu każe mi odpowiedzieć.

⁴ Czy nie wiesz o tym, co znane jest od dawna,
 odkąd człowiek pojawił się na ziemi,

cierpienia. „Prześladowanie” (19,28a) polega więc na krzywdzącym osądzie Hioba ze strony przyjaciół (19,28b). Ponieważ nie słuchali oni nigdy jego argumentów, a tylko oskarżali go niesłusznie, Hiob grozi im surowymi konsekwencjami: ich „nieprawości” zasługują na karę „miecza”. Miecz symbolizuje karę Bożą należną Jego nieprzyjaciołom. Dlatego winni oni strzec się takiej możliwości, gdyż byłaby ona dla nich zabójcza.

3.5. Druga mowa Sofara (20,1-29)

20 „Zatrważające myśli” Sofara (por. 4,13) zmuszają go do udzielenia odpowiedzi. Wyraża on głębokie zaniepokojenie słowami Hioba, który zakwestionował naukę mędrców. Ramy dla tej istotnej treści stanowią wersy zewnętrzne (20,2a.3b), w których wyraża on chęć udzielenia odpowiedzi śmiałkowi. Skargę Hioba potraktował jako osobistą napaść i obrazę. Jego rozdrażnienie stanie się widoczne w toku dalszego przemówienia. Mimo to obiecuje on udzielić należytej odprawy swemu przeciwnikowi w rozprawie sądowej: „duch mego umysłu każe mi odpowiedzieć”. Sofar czuje się więc wewnętrznie przynaglony, podobnie jak później Elihu (32,18), aby udzielić słusznej odprawy Hiobowi. Zapewnia go zatem w uroczystej inwokacji, że jego mowa będzie zgodna z tradycją mądrości. Słowo „upomnienie” oznacza w słownictwie mądrości przede wszystkim chłostę fizyczną (5,17), a następnie pouczenie skierowane do intelektu. Sofar nadaje więc słowom Hioba wydźwięk intelektualny, podobnie jak to uczynił w swej poprzedniej mowie (11,4). Krytykuje on Hioba za to, że nie okazał należytej uległości swym nauczycielom. Najgorsze w ocenie Sofara jest zuchwałe przekonanie cierpiącego, że to on może udzielać pouczeń swym przyjaciołom, powołując się na wyższą mądrość i strasząc ich karą Bożą (19,29). W odpowiedzi na tę „nową teologię” Hioba Sofar odwołuje się do kryteriów intelektu („duch mego umysłu”). Ale już pierwsze zdanie jego wywodu (20,4a) pokaże, gdzie szuka on pokarmu dla swego umysłu: jest to tradycyjna mądrość przejęta od przodków. Cała ta zwarta jed-

⁵ że radosne okrzyki bezbożnych trwają krótko,
a radość złoczyńcy tylko przez mgnienie oka?

⁶ Choćby jego pycha wyniosła go aż pod niebo,
a jego głowa chmur dosięgła,

20,6 Ps 37,35; Rdz 11,4; Iz 14,13-14

nostka literacka ukazuje złudną radość bezbożnika, która „razem z nim położy się w prochu” (20,11b). Motywem przewodnim tej strofy wydaje się ułuda szczęścia grzeszników, którzy ze sfery pomyślnej egzystencji ziemskiej nagle przechodzą w stan pozornego istnienia w Szeolu – ich losem jest zagłada. Końcowy werset strofy ukazuje ten kontrast jeszcze dosadniej: ten, który wydawał się wiecznie młody i silny, nieoczekiwanie znajdzie się bezsilny w prochu Szeolu wraz ze swą „młodzieńczą siłą”. Wykład Sofara zaczyna się retorycznym pytaniem (20,4n). Takie sformułowanie kwestii zakłada, że odmowa odpowiedzi na to pytanie byłaby równoznaczna z zaprzeczeniem starożytnej nauki mędrców. W ujęciu Sofara wartość ludzkiej mądrości zależna jest od jej wiekowej tradycji: „odkąd człowiek pojawił się na ziemi”. Sofar odrzuca w ten sposób dumne wyznanie wiary Hioba: „wiem, że wybawcą moim jest Żyjący” (19,25). Hiob powinien raczej znać dawną mądrość, która uczy, że „radość grzesznika trwa tylko przez mgnienie oka”. Wiedza Hioba płynie z doświadczenia i przekonania, chociaż jest jeszcze niedoskonała. Wiedza Sofara pozostaje teoretyczna, gdyż ogranicza się tylko do tego, o czym został on pouczony. Jego pytanie ma ścisłą analogię u Deuteronomisty (Pwt 4,32). Wiedza przekazywana przez Sofara jest znana „od dawna”, toteż jej wartość nie może być kwestionowana. Treścią tej wiedzy jest oczywisty dla Sofara fakt, że szczęście „grzesznika” kończy się nagle wraz z jego śmiercią. Chociaż może on doświadczać w swym życiu momentów radosnych, jego radość jest pusta. Sofar przyznaje zatem, że grzesznicy doznają szczęścia na ziemi, podkreśla jednak z naciskiem, że jest to szczęście bardzo ulotne. Wcześniej Elifaz starał się wykazać, że „przewrotny przez wszystkie dni żyje w udręce” (15,20), a Bildad ukazywał zasadzki zastawione na drodze grzesznika (18,8-10). Sofar nie uwzględnia nawet tych aspektów psychologicznych i metafizycznych udręk ludzi bezbożnych, jakie dostrzegali jego przedmówcy. Trzeci z przyjaciół ocenia rzeczywistość wyłącznie z perspektywy czasowej: jeśli zachowasz cierpliwość, jak radzą mędrcy, wtedy możesz się łatwo przekonać o krótkim trwaniu szczęścia grzeszników. Sofar stara się wykazać, że kara na bezbożnych jest integralną częścią Bożego ładu w świecie. Nawet w przypadku Hioba nie dopuszcza on możliwości żąd-

⁷ podczas swego tryumfu przepadnie na zawsze!
Ci, którzy go widzieli, zapytają: „Gdzież on jest?”

⁸ Uleci jak sen i już go nie znajdą,
zniknie jak nocne widzenie.

⁹ Oko, które go widziało, więcej go nie ujrzy
ani go nie zobaczy jego miejsce.

¹⁰ Jego synowie będą błagać (o pomoc) biednych,
gdy jego ręce oddadzą swe zasoby.

¹¹ Młodzieńcza siła, ożywiająca jego gości,
razem z nim położy się w prochu.

¹² Chociaż zło w jego ustach było słodkie,
gdy trzymał je pod swoim językiem,

20,8 Ps 37,20; 90,5

20,10 Hi 27,17

20,11 Hi 21,24; 17,16

20,12 Prz 20,17

nego wyjątku od tej zasady moralnej odpłaty. Oskarżycielska mowa Sofara przedstawia grzesznika wyłącznie jako przyczynę zła w życiu społecznym (20,6n). Nie jest to nawet kwestia moralności czy religijności. Władza, jaką sprawują bezbożni w społeczeństwie, daje im poczucie bezkarności i nieograniczonej kontroli nad ubogimi. Jest to tak oczywiste dla poety, że nie waha się przedstawić pyszałka atakującego niebo (por. Rdz 11,1-9). Sofar zdaje się tu nawiązywać do obrazu potężnego władcy, który z nędzy wzniósł się do rządów nad światem (Iz 14,12-20; Ez 28,2-19). Owładnięty pychą uważa się on za równego bogom. Jednak będąc u szczytu sławy, mocarz taki spada nagle w głębiny Szeolu tym szybciej, im większa była jego ziemską potęgą. Sława jego „przepadnie na zawsze”. Człowiek bezbożny, oklaskiwany przez tłumy może w jednej chwili znaleźć się w stanie zupełnego zapomnienia i opuszczenia. Z pewnością poeta biblijny myśli tu o konkretnych przykładach nagłej odmiany losu wielkich władców, gdyż epoka perska w takie przypadki obfitowała. Te same tłumy, które niegdyś podziwiała potęgę takiego tyrana, teraz pytają ze zdumieniem: „Gdzież on jest?” (por. 14,10). Wyczuwa się w tym pytaniu satysfakcję tych samych ludzi, którzy nie tak dawno byli zachwyceni blaskiem jego przepychu. Autor wykorzystuje nadal słownictwo psalmów i proroków, którzy przedstawiają nieprzyjaciół w obrazie widziadeł sennych (Ps 73,20; Iz 29,7). Porównanie to oznacza, że złoczyńcy przeminą jak zły sen po przebudzeniu.

- ¹³ choć ochraniał je i nie chciał porzucić,
trzymając na podniebieniu,
¹⁴ zepsuje się pokarm w jego wnętrznościach,
stając się w nim trucizną żmijową.
¹⁵ Pochłaniał bogactwa, więc musi je zwrócić,
El je usunie z jego wnętrza.
-

W świetle poranka okaże się, jak złudna była ich potęga. Śmierć bezbożnika jest przyrównana do „ulatywania” sennych marzeń. Nikt z ludzi, nad którymi ów tyran sprawował władzę, nie będzie go więcej oglądał. „Miejsce” objawiające dotychczas splendor jego panowania przestanie kojarzyć się ludziom z jego osobą. Wspaniały pałac, w którym do niedawna pokazywał się on swym poddanym, teraz już go nie zna. Szeol to kraina rządzona innymi prawami: „tam wielki i mały są sobie równi” (3,19). Zakończenie pierwszej strofy (20,10n) stwarza pewne kłopoty komentatorom z powodu niejasności tekstu. Dzieci grzesznika muszą odpokutować za winy swego ojca, kiedy ten poniesie już zasłużoną śmierć. Werset kończący strofę mówi ponownie o przedwczesnej śmierci bezbożnika. Jego „młodzieńcza siła” spocznie wraz z nim w grobie. Teologia Sofara uczy, że grzesznik nie może spokojnie dożyć swych dni, gdyż nie pozwala na to dogmat doczesnej odpłaty. Można wątpić, czy cały ten wywód przyniósł Hiobowi ulgę. Jego problemem jest bowiem niezawinione cierpienie, a zwłaszcza jego przyczyny. Pytania Hioba rodzą się z pragnienia poznania tych przyczyn i z chęci oczyszczenia się w oczach przyjaciół. Nietety, argumentacja Sofara zupełnie nie uwzględnia jego problemu. Zakres drugiej strofy (20,12-21) wyznacza użyta w niej metafora jedzenia – mowa tu o ustach, języku, podniebieniu, wnętrznościach i brzuchu. Czynności związane z jedzeniem to smakowanie, połykanie, ssanie, a wreszcie zwracanie. Spośród całej gamy pokarmów bogacza tekst wymienia słodycze, oliwę, miód i śmietanę. Nade wszystko podkreśla się tu obfitość jedzenia i napełnienie się do syta. Metafora jedzenia będzie tu więc wykorzystana na wiele sposobów. Głównym tematem tej strofy wydaje się kontynuacja myśli poprzedniej: grzesznik nieuchronnie zmierza ku śmierci, nawet wykwintne potrawy kryją w sobie truciznę i zamiast korzyści niosą mu zagładę. Sofar przedstawia teraz (20,12-14) obrazowo swą tezę, że grzeszne uczynki kryją już w sobie załazek odpłaty. Grzesznik rozkoszuje się czynieniem zła, podobnie jak dziecko trzyma pod językiem słodycz, aż się całkowicie rozpuści. Przychodzi jednak czas, gdy trzeba „przełknąć” popełnione zło. Wtedy staje się ono trucizną w jego wnętrzu.

¹⁶ Skoro ssał truciznę żmijową,
zabije go język węża.

¹⁷ Nie będzie już oglądał strumieni oliwy,
potoków miodu i śmietany.

¹⁸ Zwróci owoc swej pracy, nie będzie go spożywał,
nie ucieszy się zyskiem swego handlu.

¹⁹ Bo pustoszył lepianki biedaków,
zajmował domy, których nie zbudował.

20,16 Pwt 32,33; Ps 58,5

20,17 Hi 29,6

nościach. Po spożyciu zatrutego dania człowiek umiera w strasznych męczarniach podobnie jak po ukąszeniu przez jadowitą żmiję. Konsekwencją zatrucia jest konieczność gwałtownego zwrócenia treści żołądka (20,15n). Teraz dopiero metafora znajduje wyjaśnienie: pokarm jest obrazem „bogactwa” zagarniętego bezprawnie przez grzesznika. W nauce mędrców Bóg rzadko osobiście dokonuje odpłaty. Ponieważ grzesznik sam ściąga na siebie karę, Bóg w myśli Sofara jest tylko uosobieniem zasady odpłaty. W takim rozumieniu brakuje jasnego rozróżnienia między przyczyną główną i wtórną. Nie chodzi tu o to, że Bóg postępuje jak strażnik i sędzia śledzący zachowanie człowieka, gotów karać wszelkie naruszenie prawa. Raczej dobro i zło tkwią w samym zamiśle, a wyzwalają się w czynach. Siły te dążą do realizacji czynu. Chociaż więc grzech może być słodki w odczuciu, przynosi zawsze złe konsekwencje. Dążenie grzesznika do wzbogacenia się kosztem ubogich jest tak silne, że staje się jego obsesją. Przypomina to karmienie się trucizną żmii – fascynacja złem kończy się śmiertelnym ukąszeniem jadowitego gada. Autor pozostaje nadal przy metaforze jedzenia (20,17n), choć odchodzi od obrazu zatrutego pokarmu. Grzesznik, dotknięty przedwczesną śmiercią, nie będzie mógł dłużej korzystać z bogactwa ziemi „mlekiem i miodem płynącej”. Główne produkty rolne Palestyny to oliwa i mleko, które wraz z pszenicą symbolizują dostatek zapewniany przez Boga. Oliwa służy zarówno do namaszczenia się i oświetlenia mieszkań, jak też do przygotowania potraw. Przysmakiem ubogacającym świąteczny posiłek jest miód pszczeli i syrop daktylowy. Śmietana daje pokrzepienie podczas upalnego południa. Jeśli ziemia dostarcza tych produktów w obfitości, jest to znakiem Bożego błogosławieństwa. Sofar stwierdza ponownie, że grzesznik zgodnie z zasadą odpłaty będzie musiał zwrócić „owoc swej pracy”. Myśl jego ciągle koncentruje się na zasadzie odpłaty pojmowanej bar-

²⁰ Jednak nie zaznał spokoju w swym wnętrzu,
nie ocaliło go to, czego pożądał.

²¹ Nikt się nie uchronił przed jego żarłocznością,
toteż jego dobrobyt jest nietrwały.

²² Choć w pełni obfitowała, nagle znajdzie się w ucisku,
spadnie na niego cała moc udręki.

²³ Choćby napełnił swe wnętrze,
(Bóg) ześle na niego żar swego gniewu
i wyleje nań ogień swej zapalczywości.

20,20 Hi 15,29

dzo materialnie. Zrozumienie tej zasady pomaga ludziom wniknąć w pewne prawa rządzące światem. Twierdzenie jednak, że te zasady kierujące ludzkim postępowaniem stosują się bez wyjątku do wszystkich sytuacji, oznaczałoby uzurpowanie sobie władzy nad prawami kosmicznymi i nad samym Bogiem. Odchodząc od symboliki pokarmu, Sofar przedstawia teraz (20,19) bardziej konkretnie, na czym polega nieprawość grzesznika. W jego odczuciu istota grzechu leży nie tyle w aktach bezbożności wymierzonej wprost w Boga, ile raczej w niesprawiedliwości względem ubogich. Nawiązuje więc do myśli zarysowanej wcześniej (20,10): w swym dążeniu do bogactwa grzesznik nie wahał się krzywdzić „biedaków”. Mieszkania nędzarzy zbudowane są z trzciny spajanej gliną, łatwo więc je zniszczyć, aby na ich miejscu postawić sobie bogaty pałac. Sofar konsekwentnie przedstawia bogacza w aspekcie materialnej i ekonomicznej przewagi nad ubogim. W nauce społecznej Sofara nędza w świecie jest zawsze wynikiem drapieżnej polityki ekonomicznej bogaczy. Powraca (20,20n) obraz pokarmu, ujęty jednak inaczej niż poprzednio. Mowa teraz o niezaspokojonym pożądaniu jako dalszej konsekwencji automatycznego działania zasady odpłaty. Wcześniej Sofar mówił o konieczności „zwrócenia” tego, co bogacz spożył w swej zachłanności. Tutaj akcent spoczywa na jego chciwości, która nigdy nie „zazna spokoju”. Właśnie to niezaspokojone pragnienie dóbr będzie dla niego odpowiednią karą za wszelkie zło względem ubogich, jakiego dopuścił się w życiu. Nigdy nie znajdzie on satysfakcji w nagromadzonych dobrach. Sentencja ta wyraża obiektywny pogląd na wartość spokoju, którego nie zastąpią huczne biesiady. Jeszcze raz Sofar zwraca uwagę na nieubłagane działanie zasady odpłaty. Grzesznik nie oszczędzał nikogo, dążąc jedynie do zaspokojenia żądz panowania i wyzysku. Konsekwencją

²⁴ Chociaż ucieknij przed żelaznym orężem,
dosięgnie go łuk z brązu.

20,24 Am 5,19

takiej postawy jest więc nietrwałość jego „dóbr”. Chodzi zapewne o produkty roli, skoro metafora pokarmu jest tu nadal dominująca. Dobra te nie będą trwałe, skoro chciwy grzesznik już strawił wszystko, co wpadło w jego ręce. Zasada odpłaty w ujęciu Sofara streszcza się w następującej regule: im większa wina, tym większa kara. Największą winą jest pragnienie zawłaszczenia ludzi, gdyż oni należą wyłącznie do Boga. Kiedy grzesznik planuje cieszyć się „pełną obfitością” dóbr, właśnie wtedy upada całe jego panowanie. Kiedy pozornie niczego mu nie brakuje do szczęścia, spada na niego znieca „ucisk” i „udręka”. Obydwa te pojęcia doskonale oddają głoszoną przez Sofara teorię odpłaty doczesnej: zło wyrządzane ubogim w końcu ugodzi w tego, który je czynił. Nie musi to koniecznie oznaczać buntu skrzywdzonych – sam Bóg zadba o to, aby bezbożnych spotkała zasłużona kara. Oni sami są winni tego, że odbija się na nich krzywda, jaką wyrządzali słabszym. Kiedy złoczyńca napełni „swoją brzuch”, Bóg niespodzianie wyleje na niego całą zapalczliwość swego gniewu. Słownictwo tych wersetów nawiązuje do częstego w psalmach obrazu Boga jako wojownika, który w swym niebieskim arsenale ma przygotowane różne rodzaje broni przeciwko swym wrogom. Plagi dotykające boleśnie ziemię są widowym znakiem Bożego gniewu, który spada jak „deszcz” na grzeszników. Trzecia strofa (20,24-29) kontynuuje temat podjęty przez Sofara w jego wystąpieniu. Mamy tu plastyczny obraz pojedynku, jaki na koniec rozegra się między bezbożnym człowiekiem a sprawiedliwym Bogiem. Sofar naśladuje Elifaza w wyliczaniu nieszczęść czekających grzesznika (por. 18,14-19). Również on zdaje się nawiązywać do cierpień, jakie spotkały Hioba. Jego wyszukana argumentacja jednak nie może zmusić przyjaciela do kapitulacji. Hiob wprawdzie przypomina grzeszników w tym, co dotyczy bogactwa i dokonań materialnych. Na pewno jednak nie można mu zarzucić pychy, nadużywania władzy i wykorzystywania bezbronnych. Argumenty Sofara nie mają żadnych podstaw, są to fałszywe oskarżenia i złośliwe pomówienia. Wizja, jaką Sofar rozciąga przed oczyma Hioba, to groźba nieuchronnej zagłady czekającej na grzesznika w bezpośredniej konfrontacji z boskim wojownikiem. Nie ma ucieczki przed niezwyciężonym Mocarzem, którego broń odznacza się absolutną skutecznością. Gdyby nawet grzesznik zdołał salwować się ucieczką w takim pojedynku, Boża sprawiedliwość dosięgnie go z oddali, gdyż

²⁵ Strzała przesyje mu plecy,
z wątroby wyjdzie błyszczące ostrze,
porazi go strach śmiertelny.

²⁶ Zupełna ciemność czyha na jego skarby,
strawi go nieugaszony ogień,
zniszczy tego, kto by się ukrył w jego namiocie.

²⁷ Niebios a ujawnią jego winę,
ziemia powstanie przeciw niemu.

20,25 Hi 15,21; 18,14; 27,20

20,26 Hi 15,34

Bóg dobędzie łuku i ugodzi go swą strzałą. Metafora militarna znajduje teraz (20,25n) przedłużenie: grzesznik, który uciekł przed ciosem miecza, zostanie śmiertelnie ugodzony przez Boga za pomocą strzały. Jedynie sam Bóg może zaleczyć rany zadane przez siebie. Świadomość ta pogłębia tylko przerażenie grzesznika w obliczu nieuchronnej śmierci. Dobór słownictwa dowodzi, że Sofar chce nawiązać do wypowiedzi Hioba (16,13). Tamten zarzucił Bogu, że atakuje go jak wojownik. W odpowiedzi Sofar potwierdza zasadniczą słuszność tego spostrzeżenia: Bóg słusznie występuje do walki z buntownikiem. Potężne ciosy boskiego wojownika są karą za ukryte grzechy Hioba i wkrótce przyprawią go o śmierć. Wszystkie jego skarby staną się pastwą ognia, który nigdy nie gaśnie: to wyraźna aluzja do początku opowiadania, gdzie „ogień Boży” (1,16) jest zapowiedzią dalszych klęsk Hioba. „Skarby” to zarówno jego majątek, jak i domownicy. Nikt z ludzi należących do Hioba nie ocaleje. Totalna zagłada będzie oznaczać ostateczną karę za wrogość okazaną Bogu. Sofar kończy swą mowę podobnym akcentem negatywnym jak ten, który ją zaczynał (20,4n). W zakończeniu (20,27n) Sofar ironicznie nawiązuje do pragnienia Hioba, który domagał się rozprawy sądowej z Bogiem. Stwierdza, że na tym sądzie niebo i ziemia powstaną jako świadkowie, by ujawnić „jego winę”. Ta kosmiczna metafora nawiązuje do idei sądu Bożego nad światem. Za tą ideą kryje się myśl, że grzech nigdy nie pozostaje anonimowy. Cała przyroda obserwuje ludzkie czyny i może zaświadczyć przeciwko człowiekowi, jeśli Bóg wezwie ją przed swój sąd. Używając tej metafory, Sofar podkopuje korzenie nadziei Hioba przekonanego o własnej niewinności. Skoro przyjaciele stanęli przeciwko niemu, pozostało mu tylko złożyć całą nadzieję w swym Świadku niebieskim (16,18-20), w Bogu żywym, który jest jego wybawcą (19,25). Sofar jednak atakuje to odważne wyznanie Hioba, widząc w jego wierze szczyt zuchwałości. Zadaje

²⁸ Powódź zmyje jego dom,
potoki – w dzień Jego gniewu.

²⁹ Taki dział otrzyma bezbożny człowiek od Boga
i takie dziedzictwo El mu wyznaczy.

20,28 Prz 11,4; So 1,18

20,29 Hi 27,13; Ap 21,8

mu ostatni cios: jeśli nawet Hiob stawi się przed sądem Bożym, to samo niebo zaświadczy o jego winie. Wraz z niebem i ziemią wszystkie żywyły wykonają wyrok przez zupełne zniszczenie grzesznika. „Powódź” i „potoki” wód kosmicznych to wykonawcy Bożych wyroków. Na podobieństwo rzek Palestyny, nagle wzbierających w porze wiosennej, zniszczą one „dom” grzesznika, a więc zarówno jego samego, jak i jego potomstwo. Hiob nie może mieć wątpliwości, że tragedia, jaka go spotkała, jest zapowiedzią ostatecznej klęski. W zakończeniu swej mowy oskarżycielskiej (20,29) Sofar raz jeszcze podejmuje swoją główną tezę. Bóg dokładnie wyznaczył dziedzictwo, jakie przypadnie w udziale grzesznikowi. „Dział” i „dziedzictwo” to metafory zaczerpnięte z życia patriarchów. Każdy członek wspólnoty otrzymywał działkę ziemi, często wyznaczaną losem, aby z jej uprawy utrzymywać rodzinę. Dziedzictwo to ta sama ziemia rozpatrywana w aspekcie czasowym jako własność przyszłych pokoleń. Chociaż ta działka z natury stanowi tylko cząstkę Ziemi Obiecanej, to dla konkretnej rodziny jest ona całym materialnym zabezpieczeniem egzystencji. Metafora przenosi te realia na wymiar duchowy, łącznie z przeznaczeniem człowieka po śmierci. Podobnie jak mowa Bildada (18,21), tak i ta kończy się imieniem Boga ojców (El). W myśli teologicznej Sofara rola Boga ogranicza się do utrzymania ładu moralnego w świecie. Dziedzictwo człowieka pochodzi ostatecznie „od Boga”, ale bezpośrednio decyduje o nim sam właściciel, kiedy przekazuje je potomstwu. Użyte tu słownictwo, zaczerpnięte z tradycji biblijnej, wskazuje, że los grzesznika został już dokładnie określony przez Bożą sprawiedliwość. Określenie „bezbożny człowiek” (*ādām*) przywołuje na myśl bunt pierwszego człowieka, Adama (por. 15,7-8), a zarazem stanowi inkluzję z początkiem przemówienia Sofara (20,4) mówiącego o umieszczeniu człowieka na ziemi. Mowa ta zawiera też dalsze odniesienia do biblijnej nauki o Adamie: pycha człowieka, który chce sięgnąć do nieba (20,6), zatruty owoc rajski (20,12-14) i pozbawienie człowieka owoców pierwotnego raju (20,17).

21¹ Hiob odrzekł w odpowiedzi:
² Wysłuchajcie uważnie mego argumentu,
niech to będzie od was pociechą!
³ Znieście mnie, gdy będę mówił,
a gdy skończę moją mowę, możecie szydzić!
⁴ Czyż ja przeciw człowiekowi kieruję swą skargę?
Dlaczego mój duch nie ma się oburzać?
⁵ Spójrzcie na mnie, a przejmie was zgroza,
rękę położycie na ustach.
⁶ Kiedy (o tym) wspomnę,
ogarnia mnie przerażenie
i dreszcz przeszywa moje ciało.

21,2 Hi 33,1

21,3 Hi 36,2

21,4 Hi 10,4

21,6 Hi 29,9; 40,4; Prz 30,32; Syr 5,12; Mi 7,16

3.6. Odpowiedź Hioba (21,1-34)

21 Przyjaciele tak bardzo lekceważą orędzie Hioba, że ten ponownie zaczyna od wezwania: „Wysłuchajcie uważnie mego argumentu!”. Zamierza on teraz dokładnie wyłożyć własne stanowisko. Jeśli przyjaciele zechcą przyjąć postawę uważnych słuchaczy, będzie to z ich strony najlepszy wyraz „pocieszenia” należnego człowiekowi cierpiącemu. Wcześniej (15,11) Elifaz oświadczył, że słowa przyjaciół Hiob powinien traktować jako „pocieszenie” od Boga. Hiob jednak odrzucił to oświadczenie, nazywając ich „marnymi pocieszycielami” (16,2). Teraz prosi ich tylko o to, by współczucie okazali mu przez uważne wysłuchanie jego argumentacji. Hiob domaga się od swych adwersarzy, aby go „znieśli”, pozwalając mu dokończyć swej mowy. Nie mają prawa przerywać jego wystąpienia, choć nie zgadzają się z jego argumentacją. W mowach Hioba spotykamy często zakłócenia spowodowane wtrąceniami przyjaciół. Tym razem więc prosi on uroczyście swych interlokutorów o uszanowanie przeciwnika. Kiedy on skończy swój wywód, będą mogli „szydzić”. W TM czasownik został użyty w liczbie pojedynczej. Sugeruje to, że Hiob zwraca się bezpośrednio do Sofara, który przemawiał ostatnio. Wcześniej to właśnie Sofar zarzucił Hiobowi szyderstwo (11,3), teraz słyszy od niego, że powinien wraz z towarzyszami zwrócić się najpierw ku człowiekowi cierpiącemu. W retorycznym pytaniu Hiob stwierdza, że jego „skarga” nie jest zwró-

⁷ Dlaczego złoczyńcy żyją,
dożywają starości i rosną w siłę?

⁸ Ich potomstwo utrwała się przy nich,
patrz, jak rosną ich latorośle.

21,7 Hi 12,6; Jr 12,1-2; Ps 73,3-12; Ml 3,15

cona przeciwko człowiekowi, lecz wprost do Boga (por. 13,3). Ponieważ Bóg nie odpowiada na jego skargę, Hiob uzasadnia swoje oburzenie. Na koniec tej uroczystej inwokacji Hiob zaklina swych rozmówców, aby „zwrócili się ku niemu”, a wtedy zobaczą ogrom cierpienia na jego twarzy. Gest położenia dłoni na ustach wyraża zdumienie, które winno skłonić ich do wysłuchania z szacunkiem mowy udręczonego człowieka. Wówczas Hiob nie zatrzyma się już nad własną udręką, lecz ostatkiem sił wykaże słabość doktryny przyjaciół. Przedmiotem tych przerażających wspomnień jest chyba gorszący fakt pomyślności grzeszników, który zdaje się świadczyć o wymknięciu się Bogu rządów nad światem. Ta bolesna obserwacja stanowi przejście Hioba do układu jego argumentów. Na wspomnienie o szczęściu bezbożnych ogarnia go przerażenie i drży jego ciało. Elifaz w swej pierwszej mowie zarzucił Hiobowi, że jego przerażenie własnym cierpieniem dowodzi braku wiary (4,5). W odpowiedzi Hiob usprawiedliwia swe załamanie emocjonalne ciężarem bólu, który go przytłacza. Świat zdaje się chwiać w posadach, kiedy zasady ładu moralnego są notorycznie łamane przez grzeszników, a oni mimo to cieszą się powodzeniem i uznaniem społecznym. Przerażenie Hioba jest tym większe, że jego udręczone ciało zdaje się zadawać kłam przekonaniu o miłości Boga do swego wiernego sługi. Hiob zaczyna rozwijać swą tezę o pomyślności grzeszników (21,7). Niepokojące pytanie kwestionuje uproszczony pogląd Sofara, który twierdził, że życie grzeszników kończy się przed czasem (20,11). Czasownik „żyć” oznacza tu życie długowieczne, w pomyślności i sławie. Mówi o tym druga część wersetu, w której pojawiają się terminy paralelne: „dożywają starości i rosną w siłę”. Chociaż karą za grzech jest śmierć, w praktyce często się zdarza, że ludzie grzeszni dożywają sędziwego wieku w dobrym zdrowiu i są chwaleni przez podobnych sobie. Obserwacja ta zadaje kłam opinii głoszonej przez przyjaciół Hioba. Fraza „rosną w siłę” przypomina określenie „posiadacza ziemskiego”. Tacy ludzie cieszą się uznaniem w społeczeństwie, osiągają wysoką pozycję i wykorzystują swój status społeczny dla własnych celów. Hiob będzie dalej opisywał szczegółowo postępowanie złoczyńców. Demaskuje w ten sposób twierdzenia Elifaza (5,5; 15,20) i Sofara

⁹ Ich domy są bezpieczne, wolne od lęku,
różga Boga nie (wisi) nad nimi.

¹⁰ Ich byk zawsze jest płodny,
ich krowa cieli się i nie roni.

(20,15-18), którzy ukazywali szczęście grzeszników jako stan przejściowy, prowadzący do ich rychłego upadku. Hiob dowodzi tezy przeciwnej: bogactwo i władza sprawowana przez bezbożnych dają im realną siłę i trwałą pozycję. Przykłady z życia codziennego łatwo obalają dogmat odpłaty doczesnej propagowany przez rozmówców Hioba. Oponenti utrzymywali, że bezbożni umierają bezpotomnie, a przynajmniej szybko utracą dzieci (15,34; 18,19; 20,26). Hiob natomiast przedstawia ich w otoczeniu potomstwa, które coraz bardziej „utrwała się” w swej pozycji zdobytej przez ich ojców. Teraz nastąpi opis szczęścia bezbożnych jako antyteza nieszczęść opisywanych chętnie przez przyjaciół, zwłaszcza przez Sofara (20,4-11). Ich szczęście nie jest bynajmniej przelotne – ono trwa i wzrasta z nimi. Jeśli teza przyjaciół Hioba byłaby słuszna, to bezbożni w ogóle nie powinni żyć. Dlaczego pozostają przy życiu? Nie są ofiarami przedwczesnej śmierci w młodości, jak twierdził Sofar (20,11). Dożywają późnej starości i stale się bogacą. „Ich latorośle” to metafora odnosząca się do dalszych pokoleń. Stwierdzenie, że pomyślność grzeszników rozciąga się na ich potomstwo, obala kolejne schematy myślowe przyjaciół Hioba. Twierdzili oni, że choćby bezbożnik nie został ukarany za życia, to kara musi dotknąć jego dzieci. Bezkarność grzeszników objawia się również we wzroście ich dobytku. Mają oni zapewniony „pokój” dla całego domu, a więc zarówno dla ludzi, jak i dla bydła. Są „wolni od lęku” przed utratą swej pozycji i cieszą się niezachwianym szacunkiem. Obserwacja ta sprzeciwia się opinii mędrców. Tymczasem nie widać, aby Bóg chciał dotknąć ich swą „różgą”, jak to uczynił ze sprawiedliwym Hiobem (19,21b). Wręcz przeciwnie, losy ludzi nieprawych toczą się w spokoju. Znaki szczęścia bezbożnych widać zarówno w życiu wiejskim, jak i w mieście (21,10). Przyjaciele wprawdzie nigdzie nie wspominali o płodności bydła jako znaku Bożego błogosławieństwa. Myśl ta jednak była powszechna zarówno u Deuteronomisty (Pwt 28,4), jak i w poezji psalmów (Ps 144,13-14). W słowach Hioba czuje się gorycz człowieka, który był niegdyś posiadaczem ogromnych stad, najmłodszym z ludzi Wschodu (1,3). Obrazem pełni szczęścia są dzieci bawiące się w polu i na ulicach (21,11n). Mogą one skakać radośnie jak owce, tańcząc ze szczęścia. W jego własnym życiu szczęście rodzinne zostało gwałtownie przerwane przez szereg nagłych tragedii, radość zmieniła się w lament. W przypadku

¹¹ Pozwalają swym cielętom skakać jak owcom,
a ich dzieci tańczą radośnie.

¹² Śpiewają przy bębnie i cytrze,
cieszą się przy dźwiękach fletu.

¹³ Spędzają swe życie szczęśliwie,
spokojnie schodzą do Szeolu.

¹⁴ Mówią do Ela: „Odsuń się od nas,
nie chcemy znać Twoich dróg!

21,12 Iz 5,12; Am 6,5

21,13 Hi 24,24

21,14 Hi 22,17; Iz 30,11; Jr 2,31

bezbożnych radość trwa niezmiennie, a jej publiczny charakter podkreśla głośna muzyka. Z kolei uroczystościom żałobnym zwyczajowo towarzyszył dźwięk fletu (por. 30,31). Cały ten idylliczny obraz ma stanowić argument przeciwko uproszczonej wizji Bożej odpłaty prezentowanej przez kolejnych mówców. Przekonywali oni Hioba, że jeśli nawet bezbożni zaznają na ziemi szczęścia, to ich dzieci z pewnością będą przeklęte. Obserwacja życia jednak zadaje kłam takim schematom. Podczas gdy przyjaciele zapowiadali wczesną śmierć bezbożnych (por. 15,32 i 20,11), Hiob stwierdza, że dożywają oni późnej starości jak inni, a potem schodzą spokojnie do Szeolu (zob. 7,9; 14,13; 17,13.16). Nieprawdą jest więc to, co twierdził Elifaz, że uszną oni „przed czasem” (15,32), gdyż miarą ich życia są lata patriarchów. Niesłusznie też zapewniał Sofar, że ich „dobrobyt jest nietrwały” (20,21). W rzeczywistości dożywają oni swych dni „w dobrobycie”, a potem umierają „spokojnie”, czyli nagle, bez trwogi i cierpień konania. Spokojna śmierć jest znakiem, że radość grzesznika osiągnęła pełnię, nie dając mu doznać lęku agonii. Inaczej jest w przypadku Hioba, którego pragnienie śmierci nie zostało zaspokojone (3,20-21). Następną strofą (21,14-16) pogłębia problem dotychczas sygnalizowany: bezbożność grzeszników nie podlega karze. Nie tylko cieszą się oni długim życiem mimo swych zbrodni, ale jeszcze chlubią się zerwaniem wszelkich więzi z Bogiem. Nie chodzi tu oczywiście o teoretyczny ateizm, który przeczy istnieniu Boga. Bezbożni, o których mówi z bólem Hiob, to ludzie żyjący tak, jakby Boga nie było. Szczęście ich stanowi zgorszenie dla prawych, tym bardziej wobec faktu, że uważają oni modlitwę za zbędną, podobnie jak wszelką zależność od Boga. Podnosząc to zastrzeżenie, Hiob zdaje się usprawiedliwiać krytykę Elifaza, który mu zarzucał, że wykorzystania religijność

¹⁵ Kim jest Szaddaj, abyśmy Mu służyli,
jaką korzyść przynosi modlitwa do Niego?”
¹⁶ Czyż ich szczęście nie (pochodzi) z Jego ręki?
Czyż rada złoczyńców nie jest daleko od Niego!
¹⁷ Jak często gaśnie lampa złoczyńców?
Czy spada na nich nieszczęście?
Czy On przydziela im w gniewie to, na co zasługują?

21,15 Ml 3,14
21,17 Hi 18,5.18; Jr 25,10

i medytację wobec Boga (15,4). Cytowane słowa nie pochodzą przecież wprost od ludzi nieprawych, lecz zawierają subiektywną treść sugerowaną przez Hioba. Aby odmalować zuchwałą postawę grzeszników, wkłada on w ich usta bluźnierstwa. Tak ostre słowa świadczą o świadomym i dobrowolnym odrzuceniu łączności z Bogiem. Bluźniercy nie chcą znać Bożych przykazań, które tradycyjnie wyznaczały drogę ludowi wybranemu. Jest to postawa odwrotna od tej, jaką reprezentują psalmiści i prorocy (Ps 25,4, por. Iz 58,2). Dalej (21,15b) Hiob wykazuje, że moralność utylitarna, sławiona przez Sofara i jego kolegów, jest pozbawiona wartości. Grzesznicy posuwają się aż do kwestionowania autorytetu Szaddaja, Boga patriarchów. Skoro bezbożnik cieszy się szczęściem podobnie jak człowiek prawy, to po co cnota, zwracanie się do Boga? Utylitarystyczna argumentacja przyjaciół Hioba traci wszelkie uzasadnienie. Grzesznicy uważają się za twórców własnego świata i nie widzą potrzeby zwracania się do Boga. Na koniec (21,16) Hiob formułuje własny wniosek na temat szczęścia bezbożnych. Chociaż chełpią się oni swą pomyślnością, Hiob wyraża przekonanie, że to sam Bóg jest przyczyną ich szczęścia, mimo że „rada złoczyńców” była daleko od Niego. Bóg nie miał żadnego upodobania w ich zamysłach, a jednak pozwolił im zrealizować ich własne plany. Hiob ma więc żal nie tyle do bezbożnych, ile do samego Boga. Nie złorzeczy on Sabejczykom i Chaldejczykom, którzy doprowadzili go do ruiny (1,15.17). Cały ciężar jego gniewu spada na Boga, który zdaje się przeczyć wszelkich regułom postępowania moralnego. Hiob stwierdza teraz (21,17-21) z emfazą, że teoria głoszona przez jego przyjaciół ma zastosowanie tylko w nielicznych przypadkach. Zasada odpłaty, domagająca się powiązania przyczyny i skutku w życiu moralnym, zostaje całkowicie zanegowana przez codzienne doświadczenie. Seria gwałtownych pytań służy wykazaniu, że ogólnikowe twierdzenia tradycyjnych mędrców nie znajdują potwierdzenia w życiu. Nie bez ironii

¹⁸ Jak często są oni jak słoma na wietrze
albo jak plewy miotane wichurą?

¹⁹ Czyż Bóg zachowuje nieszczęście dla jego synów?
Niechże da jemu samemu odpłatę, niech on jej doświadczy!

21,19 Wj 20,5-6; 34,7; Pwt 24,16; Jr 31,29; Ez 18,4

Hiob kontestuje najpierw twierdzenie Bildada, jakoby światło grzeszników gasło (18,5-6). Pyta „Jak często gaśnie lampa złoczyńców?”. „Lampa” symbolizuje bezpieczne życie, a jej zgaszenie jest obrazem przedwczesnej śmierci jako kary za grzechy. „Nieszczęście” to kolejne słowo zaczerpnięte od Bildada (18,12), który widział w nim uosobienie jednego ze „strachów” czyhających na grzesznika, by ściągnąć go do Szeolu. Trzecie pytanie (21,17c) Hioba jest nieco trudniejsze w interpretacji. Przekład zależy od rozumienia terminu, który może oznaczać zarówno „bóle, losy”, jak i „sznury”. Przyjmując to ostatnie znaczenie, otrzymujemy obraz znany z Ps 16,6: „Sznur mierniczy wyznaczył mi dział wspaniały”. Jak zwykle Hiob odwraca znaczenie tego obrazu na negatywne: gniew Boży winien wyznaczyć grzesznikom dział wśród potępionych. Pytanie Hioba jest jednak retoryczne. Stwierdza on z ironią, że niestety ludzie bezbożni cieszą się szczęściem doczesnym, co powoduje zgorznienie sprawiedliwych. Następnie (21,18) Hiob nawiązuje do innego psalmu, w którym grzesznicy przyrównani są do plewy unoszonej wiatrem (Ps 1,4). Metafory te spotykamy częściej w ustach Hioba (13,25; 27,20), ale w znaczeniu odwrotnym niż zamierzone przez psalmistę: to nie bezbożni są targani wichurą, lecz człowiek sprawiedliwy, doświadczany przez Boga. Termin „słoma” oznacza w przenośni to, co słabe (41,19) i bezużyteczne (Jr 23,38). „Plewa” pozostająca po młócce na klepisku wyobraża z kolei to, co nieważne i ulotne. Nie mając ciężaru pełnych kłosów, słoma i plewy, są unoszone silnym wiatrem podczas czynności czyszczenia ziarna wiejadłem. Tak samo winno być zdaniem Hioba z grzesznikami zasługującymi na gniew Boży. Podobnie zresztą wcześniej Elifaz mówił o zniszczeniu grzeszników tchnieniem Bożego gniewu (4,9). Każde z serii pytań stawianych przez Hioba („Jak często?”) kryje w sobie domyslną odpowiedź: „Bardzo rzadko!”. Oznacza to, że reguł odpłaty nie można stosować rygorystycznie, a przyjaciele powinni być ostrożniejsi w formułowaniu swych twierdzeń. Muszą przede wszystkim uświadomić sobie, że przypadek Hioba jest szczególny i nie da się go ująć w ramach dogmatu retribucji. Hiob kwestionuje teraz (21,19-21) twierdzenie przyjaciół, jakoby Bóg karał grzeszników, zsyłając nieszczęście na ich dzieci. Gwałtownie

²⁰ Niech na własne oczy zobaczy swój upadek,
niech sam się napije gniewu Szaddaja!

²¹ Bo jaką przyjemność znajdzie w swym ostatecznym domu,
gdy liczba jego miesiący zostanie obcięta?

²² Czyżby chciał on pouczać Ela o wiedzy,
on chciałby sądzić Najwyższego?

21,21 Hi 14,21-22; Koh 9,5-6

odrzuca on taką argumentację jako niezgodną z zasadą odpowiedzialności jednostkowej. Czasowniki „zobaczyć” i „pić” jeszcze bardziej akcentują stanowisko Hioba: każdy powinien sam odczuć konsekwencje własnego grzechu, sam ma wypić do dna kielich Bożego gniewu (por. 6,4). Słabość teorii odpłaty zbiorowej dostrzega Hiob w prostym fakcie, że nieszczęście spadające na potomstwo nie dotyka wprost samego grzesznika, który w Szeolu nie jest już świadomy konsekwencji swej winy (por. 14,21). Sprawiedliwość domaga się, aby każdy osobiście odczuł skutki własnego postępowania. Fraza „liczba jego miesiący” (por. 14,5) nie odnosi się do określonego okresu życia, lecz oznacza wiek ludzki jako zamkniętą całość. Zwroćmy uwagę, w jaki sposób Hiob pozwala sobie na frontalny atak co do samych podstaw doktryny odpłaty: czy grzesznik jest faktycznie ukarany w swym potomstwie? Początkowe pytanie (21,19a) zawiera obiekcję, jaką Hiob kładzie w usta swych przeciwników: „Czyż Bóg zachowuje nieszczęście dla jego synów?”. Taka była teza obiegowa: grzech ojca spada na syna (por. 5,4). Już Ezechiel protestował przeciwko temu przekonaniu (Ez 18,20-21), a Jezus podobnie musiał prostować poglądy słuchaczy (por. J 9,1-3). Werset 21,21 wskazuje więc, w jakim sensie należy interpretować wiersze 21,19-20: sprawiedliwość Boga powinna osiągnąć samego winowajcę, a nie jego dzieci. Co obchodzi grzesznika los jego potomstwa? Po śmierci sytuacja dzieci nie jest już jego zmartwieniem. Przyjaciele Hioba mówili o natychmiastowej odpłacie, której łatwo można zaprzeczyć przez obserwację dziejów ludzkości. Hiob wykazuje więc absurdalność takiego poglądu, stawiając kolejne pytanie. Człowiek nie może pouczać Boga, gdyż „wiedza” należy do Jego istotnych atrybutów. Stwierdzenie to jest oczywiste w świetle całej tradycji mądrościowej, wielokrotnie wyrażali je także przyjaciele Hioba. Bóg wie, co czyni, nawet jeśli nie zsyła na grzesznika zasłużonej kary. Logika i doświadczenie mówią, aby nie uczyć Boga, jak powinien postępować. Nie można osądzać Tego, który sam jest sędzią wszystkich stworzeń. Czynność „sądzenia” ma tutaj szerszy zasięg niż wydawanie wyroków sądowych i ozna-

- ²³ Oto w pełni sił umiera jeden,
całkiem spokojny i beztroski.
²⁴ Jego boki obrosły tłuszczem,
szpik jego kości zawsze świeży.
²⁵ Drugi umiera z goryczą w duszy,
bo (nigdy) nie zaznał szczęścia.
²⁶ Razem kładą się w prochu,
obu pokrywa robactwo.
²⁷ Ja jednak znam wasze schematy
i zamiary przeciwko mnie skierowane.

21,24 Hi 15,27; 20,11
21,26 Hi 3,19; Koh 9,2-3

cza ogół decyzji dotyczących rządów nad światem. El jest władcą najwyższym, który nie może być pouczany przez ludzi (21,23-26). Hiob rozwija nadal swe zarzuty wobec zbyt ciasnego rozumienia doktryny o odpłacie. Czyni to w sposób plastyczny, zestawiając obok siebie dwa odmienne style życia. Dwaj ludzie umierają przedwcześnie. Jeden doświadczył w życiu sławy i bogactwa, drugi nie zaznał nigdy szczęścia. Ten pierwszy „umiera w pełni sił”, wolny od cierpień. Jego ciało do końca zachowało świeżość, co symbolizują cechy fizyczne: „tłuszczem” obrosłe „boki” oraz świeży szpik w kościach. Tężyzna fizyczna bogacza kontrastuje z wyniszczeniem ciała samego Hioba (19,20), do którego odnosi się drugi obraz (21,25). Człowiek doświadczony cierpieniem „umiera z goryczą w duszy”. Jego ciało stanowi zaprzeczenie „szczęścia”. A jednak ostateczny los obu tych ludzi jest taki sam. Jak więc można mówić o zasadzie retribucji w odniesieniu do nich? Chociaż na ziemi należeli oni do zupełnie różnych klas społecznych, śmierć stawia ich na jednym poziomie: „razem kładą się w prochu i obu pokrywa robactwo”. Tutaj mamy bezpośrednie nawiązanie do poprzedniej mowy Sofara (20,11), w której sugerował on, że podobny los może spotkać Hioba, jeśli się nie nawróci. Hiob podkreśla w odpowiedzi, że śmierć jednakowo dotyczy wszystkich ludzi, zarówno szczęśliwych (21,23-24), jak i nieszczęśliwych (21,25-26), niezależnie od ich postępowania. Ostatnia strofa mowy Hioba (21,27-34) zaczyna się, podobnie jak w jego poprzednim przemówieniu (19,25), mocnym stwierdzeniem: „Ja jednak znam wasze schematy i zamiary przeciwko mnie skierowane!”. Podejmuje on bezpośredni kontakt z rozmówcami, ale z odcieniem sarkazmu. Z jego nieszczęścia wyciągnęli oni wniosek, że popełnił on jakieś poważne wykroczenie

²⁸ Mówicie przecież: „Gdzie jest dom księcia, a gdzie są mieszkania przewrotnych?”.

²⁹ Czy nie pytaliście (o to) wędrowców, i nie uznaliście ich słów,

21,28 Hi 20,7

względem Boga. Dlatego przygotowali własną argumentację, aby go pokonać w słownej szermierce. Hiob zarzuca przyjaciółom, że ich celem nie jest bynajmniej pomoc cierpiącemu, lecz odwrotnie – sprawienie mu bólu. Cała ta strofa dzieli się na dwie mniejsze jednostki (21,28-30 i 21,31-33) obramowane inkluzją (21,27 i 21,34), w której zawarta jest inwektywa skierowana przeciwko oponentom. Oczywiście nie zamierzali oni w swych przemówieniach stosować „przemocy” względem Hioba. Wychodząc ze swych założeń doktrynalnych, uważali go jednak za wielkiego grzesznika i starali się go nawrócić. Zwłaszcza postawa Elifaza jest bardziej nacechowana zachętą niż oskarżeniem. Hiob jednak jest przekonany, że trzymając się swej doktryny, są jego wrogami. Dogmat odpłaty głosił, że grzesznicy muszą być ukarani, a sprawiedliwi – nagrodzeni. Prowadzi to do prostego wniosku, że Hiob jest wielkim grzesznikiem, bo bardzo cierpi. On jednak demaskuje schematyczne myślenie swych rozmówców, twierdząc, iż je dobrze poznał. Sam bowiem myślał podobnie niegdyś, gdy należał do grona tradycyjnych mędrców i otoczony był sławą prawnego i bogobojnego człowieka. Teraz jednak, gdy doświadczenie zaprzeczyło schematom myślowym, porzucił dawne poglądy, narażając się na ich ataki. Hiob stara się odtworzyć schemat myślenia przeciwników (21,28). Oni, chcąc odrzucić jego twierdzenia, zdają się pytać o wartości materialne, które mogłyby świadczyć o jego pozycji społecznej: „Gdzie jest dom księcia, a gdzie są mieszkania przewrotnych?”. Paralelizm między księciem a złoczyńcą sugeruje tu, że bogacza trzeba rozumieć w sensie pejoratywnym, jako tego, który się wzbogacił nieuczciwie, a zatem zgodnie z doktryną rozmówców powinien stracić swój dom. „Książę” to człowiek z najwyższych sfer, dygnitarz cieszący się względami władcy. Książęta w Izraelu, podobnie jak w sąsiednich krajach, należeli do warstwy „szlacheckiej” (Lb 21,18; Ps 47,9). Takim był niegdyś Hiob. Teraz jednak, gdy utracił swe stanowisko, dom i majątek, nie pozostało mu nic z dawnego prestiżu. Ironiczne pytania przeciwników mają świadczyć o jego klęsce i potwierdzać dogmat doczesnej odpłaty. Z kolei Hiob daje odpowiedź na obiekcje swych oponentów (21,29n). Zgodnie ze swym zwyczajem chce on sprowadzić ich argumentację do absurdu. Stawia

³⁰ że w dniu nieszczęścia złoczyńca bywa ocalony,
że jest wybawiany od dnia gniewu?

³¹ Któż mu otwarcie zarzuci jego złe postępowanie?
Kto mu odpłaci za jego uczynki?

21,30 Hi 24,22-23; Ps 73,5; Rz 9,22

więc im pytanie, które ma dowieść, że nie przyjmują oni oczywistych dowodów tezy przeciwnej. Wystarczy przecież zapytać „wędrówców”, którzy wiele widzieli w swych podróżach. Ich szeroka wiedza o świecie może być przydatna także mędrcom, jeśli są otwarci na doświadczenie. Wcześniej Elifaz zdaje się twierdzić, że prawdziwy mędrzec nie potrzebuje informacji od cudzoziemskich podróżnych (15,19). Hiob jednak uważa taką ciasną postawę za znak zamknięcia na nowe prądy myślowe. Świadectwo podróżników może potwierdzić, że sprawy mają się tak właśnie, jak widzi je Hiob. Otoż oni widzieli, „że w dniu nieszczęścia złoczyńca bywa ocalony”. Słowo „nieszczęście” padło już wcześniej z ust Hioba (21,17b), który twierdził, że nierzadko omija ono grzeszników. Teraz wzmacnia jeszcze swoje twierdzenie na podstawie opowiadań wędrówców. Co więcej, doświadczenie uczy, że złoczyńca może ocaleć w dniu Bożego „gniewu”. Hiob stwierdza więc, kontrując opinie przeciwników, że domy bezbożnych bogaczy mogą przetrwać nawet czas klęsk żywiołowych. Podwójne pytanie retoryczne Hioba kładzie teraz (21,31-33) nacisk na inną niesprawiedliwość przeczącą zasadzie odpłaty. Zuchwały grzesznik może nie tylko uniknąć kary Bożej, ale nawet nie znajduje dezaprobaty w oczach ludzi. Nikt się nie odważy zarzucić tyranowi otwarcie jego zbrodni. Bóg nie ustanowił na ziemi takiego trybunału, który byłby w stanie wymierzyć karę za jego uczynki. W rezultacie po śmierci takiego tyrana urządza mu się wystawny pogrzeb w pysznym grobowcu. Godny pochówek, który w poprzedniej mowie Hioba (19,23-24) był tylko przedmiotem jego cichej nadziei, w przypadku tyrana stanowi regułę. Ludzie niegodni często spoczywają w bogato zdobionych grobowcach. Hiob zaprzecza więc twierdzeniu Bildada (18,17), jakoby pamięć o grzeszniku miała się kończyć wraz z jego śmiercią. Przeciwnie, z wielką pompą urządza się mu pogrzeb, a nad grobem służba „trzymająca straż”, chroniąc go przed uszkodzeniem. Dla takiego człowieka „słodkie” są nawet gruzy ziemi z wężowu, w którym wystawia się mu okazały pomnik. Każdy uczestnik żałobnego orszaku pragnąłby takiego końca. Hiob jest przekonany, że nierówność dotyczy także śmierci. Odrzuca więc płytkie tłumaczenie przyjaciół, jakoby ze śmiercią kończyły się sukcesy grzesznika. Na koniec

³² Oto złożono go w grobie,
 postawiono straż przy jego mogile.
³³ Słodkie mu są grudki ziemi z potoku!
 Wszyscy ludzie podążą za nim w orszaku,
 a przed nim tłum nieprzeliczony.
³⁴ Jakże możecie mnie pocieszać marnością?
 Wasze odpowiedzi tchną samym oszustwem!

21,32 Łk 16,22
 21,34 Hi 16,2; 26,2

Hiob zwraca się ponownie z inwokacją do przyjaciół. Od początku swej mowy (21,2) wyraża przekonanie, że ich „pocieszenia” nie mają żadnej wartości i że lepsze byłoby milczenie. Teraz, po rozbrojeniu ich argumentacji, woła: „Jakże możecie mnie pocieszać marnością?” Ze wszystkich dotąd usłyszanych pocużeń wynika jedno: słowa mędrców mają tylko pozór solidnej doktryny – ich „odpowiedzi tchną samym oszustwem”. To ostatnie słowo jest szczególnie mocnym określeniem świętokradztwa (Kpł 5,15) i niewierności małżeńskiej (Lb 5,12.27) czy też religijnej (Pwt 32,51). Przyjaciele powołują się na tradycję, ale w konfrontacji z doświadczeniem życiowym sprowadzają swą naukę do nicości, ułudy i fałszu. Hiob jest surowy, lecz klarowny w swej ocenie: gdyby chciał im zaufać, musiałby przerwać swoje poszukiwanie Boga. Czytelnik zauważa, że już dawno nastąpił impas w dialogu. Pozostaje pytanie: czy możliwa jest jeszcze komunikacja między rozmówcami, którzy już nie potrafią się wzajemnie wysłuchać?

3.7. Trzecia mowa Elifaza (22,1-30)

22 Elifaz, zwolennik moralności utilitarnej, próbuje tu ocalić swoją teorię. Wykazuje on Hiobowi, że jego zdaniem człowiek uczciwy sam korzysta na swej cności, gdyż Bogu nie jest ona potrzebna. Następnie wprost oskarża Hioba o winę, a wreszcie wzywa go do nawrócenia, by mógł odzyskać pomysłność. Mowa Elifaza jest jasna: grzechy Hioba są niezliczone. Musi się on nawrócić, jeśli chce wrócić do pierwotnego szczęścia. Jak w obu poprzednich mowach Elifaz zaczyna od retorycznych pytań. Dwa pierwsze dotyczą korzyści z dobrych uczynków (22,2-3). Druga para pytań wiąże się konkretnie z przyczyną doświadczeń spotykających Hioba (22,4-5). Dopiero na ostatnie z tych czterech pytań trzeba odpowiedzieć twierdząco: tak, Hiob jest wielkim grzesznikiem. Pomędzy tymi dwoma seriami pytań widać definitywne zała-

22¹ W odpowiedzi odezwał się Elifaz z Temanu:
² Czy człowiek może dopomóc Elowi?
 Zaiste, rozważny sobie samemu pomaga!
³ Czy Szaddaj ma korzyść z tego, że jesteś sprawiedliwy,
 co zyska na tym, że twoje postępowanie jest nienaganne?
⁴ Czy chłoscze cię za to, że jesteś pobożny,
 i za to oskarża cię w sądzie?
⁵ Czyż twoja zbrodnia nie jest wielka,
 a twoje winy bezkresne?

22,3 Hi 35,7; Łk 17,9-10

manie się dialogu: od retorycznych pouczeń w stylu sądowym do brutalnego potępienia. Nie podejmując szczegółowych oskarżeń przyjaciela, Elifaz zaczyna od stwierdzenia, że Bóg nie potrzebuje nikogo, by Go pouczał (22,2). Bóg nie musi ogłaszać niewinności Hioba wbrew jego żądaniom. Tak zaczyna się nowy etap debaty wraz z nowym ujęciem wolności Boga: Bóg jest tak odległy od człowieka, że ten nie może wpływać na Jego decyzje. Czy człowiek mocny (*geber*) może być przydatny Bogu? Nie potrzebuje On nawet „mędrca” (*maskil*) wyposażonego w roztropność. Termin ten charakteryzuje człowieka prawego, a jednocześnie skutecznego. Elifaz dowodzi, że nawet najmocniejszy z ludzi rozważnych nie zdoła wpłynąć na Boże działanie. Nie można Bogu przypisywać odpowiedzialności za szczęście grzesznych i cierpienia niewinnych. Raczej człowiek w sobie winien szukać źródła swych sukcesów i porażek, bo Bóg nie korzysta nic na jego postępowaniu. Elifaz akcentuje więc przepaść dzielącą człowieka od Boga. Chce on pozbawić Hioba sceptycyzmu względem Bożych rządów nad światem i przekonać go o własnej winie. Zapomina czy też nie uwzględnia faktu, że celem przyjaciela jest pojednanie z Bogiem przez wykazanie własnej niewinności. W odpowiedzi Elifaz pyta sarkastycznie: jaką „korzyść” może mieć Bóg z twojej niewinności? Zarzuca on Hiobowi największą pychę widoczną w domaganiu się zapłaty od Boga. Postawa Elifaza różni się tu drastycznie od wiary biblijnej, gdyż Bóg jest dla niego bezosobową sprawiedliwością, a dobre uczynki traktowane są utylitarnie. Elifaz stawia teraz dalsze pytania (22,4n), dotyczące bezpośrednio Hioba: czy Bóg „chłoscze cię za to, że jesteś pobożny i za to oskarża cię w sądzie?”. Wcześniej (15,5) Elifaz oskarżał go o niszczenie tej pobożności, czyli religijności. Teraz oskarżyciel zakłada, że to Bóg wzywa Hioba przed swój trybunał. Czyni to nie z powodu pobożności, lecz z racji niezliczonych grzechów, które

⁶ Bo bezprawnie brałeś od swoich braci zastaw
i z półnagich zdzierałeś odzienie.

⁷ Zmęczonemu nie podałeś wody,
głodnemu odmówiłeś chleba.

22,6 Pwt 24,10; Ez 18,12

22,7 Mt 25,42-43

wyliczy szczegółowo w dalszej strofie (22,6-10). Ostatnie pytanie (22,5) jest antytezą pierwszego. Elifaz pyta ironicznie, czy Hiob został ukarany za swą pobożność. Odpowiedź jest oczywista: „Nie”. A zatem musi być winien. „Czyż twoja zbrodnia nie jest wielka?”. Postawa Elifaza względem Hioba uległa więc zupełnej zmianie, a jego rozumowanie stało się nieubłagane logiczne. W pierwszej swej mowie chwalił on Hioba za jego prawość i pobożność (4,3-4). Zakładał, że Bóg na krótko dopuścił na niego próbę, aby go skłonić do pokuty za jakąś ukrytą winę. Hiob jednak uparcie twierdzi, że jest niewinny i zachowuje się jak zatwardziały grzesznik. Elifaz więc traci względem niego cierpliwość i chce go zmusić do nawrócenia, zarzucając mu „bezkresne winy”. Katalog rzekomych wykroczeń moralnych Hioba będzie przedmiotem kolejnych strof (22,6-8.9-11). Mowa oskarżycielska Elifaza zaczyna się od wyliczenia błędów Hioba, które można zakładać z powodu jego cierpień. Elifaz uważa więc problem za rozwiązany. Punkt wyjścia tego rozumowania jest jasny: człowiek sam korzysta na swych dobrych uczynkach. Hiob winien zrozumieć, że przyczyną jego cierpienia są własne grzechy. Nie można przypisywać Bogu odpowiedzialności za jego sytuację. Wychodząc od tej tezy, Elifaz uważa Hioba za winowajcę i to winnego wielkich grzechów. Pozostaje tylko je wyliczyć. Przybierają one formę grzechu społecznego, który w szczególności dotyka ubogich. Najpierw chodzi o „branie zastawu”, a zwłaszcza „odzienia”, którego nie powinno się zabierać na noc, aby ubogi, mając tylko jedną szatę, mógł się nią okryć przed chłodem. Elifaz oskarża Hioba o łamanie podstawowych przepisów prawa chroniących ubogiego przed chciwością bogacza. Co więcej, skoro jego dłużnikami byli „bracia”, czyli członkowie tego samego rodu, to nie powinien traktować ich na równi z innymi mieszkańcami miasta. Jeszcze poważniejszy zarzut dotyczy działania „bezprawnego”, tzn. bez tej dramatycznej czynności. Ta „bezprawność” stanowi motyw przewodni całej historii. Oskarżyciel, jak prawdziwy „advocatus diaboli”, zarzuca Hiobowi, że ten przemocą odbierał ubogim odzienie, zostawiając ich „półnagimi”. Słowo to oznacza tych, którym brak godnego

⁸ (Sądziłeś:) „Ziemia należy do męża mocnego
i może w niej mieszkać tylko wybrany”.

⁹ Wdowy odsyłałeś z niczym,
a ramiona sierot miażdżyłeś.

¹⁰ Dlatego zaplątujesz się w sidła,
i nagły strach cię powala.

¹¹ W ciemności niczego nie widzisz,
zalewają cię wezbrane wody.

¹² Czyż Bóg nie jest wyższy od nieba?
On patrzy w dół na zastępy gwiazd tak wzniosłych.

22,8	Hi 31,17; Iz 58,7
22,9	Hi 29,13; 31,16; Wj 22,21
22,10	Hi 29,12; 31,17
22,11	Hi 10,21-22; 17,12-13; 19,8
22,12	Koh 5,1; Iz 40,22

okrycia. Następnie Elifaz mówi o pokarmie i napoju. Kubek wody podany spragnionemu wymaga od dawcy niewielkiego wysiłku, odmowa natomiast oznacza więcej niż bezprawie. Hiob w opinii Elifaza tak bardzo odszedł od ideału prawości i bogobojności (1,1), że odmawia potrzebującym najbardziej elementarnej pomocy. Przypisując mu słowa, których Hiob nigdy nie wypowiedział, stawia on przyjaciela w rzędzie tyranów, którzy uważają się za uprzywilejowanych właścicieli ziemskich. Taki człowiek widzi tylko własne przywileje, ale nie czuje się zobowiązany do pomocy komukolwiek. Żądza bogactwa popycha go nawet do wykorzystywania zubożałych i słabszych. Zarzuty Elifaza stają się coraz bardziej bezzasadne: Hiob odsyłał wdowy z niczym i źle traktował sieroty. Elifaz rozważa same podstawy Przymierza, aby przekonać go o jego winie. Inna znamienna cecha przewrotnej taktyki Elifaza – w swym oskarżeniu odnosi się on do mechanizmów wyzysku i niesprawiedliwości prowadzących do bogacenia się jednych kosztem innych. Wzorem biblijnych proroków Elifaz napiętnuje swego przyjaciela za rzekomy brak współczucia względem pokrzywdzonych losem. Drugi segment mowy (22,12-20) kontynuuje oskarżenia, jakie Elifaz nieubłaganie rzuca mu w twarz. Stopniowo jednak horyzont oskarżyciela rozciąga się na wszystkich grzeszników, do których oczywiście zalicza on Hioba. Błuzniercze słowa grzesznika „oddal się od nas” (22,17) nie są tu przypisane Hiobowi, ale też nie jest on zaliczany do grona sprawiedliwych (22,19). Elifaz zaczął to oskarżenie od

¹³ A ty mówisz: „Cóż El może wiedzieć?

Czy może sprawować sądy spoza chmur?

¹⁴ Chmury Go zasłaniają tak, że nie widzi,
gdy przechadza się po okręgu nieba”.

¹⁵ Chcesz mrocznej drogi się trzymać,
ścieżki wydeptanej przez grzesznych ludzi,

22,13 Ps 73,11; 94,7; Iz 29,15

22,15 Rdz 6,5.12

ukazania ciemności, w jakich znalazł się Hiob z powodu swych win (22,11). Teraz zatrzymuje się w swych atakach, aby pouczyć go o karach przygotowanych dla grzeszników. Przytacza fragment hymnu sławiącego wielkość Boga (22,12). Chce w ten sposób uprzedzić zarzut Hioba, jakoby Bogu brakowało wiedzy o tym, co dzieje się na ziemi (22,13-14). Tymczasem ciemności wokół Hioba są tak gęste, że nie dostrzega on Boga. Hiob zarzucił Bogu zaślepienie, którego on stał się ofiarą. Czy Bóg, który jest tak odległy od nas w niebie, może widzieć to, co dotyczy człowieka? Elifaz, jak pozabawiony skrupułów adwokat, świadomie zniekształca słowa Hioba (21,14-15), nadając im inne znaczenie: „A ty mówisz: Cóż El może wiedzieć? Czy spoza chmur może sądzić?”. Interpretuje więc słowa Hioba w tym sensie, że Bóg jest zbyt daleko od świata, aby mógł się zajmować sprawami jednostek. Obraz Boga ukrytego w gęstej „chmurze” był czymś oczywistym dla tradycji Izraela. Zawsze jednak to ukrycie służyło ocaleniu człowieka. Tu Hiob miałby znowu odwracać tradycyjne pojęcia: „Chmury Go zasłaniają tak, że nie widzi, gdy przechadza się po okręgu nieba” (22,14). W ocenie Elifaza Hiob miałby twierdzić, że Bóg, zamiast sprawować sądy na ziemi, „spaceruje” po niebie, podczas gdy szatan przemierza ziemię (1,7; 2,2). Ponownie widzimy, że Elifaz bez skrupułów zniekształca słowa Hioba. Wytacza mu proces o tendencyjność i bluźnierstwo: jeśli Bóg zachowuje obojętność, to dlatego, że nic nie dostrzega. Zupełnie inaczej brzmią słowa Hioba w jego odpowiedzi (23,13). Elifaz obawia się, że Hiob, mając świadomość Bożej transcendencji, lekceważy Jego immanencję i wpływ na losy świata. Taki pogląd jest sprzeczny z ortodoksją biblijną. Jeśli więc Hiob nie wyrzeknie się tego poglądu, nie może uniknąć kary. W rzeczywistości jednak Hiob nigdy nie wygłosił takiej opinii. Uważał tylko, że rządy Boże nad światem są kapryśne i niesprawiedliwe względem niego. Hiobowe skargi przeciw Bogu Elifaz uznał za herezję, z którą należy się rozprawić. Na tym jednak nie poprzestaje. W dalszych wersach (22,15-20) zmienia taktykę:

¹⁶ którzy zostali wyrwani przedwcześnie,
ich fundamenty rozmyte przez rzekę.

¹⁷ Mówili do Ela: „Oddal się od nas!
Co może nam uczynić Szaddaj?”.

22,16 Mt 24,39

22,17 Hi 21,14

po napomnieniu opartym na odrzuceniu idei i postępowania Hioba zaczyna teraz wzywać go do nawrócenia. Przyłgnięcie do Boga gwarantuje życie w spokoju, pokuta zostanie wynagrodzona. Jest to klasyczne napomnienie w stylu tradycji mądrości. Elifaz posługiwał się nim od początku debaty. Tym razem używa strategii pośredniej, mówiąc do Hioba: nie idź za wzorem dawnych grzeszników, bo wiesz, jakie nieszczęście ich spotkało. Elifaz pozwala sobie porównać sytuację Hioba, który uparcie broni swej niewinności, z sytuacją bezbożnych sprzed wieków. Jest to bezpośrednie nawiązanie do tradycji o potopie. Dawna ludzkość stała się tak zepsuta, że Bóg postanowił zesłać na ziemię kataklizm, aby wygładzić grzeszników. Zostali oni „nagle wyrwani”. W języku aramejskim słowo to wyraża wiązanie snopów, stąd też apokaliptyka przedstawia karę na grzeszników jako związanie w czeluściach Szeolu do czasu sądu (2P 2,4-9). Nawet ci, którzy zbudowali swe domy na mocnych fundamentach, zostali nagle porwani przez rwący „strumień”. W Biblii pojęcie to często odnosi się do świata podziemnego i obrazuje zagładę grzesznych. Elifaz przypomina Hiobowi te straszne wydarzenia przechowane w pamięci zbiorowej. Ponownie pyta go z ironią: „Chcesz mrocznej drogi się trzymać, ścieżki wydeptanej przez grzesznych ludzi?”. Oczywiście nie chcesz zaznać ich losu, bo oni zostali zabrani przed czasem i doznali strasznej klęski potopu. Elifaz, cytując 21,14-15, przytacza słowa bezbożnych, którzy mówili Bogu: „Oddal się od nas! Co może nam uczynić Szaddaj?”. Bezbożni chcieli wyeliminować Boga ze swego życia. Elifaz już wcześniej (22,12-14) oskarżył Hioba o podobne postępowanie. Teraz, odwołując się do jego słów z poprzedniej mowy (21,14-16), przestrzega Hioba przed wejściem na drogę bluźnierców. Bezbożni usunęli Boga ze swego życia, odpłacając Mu wzgardą za błogosławieństwa. „To On napełnił dobrami ich domy”. Fakt ten był dla Hioba (21,7-15) argumentem przeciwko nauce o odpłacie. Elifaz podejmuje więc słowa Hioba i daje odpowiedź na jego trudności: Bóg wprawdzie udziela grzesznikom swych dóbr, ale czyni to tylko na krótko. Nagle Elifaz przerywa swój opis szczęścia bezbożnych, stwierdzając krótko: „rada złoczyńców daleka

¹⁸ A to On napełnił dobrami ich domy,
rada złoczyńców daleka jest od Niego!

¹⁹ Patrzą sprawiedliwi i cieszą się (z tego),
niewinny z nich się naśmiewa:

²⁰ „Zaiste, ich posiadłości zostały zniszczone,
a ogień strawił ich bogactwo”.

²¹ Przyznaj Mu słuszność, pojednaj się z Nim,
a przez to szczęście będzie twym udziałem!

22,18 Oz 2,10

22,19 Ps 58,11; Ap 18,20

22,21 Hi 8,5-6

jest od Niego!”. Podejmuje więc pytanie Hioba (21,16), które jednak kryło w sobie zupełnie inną treść. Hiob stwierdzał tylko, że Bóg nie chce niszczyć grzeszników, lecz pozwala im „pędzić życie szczęśliwe i spokojnie zejść do Szeolu” (21,13). Elifaz zniekształca myśl przyjaciela, podobnie jak to uczynił już wcześniej (22,13-14): Bóg mieszka daleko, poza chmurami, i nie interesuje się „radą złoczyńców”, czyli ich planami. W opinii Elifaza jednak cierpliwość Boża ma swoje granice i wkrótce sprawiedliwy gniew zatriumfuje nad miłosierdziem. Wobec klęski bezbożnych sprawiedliwi się ucieszą, patrząc na triumf Bożego sądu. Skoro On sam szydzi z buntowników, to i ludzie prawi mogą okazać swą radość z upadku grzesznych. Właśnie to wyszydzenie będzie ich udziałem w sądzie nad nieprawymi. Widać tu, jak poszerza się horyzont Elifaza: nie tylko podczas potopu, ale zawsze sprawiedliwi cieszą się z tego, co spotyka bezbożnych. Sprawiedliwa odpłata oznacza bowiem wszechmoc Bożą: „zaiste, ich posiadłości zostały zniszczone, a ogień strawił ich bogactwo”. Elifaz cytuje tu słowa sprawiedliwych: wszystko, co grzesznicy nagromadzili w sposób nieuczciwy, pójdzie na pastwę ognia. Ocalenie sprawiedliwych natomiast będzie dowodem, że zasada odpłaty jest nienaruszalna, choć jej realizacja wymaga czasu. Wezwanie do nawrócenia to ostatnia część mowy Elifaza (22,21-25), najważniejszy punkt, do którego zmierzał. Skoro Hiob dowodzi swym cierpieniem własnej winy, powinien się nawrócić i pojednać z Bogiem, jeśli chce odzyskać szczęście. Wyraźnie powraca tu teologia retribucji jako świadectwo religii merkantylnej. Taki sposób myślenia ukazuje Boga jako kupca, który stosuje zasadę „do ut des”. Ostatnia część mowy Elifaza zawiera radę, jakiej udziela on Hiobowi: „Przyznaj Mu słuszność, pojednaj się z Nim, a przez to szczęście będzie Twym udziałem”. Jego zdaniem,

- ²² Przyjmij z Jego ust pouczenie
i złóż Jego słowa w swym sercu!
²³ Jeśli zwrócisz się do Szaddaja, doznasz odnowy,
oddalisz zło od swego namiotu.
²⁴ Wyrzucisz w proch złoty kruszec,
a złoto Ofiru – pomiędzy kamienie doliny,
²⁵ gdyż Szaddaj będzie dla ciebie złotem
i twym wyborym srebrem.

22,22	Hi 23,12
22,24	Mt 6,19-21
22,25	Ps 16,5-6; 73,26; Lm 3,24

choć człowiek nie jest na nic przydatny Bogu, winien jednak przyznać Mu słusność i w ten sposób pomóc sobie w otrzymaniu obfitych łask. Dopóki człowiek walczy z Bogiem i nie chce przyjąć doświadczeń życiowych, dopóty przepełniony będzie wewnętrznym nieładem i niepokojem. Dopiero poddając się Bogu, znajdzie pokój i dozna szczęścia. Jeśli człowiek zachowa taką pokorną postawę, z łatwością przyjmie pouczenia od Boga i zachowa je w sercu. „Pouczenie” (*tora*) oznacza tu nakazy Boże otrzymane przez dawnych mędrców, którym Bog udzielił poznania swych dróg. „Nawrócenie” wymaga radykalnej zmiany w postawie życiowej: zamiast odwracać się od Boga, człowiek wybiera Jego drogę w swym postępowaniu. „Jeśli zwrócisz się do Szaddaja, doznasz odnowy”. Wyraźnym znakiem tej „odbudowy” będzie według Elifaza fakt „oddalenia zła” od mieszkania Hioba. Podobnie mówił wcześniej Sofar (11,14). Elifaz wszystko przekręca w procesie nawrócenia, jaki proponuje Hiobowi. Pyszny Hiob powinien zezwolić Bogu na upokorzenia, aby wejść z Nim w nową relację. Tak jakby Hiob nie był już dość upokorzony podczas próby, w której zaciekle bronił swej niewinności. Przyjęcie Bożego „pouczenia” oznacza zwrot życiowy. Według Elifaza znaczy to tyle, że Hiob najpierw akceptuje upokorzenie przez Boga, po usunięciu ze swego namiotu wszelkiej formy nieprawości (22,6-10). Powinien się on wyzbyć wszystkich swych bogactw, aby spotkać Boga jako swój jedyny skarb. Przez takie gesty dopiero pokaże, iż skarby świata nie są dla niego wartością. Tymi słowami Elifaz sugeruje, jakoby Hiob zdobył swoje bogactwa w sposób nieuczciwy i pokładał w nich większą ufność niż w Bogu. Elifaz nie wstydi się otwarcie zarzucać Hiobowi chciwości i wzywać go do nawrócenia. Takie dwuznaczne rady duchowe wzywają Hioba do nawrócenia ku religijności kupieckiej, w której złoto

²⁶ Wtedy bowiem Szaddaj stanie się twą rozkoszą
i podniesiesz swoją twarz do Boga.

²⁷ Wezwiesz Go, a On cię wysłucha
i wypełnisz swoje śluby.

²⁸ Spełni się to, co postanowisz,
i światło rozbłyśnie na twoich drogach,

²⁹ bo (Bóg) poniża tych, co mówią wyniośle,
ale wybawia pokornych.

³⁰ Ocali (nawet) tego, kto nie jest bez winy –
będzie on ocalony przez oczyszczenie rąk.

22,27 Ps 66,13; 116,18; Na 2,1

22,29 Ps 18,28; Iz 57,15

22,30 Hi 42,8; Ez 14,16.20

zachowuje swe znaczenie. W swym końcowym wyznaniu niewinności (31,24-25) Hiob jasno stwierdzi, że nigdy nie stawiał złota ponad Boga. Na koniec Elifaz w zdumiewający sposób uzasadnia swą zachętę skierowaną do Hioba. Mówi o skutkach nawrócenia człowieka, który akceptuje upokorzenie i powrót do Boga. Według doktryny retribucji sprawiedliwy powinien otrzymać szczęście doczesne. Tak objawia się stopniowo konkluzja całej mowy: Bóg wyzwoli nawet tego, który „nie jest bez winy”. Końcowa formuła odnosi treść mowy do Hioba: „będzie ocalony przez oczyszczenie rąk”. Ten, który obecnie jest wyrzutkiem siedzącym na wysypisku śmieci poza swym miastem, będzie mógł z radością sprawować liturgię w swej świątyni. „Czystość rąk” Hioba nie jest warunkiem pojednania z Bogiem, lecz jego skutkiem. Odtąd będzie on mógł zanosić błagania do Boga w każdej sprawie. Jego modlitwy płynące z czystego serca będą miały wartość przed Bogiem. Mamy tu już zapowiedź zakończenia księgi, które jednak przyniesie zupełnie nieoczekiwane rozwiązanie (42,8-10). Zamykając swe ostatnie przemówienie, Elifaz sięga do tradycyjnej antytezy mędrców: Bóg poniża wyniosłych, a wywyższa pokornych. Hiob powinien więc pokornie przyjąć Boże pouczenie przekazane przez przyjaciół. Tylko wtedy może liczyć na „wybawienie”. Słownictwo zbawienia jest rzadkością w literaturze mądrości biblijnej. Elifaz zniekształca to ważne pojęcie, zapożyczone z tradycji prorockiej, wiążąc je z koniecznością „czystych rąk”. Niewątpliwie poeta biblijny był bardzo ostrożny w doborze słownictwa Hioba i jego przyjaciół. Bóg sam udziela ocalenia, pozwala jednak ludziom uczestniczyć w ratowaniu innych.

23¹ Hiob odrzekł w odpowiedzi:
² Zaiste, moja skarga jest dziś zbuntowana,
 Jego ręka zaciążyła nad mym jękiem.
³ O gdybym wiedział, gdzie Go znaleźć,
 jak dotrzeć do Jego trybunału!
⁴ Moją sprawę bym Mu przedstawił,
 dowodami wypełniłbym moje usta.

23,2 Hi 7,11; 10,1

23,3 Hi 9,11; 23,8-9

3.8. Odpowiedź Hioba (23,12–24,25)

23 Lekceważąc słowa Elifaza, które wzywały do nawrócenia, Hiob rozpoczyna swą ostatnią odpowiedź stwierdzeniem, że skarga jego jest gorzka, a nawet „zbuntowana”. Wbrew temu, co radził mu wcześniej Elifaz, Hiob uroczyście podkreśla swój bunt przeciwko losowi. Widać tu już paradoksy nowej relacji Hioba z Bogiem: nie przestaje on protestować przeciw Bogu, który wprowadził go w ten nieznośny stan i jest nieuczulony na jego udrękę. Widocznym znakiem tej udręki jest „jęk” spowodowany ciężarem „ręki” Boga. Hiob odwraca tę metaforę, oskarżając Boga o spowodowanie wszystkich jego cierpień. Chciałby uświadomić swym rozmówcom, że jego twarde słowa mają przyczynę w szczególnie bolesnych doświadczeniach ostatnich dni. Charakterystyczne jest słowo „dziś” użyte tylko tu w całym cyklu dialogów. Nawiązuje ono do formuły z prologu księgi (1,6.13; 2,1), gdzie mowa była o dniu próby zesłanej na Hioba. Ponieważ dialogi z przyjaciółmi trwały przez wiele dni, słowo „dziś” trzeba rozumieć w sensie aktualizującym, jaki nadała mu tradycja deuteronomistyczna. Po tym wstępnym odniesieniu do własnych cierpień Hiob zwraca uwagę na swe najgorętsze pragnienie spotkania z Bogiem. Jego bunt nie jest bynajmniej zaprzeczeniem religijności, jak to sugerował Elifaz (15,4). Przeciwnie, nie chce on być bierny w oczekiwaniu na to spotkanie i postanawia sam je sprowokować: „O, gdybym wiedział, gdzie Go znaleźć, jak dotrzeć do Jego trybunału!”. Formuła wstępna (23,3) zapowiada życzenie niemożliwe do realizacji. Rzadki zwrot „znaleźć Boga” wiąże się z podstawowym tematem Biblii – „szukać Boga”. Kontekstem tych czynności jest zwykle modlitwa i kult. Ponieważ grzech stwarza dystans między człowiekiem a Bogiem, konieczne jest wytrwałe szukanie kontaktu z Nim aż do odnalezienia. Tutaj metafora jest bardziej wyrazista niż w tradycyjnej pobożności Izraela. Hiob nie zamierza się modlić, lecz pragnie

⁵ Poznałbym argumenty, jakie mi przedkłada, pojąłbym, co mi zarzuca.

⁶ Czy użyłby wielkiej mocy, by spierać się ze mną? Na pewno nie, lecz zwróciłby na mnie uwagę.

23,5 Hi 38–41

konfrontacji z Bogiem na forum sądowym, gdzie mógłby udowodnić swą niewinność. Gdyby było możliwe dotarcie przed Boży trybunał, wówczas spełniłoby się jego najgłębsze pragnienie usprawiedliwienia. Hiob opiera swe przekonanie na motywie prawa i sprawiedliwości, które w hymnach Psalterza są podstawą Bożego tronu. Kolejne zdanie (23,4n) wskazuje na cel upragnionego spotkania: Hiob chce ponownie wytoczyć sprawę Bogu. Chce „napełnić usta argumentami” i zmusić Go do odpowiedzi. Bildad (8,21) obiecywał Hiobowi, że Bóg „napełni jego usta śmiechem”, gdy przywróci go do pierwotnego stanu. Najpierw jednak on sam musi podjąć dzieło nawrócenia. Hiob pozostaje głuchy na te przyjacielskie rady. Postanawia sam pełnić rolę obrońcy w swoim procesie. Wcześniej (13,7-12) rozważał możliwość udziału swych przyjaciół w rozprawie, chociaż zarzucał im stronniczość na rzecz Boga. Teraz w ogóle nie bierze pod uwagę takiej możliwości i chce stanąć przed Bogiem bez niczyjej pomocy, przekonany o sile własnych argumentów. Przez słowa Hioba autor przygotowuje czytelnika na scenę końcową, kiedy to Bóg odpowie mu z nieba i zmusi buntownika do kapitulacji. Ostatnia z siedmiu odpowiedzi, jakich Hiob udzielił swym rozmówcom, zapowiada wielkie zaskoczenie, jakim będzie dla niego teofania w wichrze (38,1). Na razie Hiob lęka się tylko jednego: Bóg mógłby go pokonać „siłą”, bo przecież nie argumentacją. Zaraz jednak odrzuca taką myśl: Bóg na pewno nie będzie chciał okazywać przemocy względem niewinnego. Hiob ma nadzieję, że Sędzia wyda sprawiedliwy wyrok, jeśli tylko pozwoli mu przedłożyć własne argumenty. Jego zdaniem żądanie to nie wymaga ze strony Boga wysiłku, a jedynie wysłuchania. Poznajemy więc nowe wymagania Hioba: chce on dyskutować z Bogiem, a przyjaciele mają się wycofać z tej dyskusji. Bóg winien uznać w nim człowieka „prawego” i uwolnić na zawsze od brzemienia winy. Hiob jest absolutnie pewien zwycięstwa swej sprawy, jeśli Bóg zechce go wysłuchać. Pierwsza strofa tej mowy kończy się podkreśleniem nadziei Hioba: dotychczas objawiała się ona zaledwie w przebłyskach, teraz wybucha wielkim płomieniem. W drugiej strofie Hiob pokazuje, jak silne są jego oczekiwania. Spotkanie z rzeczywistością Boga nieobecnego w jego cierpieniu

⁷ Tam człowiek prawy mógłby się z Nim spierać i byłbym wolny od mego Sędziego na zawsze.

⁸ Oto idę na wschód, lecz tam Go nie ma, na zachodzie także Go nie dostrzegam.

23,7 Hi 8,35; 13,13

okaże się jeszcze bardziej brutalne. Bóg nie pozwala mu się spotkać. Jest to tragiczne doświadczenie w sytuacji Hioba: potrzebuje on sędziego, który uzna jego niewinność. Już wcześniej (9,11-12) Hiob dostrzegł ogromny dystans dzielący go od Boga. Tam jednak podkreślał, że to doskonałość Boga czyni Go niedostępnym dla śmiertelnych. Tutaj stawia się raczej w pozycji oskarżonego, który szuka swego sędziego, aby się usprawiedliwić. Z tego powodu jego lamentacja wyraża żal, że Bóg jest nieobecny. W świecie pojęć semickich „wschód” jest podstawowym punktem odniesienia. Hiob zaczyna więc swoje poszukiwania, udając się w tym kierunku, gdzie starożytna mitologia widziała źródło światła. Skoro tam nie znajduje Boga, odwraca się ku zachodowi, jednak i tam Go nie dostrzega. Północ uważana była w Kanaanie za siedzibę bogów. Ani tam jednak, ani na południu, nie może on dostrzec śladów obecności Boga. Bóg wszechobecny stał się dla Hioba niewidzialny. Udręczony człowiek nie wie, w jaki sposób odnaleźć utraconą bliskość ze swym Stwórcą. Po stwierdzeniu niemożności poznania Boga Hiob wyznaje z całym przekonaniem prawdę przeciwną: „Jednak On zna drogę, na której jestem!”. Wyznanie to przypomina szczególnie początek Ps 139: „Przenikasz i znasz mnie, Panie”. Bóg wie, że Hiob nigdy nie zboczył z drogi prawdy, strzegąc przykazań Prawa. Ze zdziwieniem śledzimy przejście Hioba od skargi na Bożą nieobecność do lęku, jaki rodzi Jego obecność. Wie bowiem, że Bóg ma tylko jedno słowo. Jest ono tak silne, że nikt nie zdoła go cofnąć. W tym sensie każde Jego życzenie jest już dokonane. Z takiej postawy Boga wyciąga wniosek: Bóg wyda wyrok na jego korzyść, i na korzyść każdego uciśnionego. Jest przekonany, że Bóg ma pełną znajomość wszystkich jego myśli i czynów. Dlatego ufa, że gdy zakończy się bolesna próba, wyjdzie z niej oczyszczony jak złoto. Użycie tej analogii jest kolejną wskazówką, że istotnym powodem skargi Hioba było pragnienie odzyskania utraconej czci, a nie powrotu do zdrowia. W ten sposób odrzuca on zachętę Elifaza (22,24-25), aby wyrzucił złoto, a w jego miejsce przyjął Boga. Dowodzi on tutaj, że nigdy nie pożądał szlachetnego kruszcu, a tylko szlachetnego charakteru. Hiob w wyznaniu swej niewinności wyraża ufność, że trudny proces oczyszczenia

⁹ Szukam Go na północy – nie widzę,
zwracam się na południe – nie mogę Go dostrzec.

¹⁰ Jednak On zna drogę, na której jestem,
z Jego prób wyjdę (czysty) jak złoto.

¹¹ Moje nogi trzymają się Jego ścieżek,
trzymam się Jego drogi, by nie zboczyć,

¹² Nie odstąpiłem od nakazu warg Jego,
słowa Jego ust przechowuję w mim wnętrzu.

¹³ Jeśli On postanowi, to któż mógłby odmienić?
Czego sam zapragnie, to uczyni.

¹⁴ Zaiste, On spełni to, co zamierzył względem mnie,
jak inne podobne wyroki.

23,8	Hi 9,11
23,10	Ps 139,1-6; Prz 17,3; Za 13,9; 1P 1,7
23,11	Ps 17,3.5
23,12	Hi 22,22
23,14	Ps 115,3; Iz 46,10; Dn 4,32

zakończy się dla niego zwycięstwem dzięki wytrwaniu w wierności Bogu. Wszechwiedzący Bóg musi dobrze wiedzieć, iż wierny Jego sługa nigdy nie odstąpił „od nakazu warg Jego”. Ukryte w głębi duszy słowo Boże chroni człowieka przed grzechem. Takim wyznaniem odrzuca Hiob jako bezpodstawne pouczenia Elifaza: „Przyjmij z Jego ust pouczenie i złóż Jego słowa w swym sercu!” (22,22). Hiob nie musi przyjmować na nowo słów Bożych, ponieważ zawsze je nosił głęboko ukryte w sercu. Jest to śmiałe wyznanie niewinności wobec wszystkich zastrzeżeń, jakie zgłaszali jego przyjaciele. Zaczyna się teraz przejście do drugiej części mowy (23,13-17). Wyznanie niewinności zostaje przerwane głęboką medytacją o suwerennej władzy Boga nad człowiekiem. Dopóki Hiob mówi o Bożej sprawiedliwości w relacji do jego osobistej wierności, zachowuje głęboką ufność (23,13n). Kiedy jednak zwraca swą myśl ku majestatowi świętego Boga, ogarnia go głęboki lęk (23,15-17). Tak sprzeczne uczucia powodują w nim zmaganie między zaufaniem a niepewnością. Chcąc budować swą ufność na Bogu, musi pokonać strach zrodzony z cierpienia. Zaczyna rozumieć, że przyczyną jego cierpienia nie są rzekome grzechy. Stopniowo dociera do jego świadomości to, czego dotąd nie pojmował: przyczyną tego jest świadomy zamysł Boga. Jest to misterium, które rodzi lęk: „Jeśli On postanowi, któż mógłby odmienić?”

¹⁵ Dlatego drzę przed Jego obliczem,
myślę o tym i strach mnie ogarnia.

¹⁶ El przejmuje lękiem me serce,
przeraża mnie Szaddaj.

¹⁷ Doprawdy, ginę wobec ciemności
i gęsty mrok twarz mą okrywa.

23,15 Ps 119,120

23,16 Hi 16,12

(por. 9,12). Bóg działa w sposób całkowicie suwerenny: „czego sam zapragnie, to uczyni”. Hiob nie oskarża jednak Boga o działanie nieobliczalne, kierowane kaprysem. Jego obawy wiążą się raczej z zachwianiem zasady bezpośredniej odpłaty. Skoro Bóg nie stosuje własnych praw w sposób mechaniczny, to „może spełnić wszystko, co zamierzył względem” człowieka. Hiob lęka się zatem, aby Bóg nie pozbawił go życia, zanim nie oczyści go z zarzutów. W każdym razie uświadamia sobie, że nie ma władzy nad własnym losem. Jego walka o zachowanie wiary osiąga tu moment kulminacyjny, ukazując napięcie między ufnością a lękiem przed Bogiem. Hiob woła „Dlatego drzę przed Jego obliczem, myślę o tym i strach mnie ogarnia”. W cierpieniu człowieka odzwierciedla się strach przed Bogiem. „El przejmuje lękiem me serce, przeraża mnie Szaddaj”. Opisane stany psychiczne są w Biblii skutkiem zagrożenia ze strony wrogów. W jego przypadku jednak wiążą się z poczuciem ogromu majestatu Stwórcy. Po wspaniałym wyznaniu wiary Hiob czuje, że opuściła go cała energia (por. 19,27). Bóg praojców, El Szaddaj, stał się dla niego bezlitosnym tyranem. Końcowy werset rozdziału stwarza trudności w interpretacji. Można go rozumieć jako życzenie: „Obym mógł zginąć w ciemnościach” albo jako stwierdzenie faktu. „Ciemność” uniemożliwia Hiobowi życiodajną więź z Bogiem i powoduje jego stopniową zagładę. Paralelny termin „gęsty mrok” to jedno z poetyckich określeń Szeolu (3,6; 10,22; 38,17). Kontekst wskazuje zatem, że Hiob czuje już na swej twarzy oddech śmierci. Rozdział, który z mocą podkreślał żądanie konfrontacji z Bogiem, kończy się stwierdzeniem absurdu i zupełnego braku odpowiedzialności za rządy nad światem. Hiob uznaje ze zgrozą, że jego cierpienie pogrąży go w mroku, który zdaje się przedłużać w nieskończoność.

24 Aby usprawiedliwić udrękę cierpiących, Elifaz (Hi 22) tłumaczył ją jako karę Bożą za ich grzechy. Teraz Hiob odrzuca takie wyjaśnienie jako nie do utrzymania. Podejmując temat swej poprzedniej mowy (Hi 21), stara się

24¹ Dlaczego, skoro u Szaddaja nie są ukryte terminy,
Jego wyznawcy nie znają ich dnia?

² (Bezbożni) przesuwały miedzę,
porywają trzodę i pasterza.

24,2 Pwt 19,14; 27,17; Prz 22,28; 23,10

go pogłębić. Wówczas patrzył na sukcesy bezbożnych i ich pychę, teraz dodaje do swych spostrzeżeń kolejne przykłady niesprawiedliwości społecznej (24,1-10) i zbrodni (24,11-17). Pozorna obojętność Boga pogłębia jeszcze ten czarny obraz społeczeństwa pogrążonego w chaosie. Podobieństwo Hioba z uciśnionymi zostaje tu wzmocnione na dwu poziomach: wyliczenie skandalicznych niesprawiedliwości oraz pytanie o wartość modlitwy w takich okolicznościach. Bezbożni pytają ironicznie „Kim jest Szaddaj, byśmy Mu służyli? Jaką korzyść przynosi modlitwa do Niego?” (21,15). Hiob dodawał, że w dniu nieszczęścia złoczyńca bywa ocalony” (21,30). Przepuszczenie to teraz się potwierdza: wychodząc od własnej udręki, doszedł on do krytyki takiego społeczeństwa, w którym ofiary ucisku są marginalizowane, rzekomo z własnej winy. Takie relacje społeczne sprzeciwiają się wyzwoleniu Bożemu, dokonaniem podczas Wyjścia – Bóg nie jest już wybawcą, na którym Hiob opierał swą nadzieję (por. 19,25n). Rozpoczyna on odważną krytykę uproszczonej teorii retribucji głoszonej przez jego przyjaciół. Stawia więc najpierw ironiczne pytanie, dotyczące rzekomej harmonii w świecie: „Dlaczego, jeśli u Szaddaja nie są ukryte terminy, Jego wyznawcy nie znają ich dnia?”. Jeśli rzeczywiście Bóg dokładnie określił czas wszystkich wydarzeń na ziemi, to dlaczego Jego czciciele nie znają ich daty? Pytanie to ma podwójne ostrze. Z jednej strony bezbożni korzystają z odwlekania się czasu sądu i bezkarnie dopuszczają się zbrodni. Z drugiej strony ludzie prawi nie mogą się doczekać nagrody za swą wierność. Sprawiedliwość Boża wydaje się bardziej dziełem przypadku niż rygorystycznej konsekwencji. Hiob przedstawia teraz (24,2-4) listę faktów, które przeczą zasadzie sprawiedliwości. Bóg winien znać te fakty i im zapobiegać. Najpierw chodzi o tych, którzy przesuwały granice, aby powiększać swoje ziemie. Bezprawne przesuwanie kamieni granicznych uważano za ciężkie przestępstwo przeciwko własności rodowej. Dalej mowa jest o kradzieży dobytku i bydła, często łącznie z pasterzami (por. 1,5). Kolejno ukazane są cięższe grzechy: złodziej atakuje bezbronne sieroty i wdowy, którym należy się szczególna troska. Nieco wcześniej (22,5-9) Elifaz bezpodstawnie zarzucał Hiobowi popełnianie takich nieprawości. Ten nie uważa za stosowne odeprzeć

- ³ Sierotom zabierają osła,
od wdowy biorą w zastaw wołu.
- ⁴ Spychają z drogi nędzarzy,
ubodzy kraju muszą się ukrywać.
- ⁵ Jaka dzikie osły na pustyni,
tak (biedni) wychodzą do swej pracy, szukając łupu,
jakby na pustkowiu (był) chleb dla dzieci!
- ⁶ Żniwują na polu nikczemnika,
pracują w winnicy bezbożnika.

24,3 Pwt 24,17

24,4 Pwt 15,11; Prz 28,12.28

24,5 Hi 30,3-5

zarzuty, ale spokojnie nawiązuje do nich, wyliczając zbrodnie obciążające grzeszników. Widać tu już wyraźnie sens skargi Hioba w drugiej części mowy. Idzie on jeszcze dalej, ukazując o wiele więcej nadużyć w ówczesnym społeczeństwie. Żali się zwłaszcza na szczególnie ciężkie warunki pracy robotników rolnych wykorzystywanych przez bogatych posiadaczy ziemskich. Los tych nędzarzy można przyrównać do egzystencji „dzikich osłów na pustyni”, które bląkają się po „stepie” w poszukiwaniu „padliny”. Porównanie to ma ukazać rozmiary spustoszenia spowodowanego brakiem moralnego ładu w społeczeństwie: nie tylko ludzie, ale i ziemia dziczeje tam, gdzie nie przestrzega się prawa Bożego. Hiob z pasją demaskuje nadużycia wynikłe z chciwości bogatych latyfundystów. Nędzarze pracujący na ich polach zmuszani są do zbierania kłosów po żniwiarach. Chodzi tu zapewne o najemników, którzy otrzymywali dzienną wypłatę dopiero wieczorem, podobnie jak najmówani do pracy w winnicach. Prawo Mojżeszowe pozwalało im na pożywienie się tym, co pozostało po żniwiarach. Kontekst opisu sugeruje, że pola i winnice należały do bogaczy, a najemnicy mogli dopiero nocą pożywić się z resztek pozostałych po odejściu właściciela. Krzywdą wołającą o pomstę do nieba jest zwłaszcza fakt, że wyzyskiwacze i wyzyskiwani należą do tej samej społeczności, tak bardzo rozwarstwionej z powodu braku szacunku dla Prawa. Dodatkowym cierpieniem nędzarzy jest brak odzienia, z wyjątkiem skromnej przepaski na biodrach. Szczególnie dokuczliwe są chłodne noce w górzystej okolicy. Właściciele ziemscy nie troszczą się nawet o dostarczenie im ciepłej odzieży i zbudowanie szałasu chroniącego od zimna i deszczu. Nędzarze są więc zmuszeni spać „nago”, w załomach skalnych, narażeni na przemoknięcie

- ⁷ W nocy śpią nago, bez okrycia,
na czas chłódów nie mają ubrania.
⁸ Podczas ulewy mokną w górach,
z braku schronienia tulą się do skały.
⁹ Sierotę odrywa się od piersi,
niemowlę ubogiego bierze się na zastaw.
¹⁰ Chodzą nago, bez odzienia,
zголоdniali dźwigają snopy.

24,7 Pwt 24,12-13

24,10 Am 2,6; 8,6

podczas ulewy. Nagromadzenie tych dramatycznych obrazów dostarcza Hiobowi argumentów świadczących o braku ładu moralnego w świecie. niesprawiedliwość, która oburza Hioba, nie polega oczywiście na dosłownym odrywaniu niemowląt od piersi. Faktem jest jednak, że czasami oddawano niemowlęta jako poręczenie spłaty długu. Kolejne wersety akcentują kontrast między wyzyskiwaczem a wyzyskiwanym. Hiob przesuwa tu punkt ciężkości ze statusu nędzarza na ciężką pracę najemnego robotnika. Obaj są tak biedni, że nie stać ich na godne odzienie. Wers 24,10 nawiązuje treścią i formą do wiersza 24,7. O ile wcześniej akcent spoczywał na braku przykrycia, o tyle teraz chodzi o odzież chroniącą podczas pracy. Warunki, w jakich muszą pracować najemnicy, urągają wszelkim zasadom humanitarnym. Przede wszystkim dręczy ich głód, gdyż posiadacze ziemscy nie troszczą się o należyty im posiłek dzienny, a tylko o wydajność pracy. Dźwigają oni snopy zboża, nie mogąc nawet posilić się ziarnem. To samo dotyczy tych, którzy wykonują ciężką pracę przy tłoczeniu oliwy i winogron. Jak zwierzęta pociągowe są oni zmuszeni do obracania kamieni tłoczni. Inni depczą winogrona w prasie bez możliwości zaspokojenia głodu i pragnienia. Postawa właścicieli ziemskich przeczy wszelkim normom godziwej pracy. Po tych obrazach z życia wiejskiego Hiob ukazuje nie lepszą sytuację w miastach. Słychać tam jęki umiarkowanych i krzyki pobitych. Hiob okazuje solidarność z ofiarami przemocy, którym Bóg zdaje się nie przychodzić z pomocą. Użycie tu słowa „dusza” wiąże się z obrazem przelanej krwi, gdyż według wierzeń starożytnych życie kryje się we krwi (Kpł 17,11). Krew nie powinna wsiąknąć w ziemię, dopóki zbrodniarz nie zostanie ukarany. Wołania o pomstę nie znajdują jednak odpowiedzi. Kolejna strofa (24,13-17) obejmuje trzy sceny, które przedstawiają złoczyńców działających nocą. Są to „morderca”, „złodziej” i „cudzołożnik”.

¹¹ Wyciskają oliwę w prasie,
tłoczą winogrona, choć są spragnieni.

¹² Z miasta dochodzą jęki konających,
dusze rannych wołają o pomoc,
lecz Bóg nie poczytuje winy.

¹³ Tamci są pośród buntujących się przeciwko światłu,
nie chcą znać Jego dróg ani pozostać na Jego ścieżkach.

¹⁴ Morderca wstaje o świcie,
zabija biednego i nędzarza,
a w nocy staje się złodziejem.

24,11 Jk 5,4

24,12 Koh 4,1; Ps 94,5-7

24,13 J 3,19-20

24,14 Ps 10,8-9; 37,32

Ci, którzy łamią piąte, szóste i siódme przykazanie Dekalogu, przystępują do akcji w porze nocnej. Obrazowanie całej strofy (24,13.16c.17) traktuje ich łącznie, środkowe wersety natomiast malują kolejno każde z tych wykroczeń. Wszyscy oni ukazani są jako „zbuntowani przeciwko światłu”. Jest to określenie jedyne w ST, chociaż często mówi się tam o świetle w znaczeniu moralnym. Skoro światło jest źródłem życia i prawdy, to bunt przeciwko niemu oznacza drogę przez kłamstwo ku śmierci. Morderca wybiera wczesny świt jako porę swych zbrodni. O brzasku dnia czyha on na ludzi wychodzących na ulicę, aby w sprzyjającej chwili odebrać im życie. Jego ofiarami są biedacy i nędzarze, którzy nie mając broni, nie mogą stawić mu oporu. Ponieważ należą oni do najniższej klasy społecznej, morderca nie musi się martwić, że zostanie schwytany i ukarany za swą zbrodnię. Złodziej działa pod osłoną nocy, włamując się do domów w najmniej oczekiwanym momencie. Hebrajski termin oznacza dosłownie czynność drążenia podkopu. Świadczy to o metodzie stosowanej przez grabieżcę: ponieważ ściany domów nie miały fundamentu, łatwo było dostać się do środka po przebicciu glinianej ściany. Nie atakowano wejścia ze względu na przekonanie, że strzegą go bóstwa domowe. Każde naruszenie własności osobistej było jednak świętokradztwem, a dokonane nocą stanowiło wyraz buntu przeciwko światłu. To samo odnosi się do cudzołóstwa jako zamachu na cudzą własność (24,15). Dwukrotna wzmianka o „oku” akcentuje rolę wzroku przy popełnianiu tego przestępstwa. Lęk przed rozpoznaniem każe lubieżnikowi zakładać zasłonę na twarz. Jego sprzeciw

¹⁵ Cudzołożnik wypatruje okiem zmroku,
mówiąc: „Nie rozpozna mnie żadne oko!”
i zarzuca zasłonę na twarz.

¹⁶ Po zmroku włamują się do domów,
za dnia dobrze się zamykają.

Nie zaznają światła,

¹⁷ bo dla nich każdy poranek jest mrokiem śmierci,
bo dobrze są obeznani z mrokiem śmierci.

¹⁸ (Mówicie;) „On jest lekki na powierzchni wody.
Niech będzie przeklęty jego dział w ziemi!
Niech nie wchodzi na drogę ku winnicom!

24,15 Prz 7,9-10

24,17 Hi 38,15

względem światła jest zupełny. Wszyscy trzej zbrodniarze są szczelnie zamknięci na blask dziennego światła. Nie chcą znać światła, toteż go nie zaznają na wieki pochłonięci w mroku śmierci. Hiob dowodzi, że każda zbrodnia jest buntem przeciwko światłu. Wydaje się, że Bóg traktuje zło, jakby było ukryte przed oczyma wszystkich, gdyż nie czyni nic, by mu zapobiec, a złoczyńcy trwają na swej drodze bezkarnie. Tekst staje się teraz (24,18-24) bardzo trudny do przekładu. Choć włożony jest w usta Hioba, bardziej pasuje do któregoś z towarzyszy. Hiob cytuje chyba swych przyjaciół po to, by odrzucić ich pogląd, stąd dodajemy w nawiasie „Mówicie”. Cała ta sekcja jest zlepkiem twierdzeń, które różnie się interpretuje. Wersy 24,18-20 podtrzymują teorię odpłaty, podczas gdy wersety 24,21-24 kwestionują jej powszechność, co pasuje do myśli samego Hioba. Nacisk na odpłatę grzesznikom odzwierciedla pogląd towarzyszy, a nie Hioba. Można przypuszczać, że po załamaniu się dialogu rozmówcy wchodził sobie w słowo, uniemożliwiając porozumienie. Tematem całej strofy jest nędzny koniec grzesznika. Podobnie przedstawiali go Bildad (8,11-19; 18,5-21) oraz Sofar (20,4-29). Bezbożni, gdy nadejdzie ich kres, stają się znikomymi i schodzą w przekleństwie do Szeolu (24,18-19) w zupełne zapomnienie (24,20). Bóg, mimo swej wszechmocy, nie interesuje się ludzkim losem (24,21-23), toteż końcem wszystkich jest zagłada (24,24). Niecodzienne słownictwo ma pokazać zasadę odpłaty wyznawaną przez przyjaciół Hioba: ten, kto porywał trzody, a nawet dzieci ubogich, sam w końcu zostanie porwany do Szeolu. Porównanie z topniejącym śniegiem zdaje się wskazywać na nieuchronne zniknięcie grzesznika w paszczy nienasyconej śmierci. Prze-

¹⁹ Jak susza i upał wchłaniają wodę ze śniegu,
tak Szeol (tych, którzy) zgrzeszyli.

²⁰ Zapomni o nim łono (matki),
będzie on przysmakiem dla robactwa,
nikt go więcej nie wspomni.

Nieprawość zostanie wycięta jak drzewo!”

²¹ Ten, który troszczy się o niepłodną, która nie rodziła,
i o wdowę, która nie zaznała dobra,

24,19 Ps 49,15

24,20 Iz 14,11; 26,14

24,21 Hi 29,13

kleństwo przynosi grzesznikowi tragiczny koniec (24,20). Nawet łono, które go nosiło, zapomni o nim. Oznacza to zapewne, że w godzinę klęski zawiódą go najbliżsi, łącznie z matką, której łono symbolizuje najbezpieczniejsze miejsce na świecie. W grobie, w łonie Otchłani, będzie on zdany jedynie na sąsiedztwo robaków, które zastąpią mu matkę (17,14). Gorzka ironia losu sprawi, że ten, który niegdyś był „słodyczą” dla matki, teraz stanie się przysmakiem (dosł. „słodyczą”) robactwa. Na ziemi nikt już o nim nie wspomni, nikt nie wystawi mu pamiątkowej steli (por. 21,32-33), która zachowałaby jego imię dla przyszłych pokoleń. Razem z jego imieniem zostanie wyrwana nieprawość, której hołdował za życia. Metafora wyciętego drzewa ukazuje na koniec totalną klęskę grzesznika i triumf Bożej odpłaty. Tu kończą się słowa przyjaciół wplątane w mowę Hioba. Końcowe wersety tej strofy (24,21-24) stwarzają dalsze problemy tekstualne. Wydaje się, że Hiob ponownie dochodzi do głosu, intonując przewrotny hymn ku czci okrutnego Boga. Główny problem polega na tym, jak interpretować początkowy imiesłów. W naszym przekładzie widoczna jest ironia Hioba: Bóg, który „troszczy się” o niepłodną i wdowę, to władca śmierci, a nie życia. W takiej wizji Bóg objawia się w potęgze niszczącej. Wcześniej nadzieja kazała mu spodziewać się, że „powstanie On przeciwko Otchłani” (19,25). Teraz rozpacz ponownie wyraża się w ironii: „pojawił się, lecz nie interesuje się żyjącymi!”. Co więcej, obdarza grzeszników nadludzką siłą, którą wykorzystują oni do swych mrocznych celów. Pozwala im „wywyższać się” przez krótki czas, a potem niespodzianie ich „poniża” aż do unicestwienia. Im wyżej się wzniesli, tym boleśniejszy będzie ich upadek. Ostatni obraz nawiązuje znów do słownictwa rolniczego: „ścięto ich jak kłosa”. Przekład końcowej frazy jest niepewny, ale myśl pozostaje czytelna:

²² chwyta mocarzy swoją siłą.

Pojawił się, lecz nie interesuje się żyjącymi!

²³ Pozwala im spoczywać bezpiecznie,
lecz oczy Jego nad ich drogami.

²⁴ Na chwilę się wywyższyli, lecz już ich nie ma,
zostali odrzuceni, zmarnieli całkowicie,
ścięto ich, jak ścina się kłosa.

²⁵ Czyż tak nie jest? Kto mi dowiedzie kłamstwa
i sprzeciwi się mojemu słowu?

24,23 Hi 21,30

24,24 Hi 21,13

Bóg zgotował grzesznikom ostateczną zagładę, zanim jeszcze zrealizują swe przewrotne plany. Zakończenie siódmej mowy Hioba z całą pewnością przekazuje jego słowa (24,25). Pewny swej racji potwierdza on prawdziwość przedstawionych argumentów. Nie da się im zarzucić fałszu, są zatem dowodem jego zwycięstwa nad tezami przeciwników.

3.9. Trzecia mowa Bildada (25,1-6)

25 Gdy Hiob zakończył swą skargę nad obojętnością Boga względem dziejów ludzkich, Bildad nie potrafi przedstawić żadnych kontrargumentów. Koncentruje się na Bożej doskonałości, która wymyka się spod kontroli. Korzysta on z okazji, aby przeciwstawić wielkość Boga małemu człowiekowi. Bildad podejmuje tu rozumowanie Elifaza (por. 4,17-19 i 15,14-16): jakże człowiek mógłby mieć rację przeciw Bogu? Bildad zaczyna od uwielbienia suwerennej władzy Boga, którego imienia nawet nie ośmiela się użyć. Kieruje On całym światem ze „swych wyżyn”. Jego świętość jest tak wielka, że budzi grozę pośród całego stworzenia. Nawet w niebie nie ma takiej siły, która mogłaby się oprzeć Jego władzy. Korzystając z pełni autorytetu, Bog wprowadza „pokój” kosmiczny. Sformułowanie to zdaje się nawiązywać do tematyki powszechnej w ówczesnych kosmogoniach. Mowa w nich o pierwotnym konflikcie między sprzecznymi siłami w przyrodzie i w niebie. Bildad przypisuje całą władzę królewską jednemu Bogu. Sprzeciwia się w ten sposób tradycyjnej wizji człowieka jako namiestnika ustanowionego nad stworzeniem (Rdz 1,26-28). W jego mniemaniu Hiob jest buntownikiem przeciwko władzy Boga, chcąc zająć Jego tron w niebie. Odpowiedź Bildada wskazuje na niekwestionowaną

25¹ W odpowiedzi odezwał się Bildad z Szuach:
² Władza budząca grozę należy do Niego,
 On pokój ustanawia na swych wyżynach.
³ Czy można zliczyć Jego zastępy?
 Nad kim nie wschodzi Jego światłość?

25,3 Iz 24,21; 40,26; Syr 43,10; Ap 12,7-10

władzę Ela respektowaną w niebie i budzącą grozę. Jeśli więc siły kosmiczne uznają suwerenne rządy najwyższego Boga, to tym bardziej nikt spośród mieszkańców ziemi nie może Mu się sprzeciwić. Rozumując w ten sposób, Bildad kategorycznie odrzuca skargę Hioba na liczne przypadki niesprawiedliwości społecznej (24,1-17). Odpierając te zarzuty, Bildad zwraca uwagę na oczywisty fakt suwerennej władzy Boga nad wszelkim stworzeniem w niebie i na ziemi. W ocenie Bildada Bóg sprawuje swe rządy z użyciem siły (25,3). Nawet zaprowadzenie pokoju w kosmosie jest aktem Jego potęgi, na którą nikt nie ma wpływu. Skuteczność tej władzy jest zagwarantowana ogromną ilością wojska niebieskiego, które stanowi Jego armię. Wcześniej (19,12) Hiob skarżył się, że Bóg wysłał przeciwko niemu „swoje oddziały”, mając na myśli choroby i nieszczęścia. Bildad rozszerza to pojęcie na moce kosmiczne podległe Bogu. Są one niezliczone, zgodnie z przekonaniem wyrażanym częściej w Biblii. Ta niezliczona armia stoi na straży porządku w całym świecie. Potwierdzeniem pokojowych rządów Boga jest metafora „światła”. Światło dociera wszędzie, niosąc ze sobą ciepło, radość i życie. Bóg jako źródło światła stoi na straży życia i sprawia, że wschodzi ono regularnie nad wszelkim stworzeniem. Wers 25,4 stanowi centrum struktury chiastycznej, jaką przedstawia końcowy hymn Bildada. Stwierdza on, że wobec majestatu Bożego żaden człowiek nie może uważać się za „sprawiedliwego” ani „czystego”. Tak słaba i śmiertelna istota nie jest w stanie osiągnąć moralnej doskonałości. Tę niemożność akcentuje termin wybrany tutaj na określenie istoty ludzkiej (*ənoš*), a zwłaszcza jego synonim: „zrodzony z niewiasty” (por. 14,1; 15,14). Bildad odwołuje się tutaj do nauki Elifaza (15,14-15; por. 4,17-18), który zarzucał Hiobowi chęć udowodnienia własnej niewinności wobec Boga. Czystość moralna została tu (25,5) powiązana nie z siłą fizyczną, lecz z blaskiem. Blask księżyca i gwiazd nie dowodzi przeciw ich moralnej czystości. W mowach Elifaza obrazy te dotyczyły aniołów jako sług Boga, którzy w Jego oczach nigdy nie są dostatecznie czyści. Nawiązując do stwierdzeń swego poprzednika, Bildad konstatuje, że nikt nie może dorównać doskonałością Bogu. Księżyc i gwiazdy, należące do

⁴ Jakże człowiek może być sprawiedliwy wobec Ela
jakże zrodzony z niewiasty może być czysty?

⁵ Oto nawet księżyc nie świeci zbyt jasno
ani gwiazdy w Jego oczach nie są dość czyste.

⁶ A cóż dopiero człowiek, który jest jak larwa,
i syn człowieczy, który jest robakiem?

25,4 Hi 4,17; 9,2; 15,14; 14,4

25,6 Hi 4,19

niebieskiej armii Boga, uchodzą w oczach ludzi za wzór nadprzyrodzonego blasku i czystości. W ocenie Stwórcy jednak nawet i one nie są wolne od braków. Jeśli jest to prawdą w odniesieniu do cudownych ciał niebieskich, to o ileż bardziej człowiek winien być świadomy własnej niedoskonałości. Końcowy werset hymnu brutalnie wyraża ludzką kruchość i słabość moralną. Człowiek jest tak nieczysty, że można go przyrównać do „larwy” i „robaka”. Pierwsze z tych pojęć pojawia się kilkakrotnie w mowach Hioba. Izajasz używa obydwu terminów na określenie odrażającego stanu pysznego tyrana: „*Twym posłaniem robactwo, a larwy – twoim przykryciem*” (Iz 14,11).

4. Wielkie monologi o Bożej mądrości i opatrności (26,1– 37,24)

4.1. Mowy Hioba (26,1–31,40)

26 To już ostatnia odpowiedź, jakiej Hiob udziela swym przyjaciołom. Hi 26 składa się z dwóch odrębnych jednostek. Hiob skarży się najpierw na brak współczucia i ironicznie wykazuje niestosowność przerwane wystąpienia Bildada (26,2-4). Druga część mowy zawiera hymn ku czci majestatycznej potęgi Boga (26,5-14). Inkluzja wyznaczająca zakres drugiej części tej mowy (26,4.14) podejmuje słowa Elifaza, który powoływał się na rzekome objawienie otrzymane w nocnej wizji (4,12-21). Podobnie Bildad (25,2-6) odwoływał się do mitów dla uzasadnienia swej tezy. Ironia Hioba polega na wykorzystaniu tradycji mitologicznej, którą ironicznie odnosi on do Bildada. W sumie pierwsza mowa wielkiego monologu Hioba obejmuje cztery strofy (26,2-4.5-6.7-10.11-14). Pierwsza strofa należy do gatunku mowy sądowej, kolejne zaś ironicznie podejmują doksologię rozpoczętą przez Bildada. Celem całej tej mowy jest ostateczne zdemaskowanie poczynań przyjaciół i przejście do nowego gatunku, jaki odtąd będzie dominował w monologu Hioba. Pierwsza część przemówienia (26,2-4)

26¹ Hiob odrzekł w odpowiedzi:
² Ależ pomogłeś bezsilnemu
i wzmocniłeś osłabłe ramię!
³ Jakże doradziłeś nierozumnemu
i okazałeś roztropność w sporze!
⁴ Z czyją pomocą wypowiadałeś słowa?
Czyje to tchnienie wychodziło z ciebie?
⁵ Jęczą z bólu cienie,
wzburzone są wody i ich mieszkańcy.
⁶ Nagi jest Szeol wobec Niego,
i Abaddon nie ma osłony.

26,2 Hi 16,2; 21,34

26,4 1Krl 22,24

26,5 Ps 88,11

26,6 Prz 15,11; Ps 139,8.11-12

zawiera ostre odrzucenie rady przyjaciela. Gwałtowna zmiana tonacji świadczy o definitywnym zerwaniu dialogu. Swe retoryczne pytania Hiob kieruje wprost do Bildada, gdyż ten reprezentuje to samo stanowisko co inni. Pyta go zatem, w jaki sposób dopomógł on w przezwyciężeniu trudności człowiekowi słabemu, potrzebującemu wsparcia. Zadaniem mędrca jest przecież udzielenie pomocy temu, kto znalazł się w ciężkiej sytuacji życiowej. Hiob sarkastycznie zarzuca dawnemu przyjacielowi, że zaniedbał obyczajne stosowanie go w tragicznym położeniu. Zarzuca przyjaciółom brak owej praktycznej mądrości podczas prowadzenia dysputy. „Słowa” przez nich wypowiedzane nie pochodzą na pewno z natchnienia Bożego. „Tchnienie” jest zasadą życia ludzkiego otrzymaną od Boga. Może też oznaczać natchnienie nadprzyrodzone pobudzające do szczególnych działań. Hiob jednak nie dostrzega w Bildadzie Bożej mądrości, skoro nie był on w stanie pomóc przyjacielowi w nieszczęściu. Odrzucając jego naukę, odrzuca on ostatecznie wszystkie rady udzielane mu przez uczestników dyskusji. Ta ironiczna uwaga (26,4) wprowadza już w drugą część mowy Hioba i powróci jako inkluzja w jej zakończeniu (26,14). Ponieważ Bildad, podobnie jak jego towarzysz, okazał się ignorantem w sprawach Bożych, Hiob postanawia pouczyć go teraz o tych sprawach. Rozpoczyna swą naukę o walce kosmicznej od namalowania obrazu świata podziemnego (26,5-6), a następnie przechodzi do ukazania tajemnic firmamentu nieba (26,7-10) i głębin morza (26,11-13).

⁷ On rozpostarł (krajnę) północy nad pustką,
ziemię zawiesił nad nicością.

⁸ On zamyka wody w chmurach,
lecz obłok nie pęka pod (ich naporem).

⁹ On zakrywa tarczę księżycy,
rozciągając nad nim swój obłok.

¹⁰ On wyznacza horyzont nad powierzchnią wód,
gdzie graniczy światło z ciemnością.

¹¹ Chwieją się filary nieba
przerażone Jego groźbą.

¹² Swą mocą ujarzmił morze,
swą przebiegłością powala Rahaba.

¹³ Jego tchnienie niebo rozświetla,
Jego ręka przebiła płochliwego Węża.

26,7 Hi 38,6,22

26,8 Hi 37,18

26,10 Rdz 1,2,7; Prz 8,27

26,12 Iz 51,9

26,13 Hi 37,21

Układ tej mowy wskazuje na trzy podstawowe symbole zawarte w odpowiedzi Hioba: walka z pierwotnym chaosem, wprowadzenie ładu w kosmosie i wreszcie „granice” nadane morzu i ciemności. Końcowe stwierdzenie (26,14) zawiera ironiczną odpowiedź Hioba na roszczenia zadufanych przyjaciół. Symbolika pierwotnego potwora jest tu (26,5n) całkowicie przeciwna tej, jaką spotkamy w mowach Pana (Hi 40–41). Zwycięskie bóstwo ukazane przez Hioba to gwałtowny wojownik, który go niszczy, ukazując w ten sposób swą dominację nad czasem i przestrzenią. Jako Stwórca w pełni panuje On również nad krainą śmierci. Personifikacją tej ponurej rzeczywistości jest Szeol i Abaddon. Mieszkańcy tej krainy zwani są „cieniami”, gdyż pędzą oni żywot pozorny i bez nadzieiny. Mimo to nikt ze zmarłych nie może się tam ukryć przed Bogiem, gdyż wobec Niego nawet Szeol jest „nagi” i Abaddon „nie ma osłony”. Bóg stworzył również sklepienie niebios, podobnie jak beduiński szejek rozpina swój namiot pośrodku obozowiska (26,7n). Symbolika stworzenia i uporządkowania kosmosu podkreśla absolutną potęgę boską. Jego siedziba na krańcach „północy” jest zawieszona, wbrew prawom grawitacji, nad pierwotną Otchłanią. Chociaż opis ten nie ma wiele wspólnego ze współczesną kosmologią, trzeba go inter-

¹⁴ Jeśli to tylko cząstka Jego mocy
i tylko szmer Jego słowa słyszymy,
to któż może pojąć ogrom Jego potęgi?

26,14 Syr 43,32

pretować zgodnie z intencją autora natchnionego. „Północ” w tym kontekście to nie strona świata, lecz określenie najwyższych niebios, gdzie mieści się boska stolica. Także „ziemia” jako przeciwieństwo „niebios” ukazana jest tutaj w paraleli do „północy”. Poetyckie użycie tych pojęć każe je rozumieć jako przeciwieństwo Szeolu i Abaddonu (26,6) leżącego w najniższej warstwie struktury kosmosu. Ziemia jest zawieszona nad „pustką i nicością”, tj. nad oceanem wód dolnych. W kosmogoniach wyobrażano sobie ziemię jako płaski krążek unoszący się na powierzchni bezmiarów wód. Aby uniknąć zatopienia, była ona przytwierdzona specjalną konstrukcją do niebios. Tak więc również pod powłoką nieba Bóg dokonuje rzeczy cudownych, kiedy „zamyka wody w chmurach”. Bóg gromadzi zapasy wody w gęstych chmurach, podobnie jak ludzie zamykają wino w skórzanych worach. Mimo to „obłok” nie pęka pod naporem ogromnych mas wody. Bóg chroni w ten sposób ziemię przed zatopieniem zgodnie z obietnicą daną Noemu (Rdz 9,15). Boża wszechmoc objawia się nade wszystko w centralnym symbolu tego hymnu (26,9n): chodzi o „granice” wyznaczone przez Boga między sferą światła i ciemności, a także między morzem i lądem stałym. We wstępnej lamentacji Hiob skarżył się, że zaćmienie słońca nie nastąpiło w dniu jego narodzin (3,5). Teraz wraca do tego tematu w odniesieniu do księżycy. Zjawisko zaćmienia wiąże się zawsze w myśli starożytnej z dramatyczną symboliką: wiedza ówczesna nie znała praw obrotów ziemi wokół słońca, a księżycy wokół ziemi. W hymnie Hioba, rozpoczynającym trzecią część dramatu, zaćmienie księżycy jest kolejnym dowodem boskiego kaprysu. Ten, który rozpiął niebiosa, może również „zakryć” światło księżycy, „rozciągając nad nim swój obłok”. „Obłok”, który w tradycji Wyjścia i w teologii Świątyni symbolizuje zbawczą obecność Boga, tutaj pełni rolę negatywną jako znak kosmicznego chaosu. Dwuznaczność symboliki tego fragmentu, który może wskazywać na ład kosmiczny (por. 38,4-17), w ocenie Hioba jest tylko dowodem boskiej wszechmocy. Bóg, który pokonał moce pierwotnego chaosu, dzierży władzę nad wodami oceanu i nad królestwem ciemności. Na granicy wód pierwotnej otchłani wyznaczona jest linia graniczna horyzontu oddzielająca światło od ciemności. Kapryśny charakter bóstwa, wyszydany tu (26,11) przez Hioba, polega właśnie na nieobliczalności jego reakcji. Jego gniew

27¹ Ponownie Hiob podjął swe rozważanie, mówiąc:
² Na życie Ela, który pozbawił mnie prawa!
 Na Szaddaja, który moją duszę nappełnił goryczą!

27,1 Hi 29,1
 27,2 Hi 34,5

wyraża się gwałtownym rykiem „groźby”, który wprawia w drżenie nawet „filary nieba”. Pioruny rozlegające się podczas burzy wstrząsają podstawami ziemi. Zjawiska atmosferyczne są dla Hioba znakami boskiego gniewu. Jest to kolejne nawiązanie do symboliki wschodniego mitu o kosmicznym konflikcie, w którym rozgrywa się walka pomiędzy mocami dobra i zła. Podobnie Pan przychodzi w burzy, by pokonać odwiecznego wroga, którym jest Morze i mieszkające w nim potwory. Bóg w swej przerażającej mocy „ujarzmia” Morze (26,12n). Użyty tutaj czasownik wyraża zarówno ideę „pobudzania”, jak i „uśmierzenia”. W kontekście ironicznej mowy Hioba chodzi oczywiście o zaprowadzenie pokoju za pomocą siły. Bóg obecny w wyobrażeniach Hioba „powala Rahaba”, morską smoka, używając w tym celu swej „przebiegłości”. Termin ten wyraża zwykle inteligencję jako dar Bożej mądrości. Tutaj Hiob widzi ten przymiot Boga w krzywym zwierciadle jako siłę niszczącą. Rahab jest tu wcieleniem wszelkiej mocy zła ujarzmionych Bożą potęgą. Prorok Izajasz posłużył się tym obrazem w kontekście ostatecznej walki Pana z mocami zła (Iz 27,1; por. Ap 12,3). Zwykle w mitologii bóstwo mądrości jest odróżniane od boga fizycznej siły i potęgi. Inaczej ujmując to objawienie biblijne, łącząc obydwa te atrybuty boskie w obrazie Pana, Boga religii Izraela. Nawet Hiob, choć w ironiczny sposób, postrzega Boga jako mającego absolutną przewagę nad wszystkimi mocami chaosu. Jego „tchnienie” i „ręka” to dalsze określenia narzędzi służących Mu do pokonania nieprzyjaciół. Potężne dzieła Boga objawiają zaledwie małą „cząstkę” Jego mocy. Każda teofania, choćby najbardziej wzniosła, pozwala człowiekowi usłyszeć tylko „szmer słowa” Bożego. Hiob nawiązuje tu do pierwszej mowy Elifaza (4,12), który powoływał się na szczególne objawienie. Hiob odpowiada na to roszczenie spostrzeżeniem o ograniczonej percepcji ludzkich zmysłów. Jeżeli cuda przyrody są zbyt wzniosłe dla ludzkich możliwości poznawczych, to tym bardziej nie da się ogarnąć „ogromu Jego potęgi”. Hiob często w swoich mowach przytaczał słowa hymnów wielbiących wszechmoc Boga. W strukturze narracyjnej całej księgi wyznanie to jest już zapowiedzią objawienia się Pana w burzy (Hi 38–41).

27 Rozdział zaczyna się dziwną formułą wprowadzającą (por. 29,1). Różni się ona od dotychczasowych i wskazuje, że Hiob zerwał ostatecznie dialog

³ Dopóki jest we mnie tchnienie życia
i duch Boga w moich nozdrzach,

⁴ moje wargi nie wypowiedzą nieprawości
ani mój język nie przekaze kłamstwa.

⁵ Daleki jestem od tego, aby przyznać wam słuszność,
do śmierci nie zdradzę swej niewinności.

27,3 Hi 33,4; Rdz 2,7

27,4 Hi 6,28-30; 42,7-8

z przyjaciółmi i przechodzi do wyznania swej niewinności. Wersety wstępne (27,2-6) są ważne dla rozwoju wątku narracji: skończył się czas wymiany argumentów. Hiob przechodzi do podsumowania swego stanowiska. Termin *maszal*, tłumaczony tu jako „rozważanie”, oznacza porównywanie, jakby kładąc na szali wagi dwie strony rzeczywistości: przyrodzoną i nadprzyrodzoną. W drugim „maszalu” (Hi 29–31) dokona Hiob publicznego rachunku sumienia, poczynając od pierwszych lat życia, najpierw jednak pragnie odwołać się wprost do Boga. Radykalnie odrzuca on oskarżenia przyjaciół, uroczyście wyznając swą niewinność z użyciem przysięgi. Formuła wstępna (27,2a) została tu uzupełniona oskarżeniem Boga (27,2b), którego Hiob uznaje zarazem za źródło swego życia (27,3). Następnie stwierdza on pod przysięgą, że nigdy nie posłuży się kłamstwem (27,4) i do śmierci bronić będzie własnej godności (27,5) zgodnie z najgłębszym przekonaniem (27,6). Słowa te należy odczytywać w kontekście rozprawy sądowej będącej tłem dotychczasowych dialogów. Ponieważ zawiodły wszelkie próby pośrednictwa przyjaciół, Hiob bierze na świadka swego życia samego Boga. Zwykle w Biblii formuła przysięgi brzmiała „na życie IHWH”, a ze strony Boga – „na Moje życie”. Formuła użyta tutaj adresowana jest do Ela, jako głowy panteonu kananejskiego, i do Szaddaja, czczonego przez patriarchów. El „pobawił” go prawa, a Szaddaj „napełnił goryczą” jego duszę. Ponieważ Bóg odmówił mu prawa do obrony, Hiob czuje się zmuszony do skorzystania z osobliwego sposobu wykazania swej niewinności, a mianowicie z uroczystej przysięgi. Prawo Mojżeszowe przewidywało taki sposób rozstrzygnięcia sporu (Wj 22,9-10): jeśli oskarżony nie miał wyraźnych dowodów na swą obronę, składał przysięgę, która uwalniała go od zarzutów. Słowa przysięgi Hioba świadczą jednak, że w jego myśli Bóg jest zarazem oskarżycielem i źródłem usprawiedliwienia człowieka. Przysięga na Boga jest wysoce ryzykowna, gdyż zakłada przekleństwo w przypadku stwierdzenia nieprawdy. W ST przysięga składa się z obietnicy i warun-

⁶ Trwam w swej sprawiedliwości i jej nie porzucę,
sumienie nie gani żadnego z moich dni.

⁷ Niech mój wróg będzie (poczytany) za bezbożnika,
a mój przeciwnik – za przewrotnego.

27,6 Hi 17,9

kowe przekleństwa. Ironia polega na tym, że Hiob przysięga na Boga, któremu zarzuca niesprawiedliwość. Jeśli więc nie dowiedzie swej niewinności, to rzuci przekleństwo na Boga. Jeśli zaś Bóg stwierdzi jego winę, wówczas przekleństwo spadnie na samego Hioba. Zrozumiała jest więc gorzyc człowieka, który w miejsce tradycyjnych tytułów odnoszonych do Boga używa szokującego określenia: „Ten, który pozbawił mnie prawa!”. Złamanie czyjeś prawa jest formalnie zakazane w prawodawstwie deuteronomistycznym (Pwt 24,17). Tymczasem Hiob stawia taki zarzut samemu Bogu, który nie tylko zesłał na niego cierpienie, ale nie uzasadnił swej decyzji. Stąd „gorzyc” Hioba, tak często przywoływana w toku wcześniejszych dysput. Środkowe wersety wyznania (27,3n) zawierają treść przysięgi. Hiob zapewnia, że jego przysięga zachowuje wartość ponadczasową, a następnie podaje jej treść: nigdy nie posunę się do kłamstwa. Zobowiązanie to obejmuje całe jego życie, póki tylko będzie w nim „tchnienie życia”. Termin ten w Biblii oznacza pierwiastek życiodajny pochodzący od Boga a zaszczepiony człowiekowi (Rdz 2,7; Iz 42,5). To samo znaczenie ma on u Hioba, co jeszcze podkreśla fraza paralelna „duch Boga”. Oba terminy nie są jednak identyczne w treści: „tchnienie” jest zasadą życia w człowieku, podczas gdy „duch” jest pierwiastkiem boskim, dzięki któremu Bóg składa swe życie w nozdrza zarówno ludzi, jak i zwierząt (Rdz 7,22). Nazywając swe życie „Bożym tchnieniem”, Hiob czyni swą przysięgę bardziej uroczystą: jego życie zależy całkowicie od Boga. Jednocześnie uważa on, że Bóg jako dający życie jest zobowiązany sędzić każdego sprawiedliwie. Do tak śmiałych stwierdzeń skłania go jego podwójna ufność: we własną sprawiedliwość i w Bożą wierność. Hiob zaklina się, że nigdy w życiu nie wypowie słów nieprawdy ani „fałszywego świadectwa”. W tradycji mądrościowej ten, kto panuje nad językiem, może być uważany za człowieka prawnego. Hiob wyraża więc przekonanie o własnej niewinności również w dziedzinie mowy. Złożona tu przysięga przygotowuje na końcowe wyznanie niewinności w treści drugiego „maszalu” (Hi 31). Właśnie z powodu niechęci do kłamstwa Hiob nie może przyznać racji swoim rozmówcom (27,5n). Zdecydowanie odrzuca ich rady, aby uznał własne winy. Gdyby się z nimi

⁸ Jaka bowiem nadzieja dla niegodziwca, gdy zostanie wyrwany,
gdy Bóg zabierze mu życie?

⁹ Gdy dotknie go nieszczęście,
czyż El wysłucha jego wołania?

¹⁰ Czy znajdzie ukojenie u Szaddaja?
Czy w każdym czasie może wzywać Boga?

27,8 Hi 8,19; Łk 12,20

27,10 Hi 22,26

zgodził, oznaczałoby to zaparcie się własnej „niewinności”. Hiob posłużył się tu inną formułą przysięgi, częstą w narracji biblijnej: „daleki jestem od tego”. Fraza ta zakłada, że w odrzuconej myśli kryje się coś ze świętokradztwa: zgadzając się z zarzutami przyjaciół, Hiob naruszyłby swą więź z Bogiem. Podstawą jego wiary jest osobiste przekonanie, że w relacji do Boga i do ludzi nie ma on sobie nic do zarzucenia. Zdanie to nawiązuje wprost do prologu, gdzie Bóg sam potwierdził, że Hiob „trwa w swej doskonałości” pomimo doznanych udręk (por. 2,9; 31,6). Gdyby przyznał teraz swym rozmówcom, że cierpi za popełnione grzechy, to mógłby zafałszować swą wierność Bogu szukaniem ludzkiej aprobaty. Hiob potwierdza więc swą przysięgę silnym stwierdzeniem: „trwam w swej sprawiedliwości i jej nie porzucę!”. Jego zdecydowana postawa moralna ma silne oparcie w świadectwie własnego „sumienia”. Nie żałuje on żadnego dnia w swym życiu, gdyż sumienie nic mu nie wyrzuca. To śmiałe stwierdzenie nie ujdzie uwagi młodzieńca Elihu, który wkrótce będzie chciał je skorygować (34,5; por. 1Kor 4,4). Treść następujących zdań (27,7n) zdaje się nie łączyć z poprzednim kontekstem. Nieoczekiwane jest przekleństwo rzucone na wroga bezpośrednio po stwierdzeniu własnej niewinności. Nie wiadomo, kogo Hiob nazywa „swym wrogiem” w tej skardce: Boga, przyjaciół czy prześladowców zewnętrznych. Hiob nie tylko chce udowodnić swoją niewinność, ale też domaga się poskromienia swego prześladowcy, który zasługuje na los „bezbożnika”. Kiedy nieszczęście spada na „niegodziwca” jako kara, może on jeszcze wołać o pomoc do Boga (27,9n). Bóg jednak nie wysłucha jego wołania, gdyż brakuje mu właściwej relacji do niego wynikającej z przymierza. Tekst używa tu imienia Boga patriarchów (El Szaddaj), który domaga się od swych wyznawców wierności przyjętym zobowiązaniom. Grzech jest zerwaniem życiodajnej więzi, jaka łączy człowieka z jego Bogiem. Toteż los grzesznika jest beznadziejny: z powodu oddalenia od Boga jego „wołanie” musi pozostać bez odpowiedzi, gdyż nie dociera

¹¹ Pouczę was o sile Ela,
nie zatają tego, co dotyczy Szaddaja.

¹² Skoro widzieliście to wszyscy,
to dlaczego mówicie tak marne (słowa)?

¹³ Taki jest dział człowieka grzesznego u Ela
i dziedzictwo, jakie tyrani otrzymają od Szaddaja.

27,11 Hi 6,10
27,13 Hi 20,29

do nieba. Człowiek oderwany od Boga nie może doznać od Niego „ukojenia”, lecz winien się spodziewać zasłużonej kary. Te surowe słowa bardziej pasują do przyjaciół Hioba, którzy do końca bronią zasady retribucji. Stąd też wielu komentatorów włącza je do zagubionej trzeciej mowy Sofara. W końcowej redakcji księgi zostały jednak włączone do „maszalu” Hioba, zapewne dla nadania im ironicznego wydźwięku. Kolejne dwa wersety (27,11n) z całą pewnością przekazują słowa Hioba, który przyjmuje teraz rolę nauczyciela mądrości. Zgodnie z tradycją mądrość ta płynie z doświadczenia i jest skarbem dostępnym dla wszystkich, którzy chcą jej szukać. Trzeba tylko obserwować życie, a jego sekrety będą objawione. Użycie zaimków liczby mnogiej może sugerować, że Hiob zwraca się do swych gości. Dalszy kontekst jednak sprzeciwia się temu. Hiob zajmuje po prostu ich miejsce, przejmując również ich styl przemawiania. Wkrótce okaże się bowiem, że wokół dyskutujących przyjaciół zgromadził się szerszy krąg słuchaczy, do których należy młodzieniec Elihu. Hiob, mając przed sobą tak liczną widownię, podejmuje na nowo swe „pouczenie”. Zapowiada najpierw podwójny temat tego pouczenia, które płynie przede wszystkim z osobistych doświadczeń życiowych. Chce zatem powiedzieć o Bożej „sile”, której potężna moc dotknęła go tak boleśnie (por. 19,21). Drugie pouczenie wypływa z poprzedniego i dotyczy celu, jaki zamierzył Szaddaj względem człowieka. Mówiąc, że nie chce „zatajać” Bożych planów, stwierdza on uroczyście wyższość własnego doświadczenia nad teoretyczną mądrością swych gości. Nauka, którą Hiob tu zapowiada, nie jest jednak czymś nowym, czego słuchacze dotąd nie znali. Jego przyjaciele uważali się za nauczycieli mądrości (por. 15,17), chętnie odwołując się do starożytnego mitu o stworzeniu świata i pokonaniu mocy chaosu. Ich słowa jednak okazały się „marnością”. Termin ten, który stanie się sławny w nauce Koheleta, oznacza dosłownie „tchnienie”, a następnie coś ulotnego, naukę bezwartościową i absurdalną. Hiob zamyka więc definitywnie dialog z nimi, odrzuca-

- ¹⁴ Jeśli ma wielu synów, zginą od miecza,
a jego wnuki nie nasycą się chlebem.
¹⁵ Śmierć pochłonie pozostałych,
a wdowy po nich nie będą płakać.
¹⁶ Choćby nagromadził srebra jak prochu,
choćby jak gliny nazbierał odzieży,

27,15 Hi 18,13; Jr 15,2; Ap 6,8
27,16 Jk 5,3

jąc ich puste słowa pozbawione wartości osobistego doświadczenia. Końcowa część rozdziału (27,13-23) nie stwarza większych problemów filologicznych, sporne natomiast jest przypisanie jej konkretnej osobie. Mówca dowodzi na podstawie doświadczenia, że grzeszników spotka nędzny koniec. To, co pozornie jest korzyścią, w rzeczywistości przysparza jeszcze cierpień. Idea odpłaty za grzech została tu wyrażona za pomocą dwu paralelnych pojęć zaczerpniętych z tradycji rodowej: „dział” i „dziedzictwo”. Przysłowie to uczy, że Bóg ustanowił karę za grzech i sam jest jej wykonawcą. Druga para synonimów to „grzesznik” i „tyran”. Obydwa te pojęcia dobrze oddają charakterystykę tych, którzy swym postępowaniem ściągną na siebie gniew Boży. Tak dobrane słownictwo służy połączeniu nauki o retribucji z pewnego rodzaju determinizmem. Może trzeba tu widzieć wmieszanie się przeciwników, rozpaczliwie broniących swej tezy, w apologię Hioba, który do końca broni swej niewinności. W każdym razie Hi 27 oznacza ostateczne zerwanie dialogu między przyjaciółmi. Obraz nieszczęścia grzesznika zostaje teraz (27,14n) rozciągnięty na losy jego potomstwa. Starożytni upatrywali w dzieciach błogosławieństwo, jednak liczna rodzina podczas głodu stawała się przekleństwem. Jeśli ktoś przeżyje, to tylko po to, by umrzeć jeszcze gorszą śmiercią. Ta osobliwa mowa, nasycona ironią, wprowadza nowy wymiar problemu. Motyw nędznego losu dzieci grzesznika jest częsty w tekstach mądrościowych. Ich przedwczesna śmierć stanowi dodatkowy znak Bożego gniewu (por. 5,4; Ps 37,25). „Wdowy” nie zdążą dopełnić obrzędów żałobnych, gdyż kolejne nieszczęścia sprowadzą jeszcze większe tragedie. Liczba mnoga sugeruje, że chodzi tu o wdowy po dzieciach grzesznika. Obraz przedwczesnej śmierci dorosłych dzieci nieuchronnie nasuwa myśl o opisanym w prologu losie rodziny Hioba. Kolejny obraz (27,16n) dotyczy losu bogactw nagromadzonych przez grzesznika. Majątku zdobytego w nieuczciwy sposób nie odziedziczą jego dzieci, które umrą przed czasem. Ci, którym pozornie się powodzi, nie

¹⁷ niech zbiera, ale ubierze się w nią sprawiedliwy,
a niewinny posiędzie srebro.

¹⁸ Zbudował sobie dom jak ptasie gniazdo,
niby szłaś sklecony przez stróża.

¹⁹ Kładzie się jako bogacz, lecz Wszechmocny go zabiera,
utwierdza w nim wzrok i unicestwia go.

²⁰ Strachy ogarniają go jak woda,
nocą targa nim burza.

27,17 Hi 20,10

27,18 Hi 8,14

27,19 Łk 12,20

27,20 Hi 20,25; 34,35

tylko będą pozbawieni używania swych dóbr, ale oddadzą je „sprawiedliwym” i „niewinnym”. Bogaci utracą majątności, które staną się łupem innych. Zwrot „nagromadzić srebra jak piasku” pojawia się, choć w innym kontekście, w Za 9,3. Tam „srebro” stoi w paraleli do „złota”, tutaj drugi stych (27,16b) mówi o nagromadzeniu „ubrań jak gliny”. To idealistyczne stwierdzenie, ilustrujące zasadę odpłaty, jest ulubionym tematem literatury mądrościowej. Wyzyskiwani będą się cieszyć dobrami, które nagromadzili wyzyskiwacze. Hiob powraca na koniec (27,18) do ukazania osobistego losu grzesznika. Człowiek zadufany w sobie nie dostrzega nawet, że wspinały dom, jaki sobie wybudował, jest w rzeczywistości mniej trwały niż „ptasie gniazdo” czy też „szłaś” sklecony pośpiesznie podczas prac sezonowych w polu. Po żniwach taki prowizoryczny dom rychło popadnie w ruinę, gdyż nie jest już nikomu potrzebny. Tutaj dopiero (27,19) zostaje wymieniony podmiot tych wszystkich porównań. Jest nim „bogacz”, który w ciągu jednej nocy może stać się nędzarzem. Wystarczy klęska żywiołowa czy napad rabunkowy, jak było w przypadku Hioba. Kiedy rano zbudzi się ze snu, stwierdzi z przerażeniem, że cały jego majątek zniknął jak sen, gdyż „zabrał go Wszechmocny”. „Mocarz” silniejszy od ziemskiego bogacza utwierdza w nim swe oczy, aby go unicestwić. Końcowe wersety tego rozdziału zdają się stanowić wprowadzenie do pierwszej strofy następnego (28,1-4). Ukazują one ostateczne „miejsce” grzesznika, tak jak Hi 28 przedstawi „miejsce” Bożej mądrości. Utrata wszelkich dóbr, jakie nagromadził bogacz, jest dopiero początkiem jego końca. On sam będzie musiał przejść ostatnią drogę, która poprowadzi go do krainy śmierci. W tej drodze będą mu towarzyszyć „strachy” wspomniane już wielokrotnie w sek-

²¹ Znika, bo porywa go wiatr wschodni
i rzuca go z dala od jego miejsca.

²² Miota nim bez litości,
gdy z jego mocy ująć próbuje.

²³ Klaszcze nad nim w dłonie
i wygwizduje go z jego miejsca.

27,22 Hi 33,18; 36,12

cji dialogów. Wcześniej były one przedstawione jako uosobione duchy mściwskie, które towarzyszą grzesznikowi po śmierci i pędzą go do Szeolu. Tutaj „ogarniają go jak woda”. Woda napełniająca gwałtownie wyschłe łożyska potoków jest symbolem nagłej i przerażającej śmierci, której nikt nie jest w stanie się wymknąć. Dopełnieniem tego obrazu jest nocna „burza” połączona z wicherą, która „porywa” człowieka i unosi za sobą. Tego samego obrazu użył Hiob wcześniej (21,18), nadając mu jednak inne znaczenie. Teraz nie kwestionuje już tragicznego losu grzesznika opisanego przez psalmistę (Ps 1,4). Obecnie „maszał” Hioba ukazuje całą groźbę zawartą w tym obrazie. Grzesznik, nie mając korzenia, jest wydany na pastwę „wschodniego wiatru”. Mowa tu o gorącym wietrze z pustyni, który uderza z wielką siłą i porywa wszystko ze sobą. Słowo „porwać” odnosi się w Biblii zwłaszcza do zakazanego surowo procederu kradzieży bydła i ludzi. Ironia losu polega na tym, że „bogacz”, który lekceważył sobie Boże nakazy, zostanie ukarany w sposób odpowiedni do jego win: porwany wiatrem i rzucony w „miejsce” nieznanne. Jego mieszkanie, będące stałym i bezpiecznym punktem oparcia, zostanie zniszczone, a on sam – przeniesiony w obce miejsce. Słownictwo tej sceny przygotowuje już czytelnika na końcową teofanię w burzy (por. 37,17; 38,24), ale także na pytanie o mądrość, które wkrótce się pojawi. Mowa kończy się często powtarzaniem opisem upadku grzesznika. Nacisk spoczywa tu nadal na obrazie burzy jako demonicznego wroga. Rzuca on człowiekiem „bez litości”, gdy ten bezskutecznie usiłuje wyrwać się z jego mocy. Podmiot obu końcowych zdań jest ukryty. Raczej trzeba tu widzieć moce demoniczne zapowiedziane przez „strachy” (27,20a). „Burza” i „wschodni wiatr” nie są więc tylko zjawiskami atmosferycznymi, lecz nadprzyrodzoną siłą zagłady, której grzesznik nie jest w stanie się oprzeć. Ostatni werset przypisuje tej kosmicznej wicherze właściwości ludzkie. Szydzi ona okrutnie z grzesznika, wskazując na opuszczone ruiny domu, w którym niegdyś żył on w przepychu. „Klaszcze nad nim w dłonie”, jednak nie na znak aprobaty, jak jest to przyjęte

28¹ Jest bowiem (miejsce) wydobywania srebra,
jest miejsce, gdzie się czyści złoto.

² Żelazo wydobywa się z prochu,
a miedź wytapia się ze skały.

³ (Człowiek) wyznacza granicę ciemności
i drąży do końca skałę pogrążoną w mroku.

28,1 1Krl 10,22

28,2 Pwt 8,9

28,3 Hi 28,10

w naszej kulturze. W Biblii gest ten wyraża gniew i przerażenie (Na 3,19), ale także sztycherstwo (Lm 2,15). „Gwizdanie” jest formą okazania pogardy. Piaskowa burza kojarzy się z ustawicznym ruchem, w którym trudno pomyśleć o stałym „miejscu” człowieka opierającego się nawałnicy. Burza i wiatr wschodni są tu przedstawione zarazem jako destrukcyjne siły przyrody i jako wyraz nadprzyrodzonej kary. Ostatnim słowem pieśni szyderczej o grzeszniku jest „jego miejsce”. Zaimiek dzierżawczy można odnieść zarówno do grzesznika, jak i do huraganu: o ile ten ostatni ma „swoje miejsce” („oko cyklonu”), to człowiek został go bezpowrotnie pozbawiony, gdyż brakuje mu zakorzenienia w Bogu. Zupełnie inaczej ma się rzecz z Bożą mądrością, której będzie poświęcona druga część rozważania.

28 W obecnym kształcie księgi Hi 28 stanowi drugą część „maszalu”, jaki wygłosił Hiob po zerwaniu dialogu z przyjaciółmi. O ile pierwsza część jego monologu wykazuje niespójność logiczną, o tyle hymn o mądrości jest utworem zwartym o jasnej strukturze i tematyce. Problem stanowi jednak jego związek z kontekstem. Poemat rozpoczyna (28,1n) się jak typowa zagadka wschodnia. Autor nie mówi, co będzie przedmiotem jego rozważania, zaczyna stwierdzeniem prostego faktu. Są w świecie miejsca ukryte przed ludzkim wzrokiem, które dostarczają cennych kruszców, „srebra, złota, żelaza i miedzi”. Są to najważniejsze spośród siedmiu metali znanych w starożytności. Pierwsze miejsce na tej liście zajmuje srebro importowane z Azji Mniejszej i Hiszpanii (Tarsisz; Jr 10,9; Ez 27,12). Bogate kopalnie złota były w Egipcie i w Nubii, a także w południowej Arabii. Kopalnie żelaza i miedzi funkcjonują do dziś w Palestynie, zwłaszcza na terenach Zajordania. Główne pokłady rud żelaza znajdują się na terenach okupowanych dziś przez Izrael na wzgórzach Golanu. O ile rudę żelaza można eksploatować metodą odkrywkową, o tyle wydobywanie miedzi wymaga drążenia szybów. Te wszystkie szczegóły techniczne

- ⁴ Chodnik wykuty przez obcych,
uwięzieni przez Nergala
słaniają się osłabieni chorobą.
- ⁵ Ziemia – z niej pochodzi chleb,
ale od spodu dokonuje się zniszczenia jak przez ogień.
- ⁶ Jej skały dostarczają lazurytu,
a jej prochem jest złoto.
- ⁷ Drogi tej nie znają drapieżne ptaki,
nie wysłodzi (jej) oko sokoła.
- ⁸ Nie chodzą po niej dzikie bestie
i lew nie przechodzi tamtędy.

28,5 Ps 104,14

28,6 Hi 28,16

28,8 Hi 41,26

zostaną wykorzystane dla ukazania niezrównanej ceny mądrości. Wreszcie wzmianka o „prochu”, z którego wydobywa się minerały, kryje w sobie aluzję do królestwa śmierci (por. 19,25): skarby natury, stanowiące tak wielką wartość dla człowieka, ten musi zdobywać z narażeniem życia, ocierając się o domenę władcy ciemności. Poeta celowo używa tu słownictwa technicznego, aby skupić uwagę słuchaczy (28,3n), a następnie przenieść ją na poziom metafory. Górnik „kładzie kres ciemności”, gdy drążąc tunele, doprowadza światło do szybu. Wcześniej Hiob stwierdził, że to Bóg wyznacza granice między światłem a ciemnością (26,10), a Sofar uświadamiał swemu oponentowi, że nie potrafi przeniknąć głębi Boga i „dotrzeć do granic Szaddaja” (11,7). Tutaj, na początku poematu, czynność górnika drążącego chodnik w skale jest już obrazem Bożej mądrości. Jego zawieszenie na granicy dwóch światów, między światłem a ciemnością, obrazuje dążność ludzkiego umysłu do przeniknięcia Bożych tajemnic. Chyba nie przypadkiem wspomina się tu imię Nergala, mitycznego władcy zaświatów. Niewolnicy drążący podziemne korytarze są więźniami tego straszliwego bóstwa otoczonego zgrają demonów. Bildad straszył taką wizją Hioba (18,11-21), a ten nawiązał do niej ironicznie w zakończeniu poprzedniego rozdziału (27,20-23). Obecnie „maszał” wskazuje na drugą stronę porównania. Opis „miejsca”, z którego został wygnany grzesznik, łączy się tu z wizją „miejsca” kaźni (27,19-28,4) i przygotowuje na rozwinięcie tematu „miejsca” prawdziwej mądrości. Temat ten zostaje podjęty i zgłębniony w trzech regularnych strofach liczących po osiem wersów (28,5-12.13-20.21-28). Pierwsza strofa to

⁹ (Człowiek) przykłada rękę do twardej skały,
pustoszy podstawy gór,
¹⁰ w skałach drąży kanały,
a oczy jego dostrzegą wszystko, co cenne.

jakby hymn opiewający ludzką technikę, która zdaje się nie mieć granic. Słychać tu również, jakim kosztem dokonuje się produkcja techniczna. Ofiarami wyczerpującej pracy stają się ludzie, ale także środowisko naturalne niszczone ludzką chciwością. Paradoksalnie mądrość, niedostępna dla techniki, jest tu ukazana jako wykaz metod pracy: jest ona przydatna zarówno w zarządzaniu, jak też w budownictwie i handlu. W tych wszystkich dziedzinach mądrość wiąże się z umiejętnością techniczną. Przedmiotem dalszych rozważań będzie „ziemia” w całym bogactwie jej znaczeń. Ma ona swój wymiar zewnętrzny, dobrze znany człowiekowi, ale pod jej powierzchnią kryją się niepojęte tajemnice: zarówno skarby ukryte przed okiem ludzkim, jak i przerażający świat umarłych nazwany chwilę wcześniej imieniem Nergala. Otóż człowiek nie zadawała się produktami roli, ale sięga w głąb ziemi, aby wydobyć z niej upragnione minerały. W tym celu stosowano czasem metodę kruszenia skały za pomocą ognia. Tutaj technika ludzka wchodzi niejako w kompetencje samego Boga. Trudno dostrzec bezpośredni związek tego wiersza 28,6 z poprzednim. Tamten mówił ogólnie o pracy w kopalni, ten przesuwa uwagę czytelnika z obróbki metali na wydobycie szlachetnych kamieni. Są one tutaj określone pojęciem „lazuryt” (*lapis lazuli*). Jest to kamień ozdobny, często odnajdywany podczas wykopalisk, zwłaszcza w grobowcach królewskich. W pokładach lazurytu mogły znajdować się także żyły złota, o których mowa dalej. Lazuryt służył jako biżuteria zamożnych kobiet, a także jako ornamentacja wyrobów rzemieślniczych. Dotychczas tekst nie mówił o „drodze”. Umieszczenie tego terminu na początku zdania (28,7) zapowiada nowy temat. Nie chodzi przy tym o drogę do odległych kopalń budowanych daleko od ludzkich osiedli. Przedmiotem rozważań nie jest też na razie droga do mądrości. Najbliższy kontekst wskazuje, że mowa tu o podziemnych chodnikach wykutych przez górników i tylko im znanych. Techniczne umiejętności człowieka stawiają go ponad wszelkie stworzenia. „Sokoły” były zawsze podziwiane za doskonały wzrok. Człowiek nie dorównuje im wprawdzie w tym względzie, ma jednak przewagę nad wszelkimi zwierzętami dzięki zdolnościom swego intelektu, który potrafi wydrzeć ziemi jej bogactwa. „Dzikie bestie” (dosł. „synowie pychy”) to określenie, które powróci jeszcze na końcu mów Pana jako tytuł Le-

- ¹¹ Bada on źródła rzek
i to, co ukryte, wydobywa na światło.
¹² Ale skąd pochodzi mądrość
i gdzie jest siedziba wiedzy?
¹³ Człowiek nie może poznać jej mieszkania,
bo nie można jej znaleźć na ziemi żyjących.
¹⁴ Otchłań mówi: „Nie ma jej u mnie!”
Morze wtóruje: „We mnie jej nie ma!”

28,12 Hi 28,20; Koh 7,23-24; Ba 3,15.31

wiatana (41,26). Jest to ważna wskazówka kluczowej pozycji hymnu o mądrości, który łączy się tematycznie zarówno z początkiem księgi, jak i z jej zakończeniem. Myśl autora natchnionego wskazuje na dysproporcję między inteligencją zwierząt mających swe ścieżki na ziemi a geniuszem człowieka, który kontroluje również głębinę ziemi. Człowiek dzięki wysiłkowi swego umysłu jest w stanie wydobyć na światłoienne bogactwa ukryte w ziemi (28,9n). Wiąże się to z „pustoszeniem podstaw gór”, czyli drążeniem tuneli wysiłkiem rąk ludzkich. Zwrot „przykładać rękę” (dosł. „posyłać rękę”) sugeruje działalność agresywną, użycie przemocy. Kamienna skała, rąbana przez górnika, jest traktowana jak wróg, któremu należy odebrać cenne łupy. „Podstawy” (dosł. „korzeń”) gór to kolejne wyrażenie wzięte z mitologii. Podobnie Elihu będzie mówił o „korzeniach morza” (36,30). Rąbać „korzenie gór” to niewątpliwie oznaka zuchwałości. Zuchwałość sprawia, że ludzie nie boją się wstrząsać podstawami odwiecznych gór uważanych za siedzibę bogów. Również „drążenie kanałów w skałach” jest czynnością przypisywaną w Biblii samemu Bogu. Ludzka chciwość zmusza górników do podejmowania nadzwyczajnych wysiłków w szukaniu „wszystkiego, co cenne”. Słownictwo poematu nadal sięga do źródeł mitologicznych (28,11). Literatura kananejska przedstawia mieszkanie najwyższego Ela „u źródeł obu rzek”. Zastosowanie tego słownictwa w odniesieniu do górników wyraża myśl, że potrafią oni „badać” nurty podziemnych strumieni, aby je następnie „tamować”. Również wiersz 28,11b zawiera zwrot zabarwiony mitologią: tylko Bóg potrafi „wydobyć na światło to, co ukryte”. Zdanie to wyraża więc podziw dla pracy górników, zarazem jednak wskazuje, że daleko im do prawdziwej mądrości niedostępnej dla ludzkiego umysłu. Tę ważną myśl zawarł autor w konkluzji całej strofy (28,12) i powtórzył w refrenie po strofie następnej (28,20): „Skąd pochodzi mądrość? Gdzie jest siedziba wiedzy?”. W formie podwójnego pytania została tu zawarta

¹⁵ Nie można jej nabyć za najczystsze (złoto),
a jej ceny nie odmierza się srebrem.

¹⁶ Nie da się jej porównać ze złotem Ofiru
ani z kosztownym onyksiem i lazurytem.

28,15 Prz 2,4; 3,14

28,16 Hi 22,24

centralna myśl całego rozdziału. „Mądrość” (*chokma*), podobnie jak w innych tekstach sapiencjalnych, łączy się ściśle z „wiedzą” (*bina*). Dążąc do władzy nad całym światem, ludzie usiłują osiąść mądrość i wiedzę. Ich „mieszkanie” jest jednak niedostępne ludzkim zamysłom, toteż człowiek nie może zaprząć ich do swojej służby. Ciekawe, że oba pytania postawił wcześniej Pan w rozmowie z Oskarżycielem (1,7; 2,2). Jest to nie tylko formalny znak powiązania hymnu o mądrości z początkiem księgi. Sformułowanie to wyraża także głęboką prawdę teologiczną o wszechwiedzy Boga, który jest źródłem mądrości. Połączenie mądrości z wiedzą można interpretować jako wgląd w naturę i sens całego kosmosu. Ukryte skarby przyrody dostępne są oku ludzkiemu, a jednak nie może ono odkryć mądrości. Pytania zawarte w refrenie (28,12) nabierają znaczenia właśnie z powodu tej niemożności. Mądrość złączona z Bogiem nie da się zastąpić techniką. Rysuje się tu kontrast między ostatnim wersem tej strofy a pierwszym wierszem poematu. Wiadomo, skąd wydobywa się złoto i srebro, choć trudno je znaleźć. Miejsce mądrości natomiast wymyka się ludzkim poszukiwaniom. Po wstępnym pytaniu strofa druga (28,13-20) podejmuje dwa tematy: „szukanie” mądrości po całym świecie, czyli na ziemi, w Otchłani i w Morzu (13b-14) oraz niezrównana „wartość” mądrości (28,13a.15-19). Pomimo wielkiego postępu technicznego człowiek nie może własnym wysiłkiem odnaleźć źródeł prawdziwej mądrości. Droga do niej nie jest dostępna dla żadnych stworzeń, nawet dla „człowieka”. Nikt nie może poznać „jej mieszkania”, nie zamieszkuje ona bowiem „na ziemi żyjących” ani nawet w głębinach „morza”. To pierwsze sformułowanie pojawia się w Biblii wielokrotnie na oznaczenie środowiska ludzkiego w odróżnieniu do krainy śmierci. Tutaj zostało ono przeciwstawione Otchłani i Morzu jako środowisku z natury swej wrogiemu ludzkiemu życiu. „Otchłań” to najgłębsza część obszaru morskiego. Mitologia tam właśnie lokalizuje wejście do krainy śmierci. Kiedy człowiek z krainy życia przebija się w sferę ciemności (28,3), staje na progu królestwa śmierci. Mimo to nawet w tak odległej krainie nie może on znaleźć mądrości, gdyż jej „miejsce” jest zupełnie innego rodzaju. Chociaż dzięki technice potrafi

- ¹⁷ Złoto ani szkło jej nie dorównuje,
nie można jej wymienić na złote naczynia.
¹⁸ O koralach i kryształach nie wspomnę –
cena mądrości przewyższa perły.
¹⁹ Topaz z Kusz nie może jej dorównać,
nie da się jej przyrównać do czystego złota.
²⁰ Skąd więc pochodzi mądrość
i gdzie jest siedziba wiedzy?
²¹ Jest ukryta przed oczami wszystkich stworzeń,
niewidoczna dla ptaków podniebnych.
²² Abaddon i Śmierć mówią:
„Pogłoska o niej doszła do naszych uszu!”

28,17 Mdr 7,9

28,18 Prz 3,15

28,20 Hi 28,12; Syr 1,6; Ba 3,15.31

28,22 Hi 26,6; 27,15

wydobyć z ziemi tyle cennych skarbów, nie odkrył jednak drogi wiodącej do mądrości. Mądrości nie tylko nie znajdzie się w kopalniach ani w morzu, lecz także nie można jej kupić na rynku. Nie wymieni się jej za najczystsze złoto ani jej ceny nie da się porównać ze srebrem. Żaden z kosztownych kamieni nie odpowiada jej pod względem wartości. Wszystkie te cuda natury można oglądać i kupować na rynku, ale mądrości nie da się nabyć za żadną cenę. Nie wystarczyłoby „najczystsze złoto i srebra”, aby odmierzyć na wadze należność za mądrość. Nawet wartość „złota z Ofiru” jest niczym w porównaniu z jej wartością. „Onyks” był ozdobą efodu i pectorału arcykapłana. Użyto go także do upiększenia świątyni Salomona. Jednak ani on, ani wspomniany już „lazuryt” (28,6) nie może równać się z mądrością pod względem ceny. Podobnie jak złoto, również szkło było aż do czasów rzymskich bardzo kosztownym przedmiotem zbytku importowanym z Egiptu, a później z Fenicji. Często imitowało ono kosztowne kamienie i było używane jako biżuteria. To wszystko nie wystarczy do wymiany za mądrość. Nie jest wartością materialną i nawet najcenniejsze towary nie mogą stanowić jej równoważnika. Nie wchodzi tu w grę koral, kryształ ani perły. Mądrość jest darem Bożym darmo udzielanym. Znacznie przewyższa ona swą ceną również dwa ostatnie na liście precjoza: „topaz z Etiopii” i „czyste złoto”. Tak kończy się długa lista szlachetnych metali i kamieni znanych autorowi poematu. Żaden z tych skarbów, wydobywa-

²³ Jedynie Bóg zna do niej drogę,

On wie, gdzie jest jej siedziba.

²⁴ Gdyż On spogląda aż na krańce ziemi,

widzi wszystko, co jest pod niebem,

²⁵ aby wiatrowi nadać wagę,

a wodom wyznaczyć granice.

²⁶ Gdy ustanawiał kanał dla deszczu

i drogę (wytyczył) gromom oraz błyskawicom,

28,25

Hi 36,27-28; Iz 40,12-14

nych spod ziemi i z głębi morza, nie może swą wartością konkurować z darem mądrości. Nikt z ludzi bowiem nie jest w stanie dotrzeć do miejsca jej ukrycia. Refren (28,20) powtarza niemal dosłownie treść poprzedniego refrenu (28,12) z jedną tylko zmianą: zamiast czasownika „znajduje się” teraz użyto pytania: „(skąd) przychodzi” mądrość? Zmiana ta może wyrażać postępowanie w refleksji autora natchnionego: poprzedni refren mówił o niezdolności człowieka do odnalezienia mądrości, ten natomiast wskazuje na niemożność jej nabycia. Odpowiedź na podwójne pytanie hymnu przyjdzie dopiero w trzeciej jego strofie (28,21-28). Ponieważ mądrość przekracza możliwości ludzkiej percepcji, oznacza to, że jej „miejscem” nie jest ziemia ani głębiny morza. Żadne ze „stworzeń” ziemskich nie może jej dostrzec. Formuła ta odnosi się głównie do ludzi jako panujących nad całym stworzeniem (Rdz 1,26). Nawet „ptaki podniebne”, które kontrolują powierzchnię całej ziemi, nie mogą widzieć mądrości, która jest dla nich „niewidoczna”. Odległe regiony podziemnej krainy śmierci, ukryte pod powierzchnią wód lądowych, mogą tylko stwierdzić, że coś o niej słyszały. Fraza „słyszeć słyszeniem uszu” wyraża tu przekonanie, że ludzka wiedza o mądrości opiera się tylko na pogłoskach, ale nikt nie zweryfikował jej naocznie. Zdanie to łączy hymn o mądrości z zakończeniem księgi, gdzie Hiob wyznaje przed Bogiem swą dotychczasową niewiedzę, dopóki nie poznał Go wzrokiem (42,5). Chociaż nikt spośród żywych i umarłych nie widział mądrości, jednak wszyscy są intuicyjnie przekonani o jej istnieniu. Cała końcowa część hymnu stanowi zwartą jednostkę tematyczną, w której zewnętrzne wersy 28,23 i 28,28 stanowią inkluzję, a centralne (28,24-27) są jednym zdaniem złożonym, które wyznacza punkt kulminacyjny całego hymnu. Podmiotem jest odtąd Bóg, który sam jeden zna drogę do mądrości i wie, gdzie ona ma „mieszkanie”. Pojęcie to (*miszkan*), kluczowe dla całego „maszalu” (Hi 27-28), tutaj dopiero nabiera pełnego sensu. Skoro spojrzenie Boga ogarnia cały wszech-

²⁷ wtedy ją ujrzał i zmierzył,
utwierdził i przeniknął.

²⁸ A człowiekowi powiedział:
„Oto bojaźń Pana, ona jest mądrością,
a unikanie zła jest wiedzą”.

28,27 Syr 1,8-9,19; Ba 3,32

28,28 Prz 1,7; 9,10; Ps 111,10

świat, łącznie z jego najdalszymi zakątkami, to także siedziba mądrości nie jest dla Niego tajna. Znając jej miejsce, Bóg jest także jej Panem. Mamy tu do czynienia z koncepcją mądrości powszechną w Mezopotamii. Nie uważano jej za zdolność intelektu ani władzę moralnego osądu, lecz za konkretną umiejętność praktyczną. Podobnie tutaj Bóg jest ukazany raczej jako Ten, który potrafi znaleźć do niej dostęp, niż jako jej Stwórca. Mądrość jest więc pojmowana jako zdolność odkrywania ładu kosmicznego. Można ją zdobyć jedynie za pośrednictwem Tego, który ten ład ustanowił. W odróżnieniu od człowieka Bóg „widzi wszystko”, gdyż mądrość odkrywa przed Nim najgłębsze tajniki świata. Stwórca posłużył się odwieczną mądrością przy porządkowaniu tajemniczych sił przyrody. Chociaż „wiatr” jest niewidzialny, Bóg nadał mu „wagę”, dawkując jego siłę, czyniąc z niego raz lekki podmuch, a innym razem gwałtowny huragan, który grzesznika zmiata z jego miejsca (27,20-23). Podobnie bezkresne „wody” oceanu zostały przez Boga dokładnie „zmierzone”. Żywiół morski jest więc pod kontrolą Bożej mądrości. To samo odnosi się do dwu następnych zjawisk atmosferycznych: „deszczu” i „burzy” z wyładowaniami „piorunów”. Dla rolnictwa Syrii i Palestyny niezmiernie istotne są sezonowe deszcze. Mogą być one błogosławieństwem, ale i przekleństwem dla upraw, jeśli poziom opadów przekroczy normę. Słowo zwykle tłumaczone jako „dekret, ustawa”, tutaj zdaje się przybierać specyficzne znaczenie „kanału”, jaki w przestrzeni powietrznej wyznaczył Bóg dla zbawionego deszczu. A więc i on jest pod kontrolą Boga, który wyznacza „drogę” nawet groźnym „błyskawicom”. Chociaż pioruny kreślą na niebie zawile drogi, to jednak Bóg w swej mądrości im również wyznaczył dokładny cel, do którego muszą posłusznie zdążać. Bóg od początku ma kontrolę nad mądrością. Nie jest więc ona bytem odwiecznym, ale została stworzona jako pierwsze z Jego dzieł (por. Prz 8,22-29). Z innych tekstów sapiencjalnych można wyczytać jej rolę u boku Stwórcy: znając dobrze jej wartość, Bóg uczynił ją swoją najbliższą „powiernicą”. Ale na tym nie koń-

29¹ Ponownie Hiob podjął swe rozważanie, mówiąc:
² Obym żył jak za dawnych lat,
jak za dni, kiedy Bóg czuwał nade mną,
³ kiedy to Jego lampa świeciła nad moją głową,
z Jego światłem chodziłem (pośród) ciemności.

29,1 Hi 27,1

czy się jej rola w kosmosie. Bóg nadal posługuje się nią w rządach nad całym światem. Właśnie dzięki Jego mądrości świat jest pełen cudów i rządzi się prawami sprawiedliwości. Ostatni werset poematu to jego podsumowanie. Człowiek nie zna drogi wiodącej do mądrości (28,23) – tylko Bóg może ją poznać. Mądrość została zrodzona na początku świata i przewodzi ona wszystkim dziełom Bożym. Bóg poznał ją przed wszystkimi rzeczami. Ziemia i niebo są założone przez mądrość i wiedzę Boga. Formuła wprowadzenia (28,28a) ukazuje to orędzie jako objawienie. Końcowy werset hymnu odzwierciedla zakład „Przeciwnika” z Bogiem. Objawia też, że w tej mądrości kryje się darmowy dar, na którym oparta jest niewinność Hioba. Istotnego znaczenia nabiera połączenie mądrości i Prawa w odniesieniu do zagadki zła. Zło jest zaprzeczeniem „bojaźni Pańskiej”, tej postawy szacunku, która zakłada zarazem posłuszeństwo i miłość. Są to więc podstawy prawdziwej religijności, o których podkopywanie oskarżali Hioba jego rozmówcy (15,4). Otwarcie się na mądrość dostępną człowiekowi jest owocem Bożego objawienia. Pozwala towarzyszyć Hiobowi na drodze poszukiwań mądrości innej niż ta, którą oferowali mu przyjaciele. Dwa istotne elementy mądrości to „bojaźń Pana” oraz „unikanie zła”. Pierwsze z tych pojęć wyjaśnia się zwykle jako cześć należną Bogu czy też wprost religię. Trzymanie się drogi prawej zakłada konieczność odwracania się od krętych ścieżek grzechu. Mądrość polega zatem na właściwej odpowiedzi danej Bogu i na zachowaniu odpowiedniej postawy moralnej. Obydwa te elementy mądrości przypisano Hiobowi już w pierwszym zdaniu księgi (1,1). Teraz, po wszystkich bolesnych doświadczeniach, sam Hiob dochodzi dzięki objawieniu do uchwycenia istoty mądrości.

29 Drugi „maszał” (Hi 29–31) to długi monolog Hioba. Zamyka on ostatecznie jego dysputy z przyjaciółmi, a zarazem przygotowuje na spotkanie z Bogiem. Kontekst mądrościowy Hi 29 ukazuje Hioba rozdartego między dobrem a złem, jak każdy człowiek. Podstawą narracji jest tu ryzykowna próba obrony własnej doskonałości – jest to ważny temat w procesie dojrzewania Hioba do nawrócenia. Zakończenie rozdziału podkreśli ten temat przez po-

⁴ Kiedy byłem u progu życia,
 a Bóg Najwyższy założył fundament mojego domu,
⁵ gdy Szaddaj był jeszcze ze mną
 i otaczała mnie służba,
⁶ gdy zanurzałem swoje stopy w śmietanie i olejku,
 gdy strugi oliwy obmywały mi nogi.
⁷ Gdy wchodziłem do bramy miejskiej,
 na placu stawiałem swe krzesło,

29,4	Ps 25,14; Prz 3,32
29,5	Ps 127,3-5; 128,3
29,6	Hi 20,17
29,7	Hi 5,4

wiązanie z następnym rozdziałem. Hiob był niegdyś prawym człowiekiem, do którego życie się uśmiechnęło. Miał nadzieję dożyć swych lat pośród dzieci i wnuków. Liczne są obrazy, które ukazują tę jego nadzieję: zielone drzewo, nawodniona ziemia, wreszcie niepokonany mocarz. Ogólnie w rozdziale tym można wyróżnić dwie większe sekcje. Pierwsza (29,1-11) przedstawia Hioba jako zwierzchnika miasta i sędziego swych poddanych, druga (29,12-25) – bardziej jako mędrca, który swymi radami przynosi pomoc strapionym. Przypomnienie dni minionych nabiera w ustach Hioba dodatkowego patosu, gdyż w przeszłości zaznał on czujnej opieki Boga. Obrazy, jakich używa dla opisu tego okresu, są ciepłe i rodzinne. Ukazują go jako człowieka cieszącego się pokojem i pomyślnością dzięki przyjaźni z Bogiem (29,2-6). Był on więc otoczony szacunkiem ze strony młodych i starych. Okazuje się, że pełnił on jakąś władzę w bramie miejskiej, gdzie decydowały się rozstrzygnięcia prawne. Cieszył się również estymą u dostojników wspólnoty, której przewodził (29,7-10). Hiob zaczyna wyrażać wdzięczność Bogu za wszystko, czym został w przeszłości obdarowany. Nie jest to jednak wdzięczność za pozbawienie go tych darów. Hiob wspomina z wdzięcznością dawne chwile, kiedy to blask Bożego światła był dla niego gwarancją życia. W drugim stychu (29,3b) przenośnia lampy jako życia zostaje wzbogacona innym obrazem: lampa w ręku podróżnego oświetla mu drogę w „ciemnościach”. Boże światło było więc dla Hioba zarówno źródłem życia, jak i ochroną przed niebezpieczeństwem. Bóg w pełni akceptował swego sługę, rozciągając błogosławieństwo także na jego domowników. Symbolem obfitości domu były wreszcie potoki śmietany

- ⁸ poddani uciszali się na mój widok,
a starcy wstawali z miejsc.
- ⁹ Książęta przerywali rozmowy
i rękę kładli na ustach.
- ¹⁰ Dostojnicy ściszcili głos,
a język przywierał im do podniebienia.
- ¹¹ Zaiste, uszy słuchających błogosławiły mnie,
a oczy patrzących przyświadczały mi.
- ¹² Wspomagałem bowiem biednego, który wołał,
i sierotę, który nie miał pomocy.

29,8	Kpł 19,32
29,9	Hi 21,5; 40,4; Mdr 8,12
29,12	Hi 6,14; 31,16.19-20; Ps 72,2

i oliwy. Jego stada dostarczały tak wielkiej ilości tłustego mleka, że mógł on obmywać w nim nogi. Tragedia, która dotknęła Hioba za Bożym przyzwoleniem, odebrała mu brutalnie wszystkie oznaki Bożej życzliwości. Jako potwierdzenie Bożych łask (29,2-6) pojawia się teraz (29,7-10) opis aprobaty ze strony ludzi spotkanych przez Hioba. Jego obraz różni się tu w istotny sposób od tego, jaki znamy z prologu księgi. Dawne komentarze próbują godzić te dwie wersje: jako nomada Hiob porzuca namiot, gdzie mieszkał w porze suchej, i na okres zimowy oraz wiosenny przenosi się do miasta. W „bramie” miejskiej mieścił się przestronny „plac”, gdzie koncentrowało się życie całej lokalnej społeczności. Tam właśnie urzędnicy państwowi i starszyzna miejska wydawali decyzje o istotnym znaczeniu dla wspólnoty. Hiob zasiadał pośród nich, ciesząc się najwyższym poważaniem w mieście. Nie tylko „poddani”, lecz także wysocy urzędnicy wyrażali szacunek dla osoby Hioba. Znakiem jego władzy było „krzesło” sędziowskie. Gdy ustawiono je na podwyższeniu, wszyscy obecni na placu powstawali z miejsc i uciszali swe głosy. Książęta, podobnie jak inni poddani, musieli zamilknąć w obecności Hioba. Wszyscy członkowie lokalnej społeczności, od najniższych do najważniejszych, milczeniem wyrażali szacunek dla godności Hioba. Co więcej, ich słuch i wzrok świadczyły o pełnej aprobacie dla jego słów. Wers 29,11, kończący pierwszą strofę rozważania, stanowi zarazem wprowadzenie do następnej (29,12-25). Czytelnik dowie się teraz, za jakie czyny sprawiedliwe był niegdyś Hiob sławiony. O ile wcześniejszy fragment stawał go za wzór mędrca, teraz będzie on ukazany jako idealny władca i sędzia. Prorockie obrazy ludzi sprawiedli-

¹³ Spadało na mnie błogosławieństwo zagrożonych
i radością napełniałem serce wdowy.

¹⁴ Sprawiedliwość wkładałem na siebie jak odzież,
prawość była moim płaszczem i zawojem.

¹⁵ Dla niewidomego byłem oczyma,
a dla chromego – nogami.

¹⁶ Byłem ojcem dla ubogich,
a sprawę nieznanego badałem.

¹⁷ Kruszyłem szczęki krzywdziciela
i wyrywałem zdobycz z jego zębów.

29,13 Hi 22,9; 31,17-18

29,14 Hi 132,9; Iz 59,17

29,16 Prz 29,7

29,17 Hi 22,8; Iz 11,4; Prz 30,14

wych akcentowały ich troskę o pozbawionych praw w społeczności. Opieka należała się zwłaszcza wdowom, sierotom i obcym, których sytuacja była najtrudniejsza. Przypominając o takim właśnie postępowaniu, Hiob rysuje własny portret jako wzór Izraelity, o czym mówił już prolog. Tam akcent spoczywał na szczęściu, jakim się cieszył, tu – na jego dobrym życiu. Był on obrońcą sprawiedliwości i opiekunem słabych. Słusznie oczekiwał nagrody za dobre czyny. Hiob szczegółowo opisuje swe dawne życie, aby tym dramatycznie ukazać kontrast pomiędzy tamtym okresem a obecną tragedią. Hiob troszczył się zawsze o los biednych i sierot, podejmując się ich obrony przed sądem. „Zagrożony”, czyli człowiek będący w sytuacji śmiertelnego niebezpieczeństwa, doznawał ocalenia dzięki interwencji sprawiedliwego Hioba i wywdzięczał mu się swym „błogosławieństwem”. Błogosławieństwo w Biblii to przede wszystkim siła życiodajna, złączona zwykle z wypowiedzianym słowem. Tutaj pojęcie to ma szersze znaczenie podziękowania. Również „serce wdowy” napełniała radość z powodu dobrych czynów Hioba. Dziękuje ona za wyświadczone jej dobro, a jej wdzięczność nabiera religijnego wymiaru. „Płaszcz”, o którym tu mowa, to długa szata bez rękawów noszona przez Aarona i jego synów (Wj 28,4). Podobnie „zawój” na głowie wyróżniał króla (Iz 62,3; Syr 11,5; 47,6) i arcykapłana (Za 3,5; Syr 40,5). Hiob jest tu zatem ukazany jako król i arcykapłan odziany w „prawość” i „sprawiedliwość”, atrybuty władzy samego Boga. Jeśli zestawimy ten obraz minionej chwały z wcześniejszą lamentacją Hioba, zauważymy ogromną zmianę w jego życiu – teraz

¹⁸ Myślałem: Umrę we własnym gnieździe
i jak feniks pomnożę dni swoje!

¹⁹ Mój korzeń rozrośnie się nad wodami,
a rosa nocować będzie w moich gałęziach.

²⁰ Moja sława ciągle będzie świeża,
a łuk w moim ręku skuteczny!

29,18 Ps 103,5; Iz 40,31

29,19 Ps 1,3

29,20 Hi 30,11; Rdz 49,24

jego ciało pokrywa „robactwo i proch” (7,5). Hiob relacjonuje dalszą pomoc udzielaną innym poszkodowanym przez los: niewidomym i chromym. Te dwie grupy łącznie wymienia Kpł 21,18 jako wykluczonych z kultu. Ich wykluczenie miało jednak szerszy charakter, powodując marginalizację społeczną. Hiob starał się wynagradzać im w życiu codziennym niedogodności spowodowane kalectwem fizycznym. Wobec wszelkich biedaków i „nędzarzy” wypełniał funkcje ojcowskie. Był to mądrościowy ideał króla naśladowany w tym samego Boga. Oznaczał on nie tylko sprawowanie opieki, ale także reprezentację prawną (31,18). Tytuł „ojciec” zakłada szczególną bliskość i władzę. Nawet nie znając osobiście pokrzywdzonego, Hiob „badał” dokładnie jego skargę złożoną w sądzie. Jako idealny sędzia troszczył się, aby sprawiedliwie rozsądzić sprawy sporne bez względu na osobę. W podsumowaniu tego wyznania (29,17) Hiob realistycznie ukazuje, że w razie konieczności siłą potrafi przeciwstawić się „krzywdzicielom”. W sposób metaforyczny wykorzystuje tutaj obraz dobrego pasterza, który nie boi się wyrwać owcy z paszczy lwa. Mowa tu oczywiście o wielkich posiadaczach ziemskich, którzy bez skrupułów naruszają prawa słabszych. Hiob w swej działalności sędziowskiej zdecydowanie występował przeciwko takiej nieprawości, która w jego czasach była czymś powszechnym. Starał się zawsze przeszkodzić krzywdzeniu ubogich, wyrывая silniejszym ich łupy. Ironia losu sprawia, że ten, który był wzorem sędziego, nie może uzyskać usprawiedliwienia przed Bogiem, który nie odpowiada na jego wołanie. Dalsze wersety „pozytywnej spowiedzi” przedstawiają jego dawne oczekiwania (29,18-20). Porównanie z feniksem jest ilustracją nadziei Hioba, który prawością postępowania chce sobie zapewnić długie i szczęśliwe życie. Jego oczekiwanie było w pełni zgodne z nauką o sprawiedliwej odpłacie. Mimo to obecna próba, jakiej został poddany, przekreśliła wszelką nadzieję. Dopiero epilog (42,17) pokaże, iż dawne oczekiwanie Hioba

²¹ Przysłuchiwano mi się z uwagą,
zapadała cisza, kiedy udzielałem rady.

²² Gdy powiedziałem, nie trzeba było powtarzać,
argumenty moje działały na nich jak rosa.

29,21 Mdr 8,12

29,22 Pwt 32,2

się spełni. Drugi obraz, do jakiego odwołuje się Hiob dla zilustrowania swej nadziei, jest obecny w mądrościowych tekstach Biblii (Ps 1,3; Jr 17,7-8; Ez 31,7). Ci, którzy złożyli nadzieję w Bogu, są jak drzewo sięgające strumieni wody. Już wcześniej (14,8-10) Hiob posłużył się podobnym motywem drzewa: nawet ścięte może odrosnąć, jeśli jego korzeń ma dostęp do wody. Teraz drzewo posadzone nad wodą obrazuje długie życie niczym niezagrożone w swym trwaniu. Drugi stych tego wersetu dopełnia obrazu, nawiązując do funkcji „rosy”, która „nocuje” w gałęziach drzewa. Nocna rosa ma szczególne znaczenie na terenach ubogich w opady atmosferyczne. Jej obecność jest znakiem błogosławieństwa, gdyż zapewnia drzewu wzrost i długie trwanie (por. 29,5-6). Właśnie takie było pragnienie Hioba dotyczące jego życia. Hiob miał także nadzieję, że zawsze będzie się cieszył uznaniem, a „godność” jego będzie stale „świeża”, uznana w otoczeniu. Dawniej doświadczał on tego uznania (29,7-11.21-23), obecnie jednak zostało mu ono bezpowrotnie odebrane. Hiob miał nadzieję, że jego siły będą wciąż świeże i niezniszczalne. Łuk trzymany w ręku oznacza postawę bojową, toteż obraz musi dotyczyć utrzymania jego elastyczności, aby był stale „skuteczny”. Mamy tu zatem jeszcze inną metaforę (obok ptaka-feniksa i drzewa), która wyraża jedną nadzieję Hioba: zachowania siły życiowej i uznania w społeczności. Poczynając od 29,7, akcja tego rozdziału toczyła się w „bramie miejskiej”, gdzie Hiob sprawował sądy. Teraz powraca on do opisu reakcji słuchaczy, którzy go otaczali podczas ferowania wyroków. Siebie samego wysuwa on w tym opisie na pierwszy plan. Chodzi tu o udzielanie „rady” mądrościowej, pouczenia, „maszalu”. Słowo to, użyte dziewięć razy w księdze, pełni ważną rolę w jej narracji. Reakcję otoczenia na słowa wypowiedane przez Hioba wyrażają trzy czasowniki: „słuchać”, „oczekiwać” i „milczeć”. Mamy tu ponowny opis objawów szacunku, jakim cieszył się Hiob wśród książąt i wodzów swej wspólnoty. Gdy przemawiał, znajdował się w centrum uwagi, jego słowa były oczekiwane jak „deszcz” jesienny po długiej suszy. Paralelny termin to określenie „wiosennej ulewy” kończącej porę deszczową. Od tych opadów w dużej mierze zależały zbiory plonów

²³ Jak na deszcz, tak czekali na mnie,
otwierali usta jak przy wiosennej ulewie.

²⁴ Gdy uśmiechałem się do nich, nie mogli uwierzyć,
nie pozwalali, by zgasło światło mego oblicza.

²⁵ Wytoczyłem im drogę i stawałem na ich czele,
wśród oddziałów zajmowałem pozycję króla,
dla płaczących byłem jak ten, co pociesza.

29,24 Prz 16,15

w porze suchej. Oczekiwanie na słowo Hioba zostało tu obrazowo przedstawione jako „otwieranie ust”. Podobnie jak deszcze oczekiwane przez rolników, tak i słowa Hioba przyjmowano z wdzięcznością jako niezbędną pomoc dla słuchaczy. Był on niekwestionowanym wodzem stojącym na „czele” wspólnoty, gdyż umiał łączyć łagodność z autorytetem. Kroczył jak „król” w otoczeniu wojska. Jest to kolejna wskazówka, aby czytać ten tekst łącznie z Ps 72 mówiącym o mesjańskim władcy z domu Dawida. Łatwo dostrzec tu obraz królewskiej mądrości Salomona, którego słowo było sprawiedliwe i skuteczne. Ten sam los, najpierw pozytywny, a potem negatywny, wskazuje na podobieństwo obu biblijnych bohaterów. Stąd też grecki dodatek do Hi 42,17 czyni go królem Edomu. Końcowa fraza tego rozdziału przynosi nową myśl: Hiob przyrównuje się do uczestnika obrzędów żałobnych – staje pomiędzy „płaczącymi”, niosąc im wsparcie w ich cierpieniu. Jego życzliwość względem poddanych obejmowała więc także pomoc ludziom dotkniętym nieszczęściem. Taka postawa kontrastuje z tym, co jemu samemu zgotowali przyjaciele niezdolni do niesienia pociechy (21,2.34).

30 Druga część monologu Hioba przesuwając akcent z rozważania dawnego szczęścia na wydarzenia obecne. Jego dramatyczne położenie jest jaskrawo sprzeczne z opisem zawartym w poprzednim rozdziale. Poważany powszechnie mędrzec i władca jest teraz pozbawiony wszelkich znamion władzy, stając się przedmiotem drwiny. Trzykrotnie podejmuje on swą lamentację, za każdym razem zaczynając znaną formułą „a teraz” (30,1.9.16). Formalnie można całość rozdziału ująć w dwu mniejszych jednostkach tematycznych: w pierwszej części (30,1-19) Hiob opłakuje swój obecny stan poniżenia i wzgardy. Część druga zaczyna się lamentacją zwróconą wprost do Boga (30,20-23), ta zaś wkrótce przechodzi ponownie w żałobne „soliloquium” Hioba (30,24-31). Strofa wstępna (30,1-8), podobnie jak dwie następne, zaczyna się wyrażeniem „a teraz”. Na ogół fraza ta porównuje sytuację obecną z dawną, aby wyrazić

30¹ A teraz śmieją się ze mnie
 młodszy ode mnie wiekiem,
 których ojców nie chciałem posyłać
 z psami (do strzeżenia) mych stad.
² Siła ich rąk na cóż by mi się zdała,
 skoro moc ich wygasła?

30,1 Hi 16,11

skargę i spowodować odmianę sytuacji. Po przypomnieniu świetnych momentów dawnego życia Hiob zostaje brutalnie rzucony w rzeczywistość obecną. W miejsce łaskawej obecności Boga wkradła się nieobecność i opuszczenie, czyniąc Hioba wyrzutkiem społecznym doznającym szyderstwa i wzgardy. Jego zstąpienie w mroczną nieobecność każe mu wołać do Boga. Już początek lamentacji wskazuje, jak dramatyczna odmiana dokonała się w życiu Hioba, który z szanowanego mędrca i władcy staje się pośmiewiskiem pospólstwa. Czasownik „śmiać się” pojawił się wprawdzie już nieco wcześniej (29,24), ale w zupełnie innym kontekście. Tam uśmiech Hioba był oznaką jego życzliwości względem potrzebujących, tu oznacza wrogie wyśmiewanie się i drwiny ze strony tych, którzy do niedawna nic nie znaczyli. Wyrażenie „młodszy wiekiem” wskazuje, że szyderstwo dotyka Hioba nie tylko od ludzi niższych warstw społecznych, ale i młodszych od niego. Kontrast ten ukazuje ogrom upokorzenia, jakiego doznał przedstawiciel najwyższej elity. Hiob określa dodatkowo swoich prześmiewców jako potomstwo ludzi zupełnie bezwartościowych, pogardzanych. Ich ojcowie nie nadawali się nawet do prowadzenia psów owczarskich, a teraz szydzą z Hioba, który jeszcze niedawno był właścicielem ogromnych stad. Trudno dostrzec bliższy związek następujących wersetów (30,2-4) z treścią zdania wstępnego. Nie wiadomo, do kogo się odnosi sufiks trzeciej osoby liczby mnogiej (*ich rąk*): do szyderczej młodzieży czy też do ich ojców. Zarówno kontekst, jak i sens tego wersetu wskazuje raczej na ojców, którzy z punktu widzenia ekonomii byli zupełnie bezużyteczni. Jeszcze trudniejszy jest wiersz 30,3, który zdaje się wprowadzać nową myśl. Autor biblijny zdaje się korzystać ze znacznie starszego wzorca babilońskiego, oczyszczając go zarazem z obrazów mitycznych. Jeśli tak, to wiele niejasnych sformułowań staje się bardziej czytelne. W lamentacji babilońskiej demony przybywają z krainy śmierci, która rozciąga swe wpływy również na ziemię. Tereny niezaludnione, zwłaszcza pustynia rozciągająca się poza światem cywilizowanym, to jakby przedsiónek świata podziemnego. Na

³ Wyniszczeni nędzą i głodem
uciekają na pustynię,
wędrują do ziemi bezludnej i opuszczonej.

⁴ Zrywają malwę z krzewów,
a korzenie janowca, aby się ogrzać.

⁵ Wypędzono ich ze społeczności,
wołano za nimi jak za złodziejami.

⁶ Musieli mieszkać w skalnych grotach,
w prochu jaskiń i wśród skał.

30,3 Hi 24,5

30,5 Hi 24,4

30,6 Sdz 6,2; 1Sm 13,6

podobieństwo pustynnych demonów żyją owi nędznicy atakujący Hioba. Wegetują oni na ziemi „bezludnej i opuszczonej”. Werset ukazuje zatem nędzarzy żyjących w skrajnej „nędzy i głodzie”. Ci ludzie z marginesu społecznego usiłują znaleźć coś do zjedzenia na nieprzyjaznym stepie, z dala od ludzkich osiedli. „Zrywają” oni jakąś słoną roślinność uważaną w Talmudzie za pokarm nędzarzy. Korzenie „janowca” służą im nie tyle do jedzenia, ile raczej jako materiał opałowy. Dalszy ciąg ponurego opisu (30,5-8) wykazuje więcej zbieżności z lamentacją „babilońskiego Hioba”. Jak demony wypędzane z opętanych podobnie ci nędzarze wegetują „w skalnych grotach”. Ponieważ nie mają wstępu do ludzkich osiedli, są zmuszeni zamieszkiwać pieczary wydrażone w zboczach wąwozów. Jak wyglądało życie w takich grotach, można sobie wyobrazić na podstawie miejsc przebadanych w okolicach Qumran. Pustynia Judzka była zresztą miejscem, gdzie przez wieki osiedlali się w skalnych pieczarach mnisi chrześcijańscy. Hiob ilustruje życie atakujących go nędzników, nawiązując do symboliki „prochu” (*āpār*), która przypomina o ich wegetacji na granicy świata żywych i umarłych. Żyją oni pośród pustynnej roślinności pod ciernistymi krzakami. Opisane tu postacie stopniowo tracą cechy ludzkie, upodabniając się do demonów. W końcowym wersecie tej strofy (30,8) są oni nazwani nikczemnikami, a dosł. „synami głupca”. Ten wieloznaczny termin obok wymiaru etycznego ma też znaczenie społeczne, oznaczając ludzi z najniższych warstw. Na taki sens wskazuje następne określenie „bezimienni”, czyli pozbawieni znaczenia. Ludzie starożytni uważali, że imię określa istotę człowieka. Ci, którzy nie mają imienia, są zepchnięci na samo dno egzystencji. Siłą zostali oni „wypędzeni” z terenów zamieszkiwanych

⁷ Wśród krzewów ryczą,
gromadzą się pod krzakami.

⁸ Nikczemni i bez imienia,
wypędzeni zostali z kraju.

⁹ A teraz ja stałem się ich pośmiewiskiem,
jestem dla nich przysłowiem.

30,8 Sdz 11,2

30,9 Lm 3,14.63; Ps 69,13

przez ludzi, stając się ofiarami nie tylko nieszczęść, ale i społecznej przemocy. Otóż synowie tych, którzy znaleźli się na dnie hierarchii społecznej, a nawet poza jej zasięgiem, szydzą teraz z Hioba, który jeszcze niedawno przewyższał godnością dostojników kraju (29,7-10). Wyrazem kontrastu między wcześniejszym szacunkiem a obecnym poniżeniem Hioba mogą być jego słowa pogardy względem tych szyderców. Są to niegodziwcy, a nie po prostu ubodzy, z którymi Hiob się niegdyś solidaryzował (24,2-11) i brał ich w opiekę (29,11-17). Ci, których ukazuje on obecnie, są nie tyle ofiarami, ile raczej sprawcami własnego nieszczęścia. Kolejna strofa (30,9-15) zaczyna się ponownie refrenem „a teraz”. Pozbawieni imienia „ludzie niebytu” godzą w Hioba strzałami swych szyderstw. Szydercami są nadal ci sami, co w pierwszej strofie młodzieńcy (30,1), choć dalszy kontekst wyraźnie poszerzy to grono. Prześmiewcy interpretują jego nędzę jako skutek Bożego przekleństwa. Otoczenie traktuje go z wrogą niechęcią: „brzydzą się mną”. Wszyscy się od niego odsunęli, nie chcąc mieć z nim nic wspólnego. Hiob czuje się izolowany społecznie. W tej strofie wyraźnie poszerza się krąg obojętnych: obok potomstwa wyrzutków należy do tego kręgu całe miejskie otoczenie Hioba. Wszyscy jawnie okazują mu wzgardę gestem oplucia podobnie jak cierpiącemu Słudze Pańskiemu (Iz 50,6). Podmiotem kolejnego zdania (30,11a) jest Bóg, który atakuje Hioba, czyniąc go bezbronnym. Poluzowanie cięciwy łuku (czy też sznurów namiotu) oznacza w każdym razie „upokorzenie” Hioba, co z kolei prowadzi do wyszydzenia go przez ludzi. Zmianę podmiotu (30,11b) wyraża czasownik „uwolnili się”. Oznacza on szydzących z Hioba współobywateli, którzy łatwo skorzystali z faktu, że ich dotychczasowy przywódca wypuścił „cugle” za przęgu ze swych rąk. Odtąd niepohamowani szydercy mogą sobie pozwolić na jawną pogardę względem Hioba. Ludzka wrogość i wzgarda wynika wprost z Bożego działania: Bóg w swej potędze niszczy Hioba, czyniąc go bezbronnym względem własnych poddanych. Wers 30,12 jest jeszcze trudniejszy

¹⁰ Brzydzą się mną, stronią ode mnie,
nie wahają się pluć mi w twarz.

¹¹ Skoro On rozluźnił moją cięciwę i mnie upokorzył,
więc oni uwolnili się z moich cugli.

¹² Z mej prawej strony stanęła banda,
zastawiają mi drogę,
usypują przeciwko mnie wały oblężnicze.

¹³ Odcięli mi drogę, pchają mnie do zguby,
nie ma pomocy przeciwko nim.

¹⁴ Wdzierają się jak przez szeroki wyłom,
przetaczają się falą przez zgliszcza.

30,11 Hi 29,20

30,12 Ps 109,6; Za 3,1

30,13 Hi 16,11

w interpretacji. Wielu egzegetów dostrzega tu obraz demonów przynoszących choroby. Zakończenie wiersza 30,12 mówi o usypaniu rampy oblężniczej, po której wdziera się do miasta wróg. Obraz odnosi się do Hioba dotkniętego nieszczęściem. Szydercy jeszcze powiększają jego cierpienia, którymi dotknął go Bóg. Kolejny werset (30,13) zdaje się rozwijać poprzedni obraz. Wyraża on patetycznie sytuację Hioba: „Odcięli mi drogę, pchają mnie do zguby”. Mowa tu o odcięciu drogi ucieczki, a w sensie przenośnym o zniszczeniu życiowej drogi Hioba przez nieprzyjaciół, którzy uniemożliwili dotarcie pomocy. W tak tragicznym położeniu Hiob woła jak psalmista (Ps 88,9), który skarżył się, że jest „w zamknięciu bez wyjścia”. Autor rozwija teraz (30,14) porównanie działania przeciwników Hioba do operacji wojennej podczas oblężenia miasta. Wrogowie zrobili w murze „szeroki wyłom”, czyniąc mieszkańców całkowicie bezbronnymi wobec przemocy. Równoległy stych (30,14b) ukazuje plastycznie „przetaczanie się” wrogich oddziałów przez miasto. Odchodząc od języka metafory, Hiob stwierdza następnie (30,15), że jego los uległ dramatycznej zmianie – odtąd ogarnia go „przerażenie”. Rzeczownik ten w liczbie mnogiej wskazuje zawsze w Księdze Hioba na gwardię władcy świata umarłych. Nosi tytuł „Króla strachów” (18,14), czyli demonów, które osaczają grzesznika jak wojsko bądź też zalewają jak woda. Ten dramatyczny opis przerażenia, jakie osacza Hioba, wskazuje na pozbawienie go osobistej „godności”. Pozycja społeczna została mu gwałtownie odebrana, jak gdyby porwał ją silny wichur. Hiob przyrównuje przemijanie swego dawnego powodzenia

¹⁵ Ogarnęło mnie przerażenie,
 jakby wichur porwał moją godność
 i jak obłok rozplynęło się moje ocalenie.

¹⁶ A teraz życie wyczerpuje się we mnie,
 zawładnęły mną dni udręki.

30,15 Hi 6,4

30,16 Hi 16,13

do „obłoku” płynącego po niebie. Jak obłok rozplywa się bezpowrotnie, tak i on traci nadzieję na odzyskanie nadziei „ocalenia”. Ten ważny teologicznie termin pojawia się w tej księdze zaledwie dwukrotnie (por. 13,16). Tutaj jest on niemal synonimem godności człowieka. Lamentacja Hioba nie jest zwrócona wprost do Boga i nie uderza bezpośrednio w Niego. Werset ten stanowi podsumowanie drugiej części (30,9-15) skargi Hioba na jego obecne położenie. Atak demonicznych sił, spowodowany przez Boga, uczynił go przedmiotem szyderstwa. Przerazająca zagłada odebrała mu zarówno ludzką godność, jak i wsparcie ze strony Boga. Hiob został całkowicie opuszczony. Trzecia odsłona skargi (30,16-19) zaczyna się, podobnie jak obie poprzednie, frazą „a teraz”. Podkreśla ona istotną różnicę między dawnym a obecnym życiem bohatera. Hiob, posługując się lamentacją w trzeciej osobie, skarży się na brutalność Boga. Jego egzystencja (*napsi*) „wyczerpuje się” ostatecznie. Czasownik „wylewać” zawsze w ST łączy się z przelewem krwi czy też gwałtownym gniewem Bożym. Również tutaj słowa Hioba wyrażają żal i rozgoryczenie. Jest to więc motyw zapożyczony z lamentacji. Umieranie Hioba ciąży „na nim”, jest skierowane przeciwko niemu. W dalszym ciągu swej skargi (30,16b) przedstawia on swój dramatyczny koniec za pomocą obrazu więzienia: „zawładnęły mną dni udręki”. Hiob czuje, że stopniowo traci siły, jego życie zostaje przemocą unicestwione, a on sam znalazł się w więzieniu własnego nieszczęścia. W medytacji Hioba pojawia się teraz (30,17) opis cierpień, podczas których jego kości rozpalone są gorączką. Pierwszą z tych dolegliwości jest przeszywający ból kości. Intensywne cierpienie dręczy go nocą, nie dając mu odpocząć. Także wers 30,18 należy do najtrudniejszych w całej księdze. Hiob czuje się skrępowany przez Boga skrajem własnej tuniki, pozostając unieruchomiony w śmiertelnym uścisku. Jeśli tak interpretować użyty tu obraz, znajdzie on kontynuację w następnym wersecie (30,19). Bóg ciska Hioba w „błoto”. Gлина czy błoto przypomina o przemijalności człowieka wynikłej z kruchości materiału, z jakiego został ukształtowany. Obraz mówi więc nie tyle o ubrudzeniu, ile

- ¹⁷ Noc przeszywa we mnie kości,
żyły moje nie znają odpoczynku.
¹⁸ Z wielką siłą zmienił moje odzienie,
przepasał skraj mojej tuniki.
¹⁹ Rzucił mnie w błoto,
toteż stałem się jak proch i popiół.
²⁰ Wzywam Twej pomocy, ale nie odpowiadasz,
powstaję, ale Ty nie zważasz.
²¹ Postępujesz ze mną okrutnie,
prześladujesz mnie mocną ręką.

30,17	Hi 33,19
30,19	Hi 9,31
30,20	Hi 13,22; 19,7
30,21	Hi 10,16-17; 16,14

raczej o uśmierceniu Hioba, który staje się „podobny” do „prochu i popiołu”. Ta ostatnia formuła wyraża przekonanie Hioba, że utracił on wszelkie znaczenie i stoi na progu śmierci. Dopiero teraz (30,20-31) skarga Hioba staje się bezpośrednia, adresowana wprost do Boga, który go sprowadził na drogę śmierci. Hiob coraz wyraźniej zdaje sobie sprawę, że ta udreka nieuchronnie wiedzie go ku zagładzie. Co gorsze, w tak tragicznej sytuacji Bóg nie odpowiada na jego modlitwę. Pierwsza część tej strofy to modlitwa skierowana wprost do Boga (30,20-23). W drugiej części powraca medytacja nad własnym losem Hioba (30,24-31). Wiersz 30,20 to początek skargi bezpośredniej („Ty”) z dwoma czasownikami zaczerpniętymi ze słownictwa sądowego – „apelować o pomoc” i „odpowiadać”: „Wzywam Twej pomocy, ale nie odpowiadasz”. Uwzględniając paralelizm, także drugi stych wersetu musi zawierać negację: „powstaję, ale Ty nie zważasz”. Hiob protestuje przeciwko Bogu, który pozostaje głuchy na jego interpelacje. Skrzywdzony człowiek z determinacją zajmuje postawę stojącą, co można interpretować zarówno w kategoriach sądowych, jak i modlitewnych. Mimo wszystko Bóg zdaje się nie odpowiadać na jego skargi. Kolejny werset (30,21) wyraża ból z powodu Bożej wrogości skierowanej przeciwko niemu. Hiob nie potrafi wyjaśnić swej obecnej sytuacji inaczej, jak tylko zmianą stosunku Boga do siebie. Już wcześniej Hiob wielokrotnie zarzucał Bogu wrogość względem siebie, teraz czyni to ze szczególną intensywnością. Również paralelne zdanie (30,21b) obrazuje wrogość Bożego działania, czyniąc to za pomocą czasownika „przejawiać wrogość” (16,9).

²² Unosisz mnie, aby mnie wiatr porwał,
przerażasz mnie hukami gromu.

²³ Wiem, że kierujesz mnie ku śmierci,
do domu spotkania wszystkich żyjących.

²⁴ A przecież nie podnosi się ręki na ginącego,
gdy ktoś woła o pomoc w swym nieszczęściu.

30,23 Rdz 3,19; Koh 12,5

Najgorsze jest to, że Hiob nie może odkryć przyczyny takiej zmiany nastawienia Boga do swego wiernego sługi. Kontynuując bezpośrednią rozmowę z Bogiem, Hiob przedstawia teraz (30,22) niszczycielską moc wiodącą do jego zagłady. Obraz ten nawiązuje do końcowej sceny poprzedniej strofy (30,18-19). Opis, złożony z trzech zdań czasownikowych, sugeruje, że Bóg bawi się swą ofiarą: najpierw „podrzuca” ją w górę, a potem „porywa” tchnieniem wiatru. Jest to dla człowieka bardzo niebezpieczne, skoro wiatr jest groźną siłą przyrody. Z kontekstu wynika, że takie wyniesienie może się dla Hioba skończyć tragicznie. Trzeci czasownik znaczy zwykle „mięknąć, topić się”, tutaj jednak jego forma intensywna wskazuje na przerażenie spowodowane brutalną zabawą w scenerii burzy z piorunami. Skarga kończy się wyznaniem: „Wiem, że mnie kierujesz ku śmierci”. Formuła ta kontrastuje z wielkim wyznaniem wiary Hioba (19,25). Tutaj jego wiedza rodzi się z beznadziei lęku, ale nie z wiary. „Śmierć” to imię Szeolu (por. 18,12), tam gromadzą się „wszyscy żyjący”. Hiob wyraża tu swoje przekonanie, że Bóg prowadzi go ku ostatecznej zagładzie. Pierwotnie wyrażał on pragnienie śmierci (3,3; 7,15; 10,18-20), teraz staje się ona coraz bliższą rzeczywistością, od której nie ma odwrotu. „Dom spotkania” to inny synonim Szeolu (por. 17,13), który jest w Biblii rozumiany jako miejsce. Bóg „sprowadza” człowieka na powrót do ziemi, z której został wzięty (10,9,21; por. Rdz 3,19). Kraina umarłych jest przeciwieństwem życia, choć „wszyscy żyjący” muszą tam ostatecznie trafić. Człowiek zagrożony śmiercią prosił w lamentacjach Psalterza, aby Bóg go ocalił od tej krainy umarłych. Hiob nie wypowiada takiej prośby, gdyż jest pewien, że Bóg jej i tak nie wysłucha. Wers 30,24 to przejście między skargą a początkiem przysięgi niewinności (30,25-26), jaką w Hi 31 zakończy Hiob swój monolog. Tekst wersetu jest niepewny. Jego treść może się odnosić zarówno do Boga, jak i do człowieka w ogólności. Zwrot „podnieść rękę” należy tu rozumieć raczej w sensie pozytywnym (por. 28,9). Jeśli podmiotem zdania jest Bóg, to obraz odnosi się do odmówienia pomocy ginącemu człowiekowi. Zapewne Hiob ma tu na myśli

²⁵ Czyż nie płakałem nad tym, którego dni były ciężkie?

(Czyż nie) współczuło moje serce nędzarzowi?

²⁶ Gdy oczekiwałem dobra, nadeszło zło,
gdy wypatrywałem światła, nadeszła ciemność.

30,25 Ps 35,14; Rz 12,15

30,26 Jr 8,15; Iz 59,9

własne tragiczne położenie, w jakim znalazł się z winy Boga. Przy takiej interpretacji drugi stych (30,24b) mówiłby o okolicznościach odmowy pomocy cierpiącemu. Nawet gdy potrzebujący wołał w swym „nieszczęściu” o pomoc, Bóg pozostaje głuchy na to „wołanie”. Widać, jak bardzo Hiob w obliczu śmierci szuka powodów swej udręki. Zagadka jego tragicznego doświadczenia nie znajduje odpowiedzi. Nic więc dziwnego, że wiara Hioba w Bożą dobroć została zachwiana w samych podstawach. Przejdzie on teraz do porównania niezrozumiałej postawy Boga z prawością własnego postępowania. Już tutaj można widzieć początek ostatniej sekcji monologu Hioba zwanej jego spowiedzią negatywną. Retoryczne pytania Hioba (30,25n) oskarżają pośrednio Boga o brak sprawiedliwości względem człowieka, który okazał Mu największą wierność. Hiob nie tylko nie odpychał ubogiego, ale traktował go ze współczuciem i łączył się z nim w bólu. Obok terminu „nędzarz” pojawi się tu fraza „ten, którego dni są ciężkie”, czyli „udręczony życiem”. Hiob nawiązuje tutaj do swej spowiedzi pozytywnej (29,12-17), gdzie mówił o własnej trosce o biednych i poszkodowanych przez los. Tym razem jednak akcentuje nie tyle konkretne działania na rzecz pokrzywdzonych, ile raczej emocjonalną reakcję na widok ich niedoli. Hiob solidaryzował się z nimi, biorąc udział w obrzędach prześlągalnych, do których nawiązują obydwie czasowniki: „płakać” i „współczuć”. Nie była mu więc obojętna ludzka niedola. Werset następny (30,26) jest tak samo dwuznaczny jak 29,18-20 – nadzieja zbyt mocno łączy się tu z moralnością utylitarną. Hiob spodziewał się, że Bóg odwzajemni jego uczynki miłosierne, udzielając mu obfitego błogosławieństwa. Tymczasem zamiast oczekiwanego dobra doświadczył cierpienia. W jednym momencie nastąpił w jego życiu tragiczny przełom. Wyrazem tego odwrócenia losu jest tu metaforyczne użycie terminów „światło” i „ciemność”. Zamiast radości życia Hiob doznaje teraz ogromnego rozczarowania w obliczu nadchodzącej śmierci. Podobnie mówił on o swym zawiedzionym oczekiwaniu już w poprzednim rozdziale (29,18-20). W obydwu tych stwierdzeniach nadzieja Hioba na długie i szczęśliwe życie opierała się na jego prawości i miłosierdziu

²⁷ Moje wnętrze niustannie się burzy,
spotkały mnie dni udręki.

²⁸ Chodzę szerniały, ale nie od słońca,
wstaję na zgromadzeniu i wzywam pomocy.

30,27 Ps 38,8; Jr 4,19

30,28 Lm 4,8

względem potrzebujących (29,12-17). Tutaj powraca podobny sposób myślenia wyrażony jeszcze dosadniej. Rozdźwięk między oczekiwaniem a rzeczywistością jest dla Hioba bolesny i niezrozumiały. Końcowe wersety tego rozdziału (30,27-31) wracają do tragicznej sytuacji głównego bohatera. Medytacja Hioba pod względem stylu bliska jest lamentacjom. Opisuje teraz symptomy jego psychicznej dezintegracji i odrzucenia społecznego. Podobnie jak psalmista (por. Ps 22) przeżywa on swą agonię pośród zwierząt. Reakcją organiczną na doznaną niesprawiedliwość jest „wzburzenie wnętrza”. Zamiast oczekiwanego szczęścia spotkało go bowiem pasmo cierpień fizycznych i duchowych. „Dni udręki” są czasem doświadczeń człowieka sprawiedliwego. Niezasłużone nieszczęście przeczy doktrynie doczesnej odpłaty. Pomimo prawości Hioba Bóg się nim okrutnie bawi, nie odpowiada na wołania o pomoc i spycha do krainy umarłych. Jego spór z przyjaciółmi o doktrynę retribucji nie był sporem jałowym. Sens dalszych obrazów nie do końca jest jasny i można go odtworzyć jedynie na podstawie kontekstu. Hiob wyznaje „Chodzę szerniały, choć nie od słońca”. Czasownik „być ciemnym” może mieć również znaczenie przenośne: „być ponurym, przygnębnym”, może też wyrażać udział w obrzędach żałobnych. Na to ostatnie znaczenie wskazuje kontekst skargi Hioba – czarny kolor skóry lub odzienia wskazuje na gest upokorzenia (por. Ps 38,7). Dopelnieniem tego rytuału jest pojawienie się Hioba na „zgromadzeniu” (*qābāl*). Wprawdzie termin ten może mieć różnie odcienie znaczeniowe, tutaj jednak mowa jest o zebraniu publicznym, które zostało zwołane w celu przesłuchania sądowego. Widać, jak bardzo zmieniła się pozycja Hioba na zgromadzeniu sądowym – ten, który jeszcze niedawno ferował wyroki, teraz publicznie prosi o pomoc. Z powodu swych jęków, podobnych do wycia zwierząt pustynnych, Hiob wyznaje „Stałem się bratem szakali” (30,29). Bycie czymś „bratem” czy „bliźnim” oznacza bliski związek i wzajemną przynależność. Mowa tu nie tyle o samotności Hioba, ile raczej o jego żałobnych skargach. Możliwe nawet, że on sam postrzega siebie jako przedmiot współczucia tych zwierząt, które są odtąd jego jedynymi towarzy-

²⁹ Stałem się bratem szakali,
jestem towarzyszem strusia.

³⁰ Skóra poczerniała na mnie,
moje kości są spalone od gorączki.

³¹ Cytra moja dźwięczy żałobną (pieśnią)
i mój flet zawodzi żałością.

30,29 Mi 1,8; Ps 102,7-8

30,30 Lm 3,4

30,31 Am 8,10; Lm 5,15

szami. Kości jego pali gorączka, która objawia się na skórze szerniałej i odpadającej z powodu choroby. Hiob może tu wskazywać na jakieś objawy chorobowe, choć raczej jest to znów aluzja do rytu pokutnego. „Kości” to ogólne określenie wnętrzości rozpalonych „gorączką”. Termin ten oznacza żar słoneczny, który bywa śmiertelnym zagrożeniem dla człowieka. Sięgając do tradycyjnych motywów lamentacji, Hiob opisuje tu swoje tragiczne położenie między życiem a śmiercią. Wiele oznak śmierci objawia się już w jego ciele, toteż instrumenty używane w radosne święta ustąpiły miejsca żałobnym. „Cytra” i „flet”, które wcześniej wyrażały radość grzeszników (21,12), nabierają u Hioba symboliki żałobnej w rytuale pokutnym. Z kontekstu wynika, że rytuał ten nie musiał prowadzić do zamknięcia. Dźwięki instrumentów muzycznych stają się znakami żałoby nad zmarłymi bądź też nad sobą samym. Hiob znalazł się u kresu swej skargi, poza którą nic mu już nie pozostało.

31 Trzecia część monologu Hioba to długie i uroczyste zapewnienie o własnej niewinności. Temat „integralności” gra tu nadal ważną rolę. U kresu życia Hiob wkłada całą duszę w swe ostatnie słowa. Jest przekonany, że nie zasługuje na naganę przyjaciół. Stara się więc o audiencję u swego Sędziego pewien wygranej. Gatunek literacki tego rozdziału to przysięga na siebie samego. Spotykamy ją często w Biblii, zwłaszcza w lamentacjach jednostki. Podczas dokładnego rachunku sumienia w każdym punkcie powtarza się zapewnienie o niewinności. Wykaz ten obejmuje praktycznie cały zakres życia etycznego jednostki ujęty w formę dekalogu. Kolejne trzy etapy „rachunku sumienia” Hioba dotyczą czystości osobistej (31,1-12), relacji społecznych (31,13-28) a wreszcie wielkoduszności wobec otoczenia (31,29-40). Słowa te przygotowują Hioba na ostateczne wyznanie niewinności wobec Boga. Tak zdobywa on pewność, że wyjdzie zwycięsko z tej konfrontacji. Pierwsze skrzydło tryptyku, którym jest „spowiedź negatywna” Hioba, dotyczy jego czy-

31¹ (Skoro) zobowiązałem moje oczy,
to jak mógłbym się wpatrywać w pannę?
² Jakież miałbym wówczas u Boga z wysoka
i jakie dziedzictwo u Szaddaja z góry?

31,1 Syr 9,5
31,2 Hi 27,13

stości osobistej (31,1-12). Łatwo wyroznić tu trzy strofy czterowerszowe, w których Hiob ocenia kolejno swą postawę w odniesieniu do trzech poziomów zakłócenia ładu życia etycznego: pożądanie seksualne (31,1-4), fałsz i chciwość (31,5-8) oraz cudzołóstwo (31,9-12). Hiob zaczyna od stwierdzenia, że był tak skrupulatny w swym postępowaniu, iż nawet nie przyglądał się młodym kobietom. Oczy bowiem prowadzą do serca i do duszy (por. Mt 5,28). Hiob narzucił wewnętrzne „zobowiązanie” własnym „oczom”. Grzechy wzroku bowiem stanowią początek procesu prowadzącego do występnych uczynków. Takie „samozobowiązanie” wykracza poza ramy ustaleń prawnych, o jakich mówi ST. Ponieważ Hiob zobowiązał swe oczy do posłuszeństwa, to nie do pomyślenia jest dla niego sama możliwość przypatrywania się „pannie”. Określenie to dotyczy ogólnie młodej kobiety, najczęściej jeszcze niezamężnej, ale w wieku odpowiednim do zawarcia małżeństwa. Obserwowanie dziewczyny nie było wprawdzie zakazane w Prawie, ale postawa Hioba wyraża szczególną odpowiedzialność Hioba za konsekwencje niepowściągliwości wzroku. Późniejsza literatura mądrościowa ostrzega przed takim brakiem opanowania. Kolejne pytanie retoryczne ma formę ogólną, bez wskazania wprost na Hioba, dotyczy zatem zasady ogólnej. „Dział” i „dziedzictwo” opisują przenośnie los człowieka ujmowany w kontekście nauki o odpłacie. Gwarantem odpłaty jest sam Bóg, gdyż od Niego zależą ludzkie losy. Obok imienia Szaddaja pojawia się poetyckie określenie „ten z wysoka, z góry” (por. 16,19). Podkreśla ono „wyniosłość” Boga, który mieszka na wysokościach. Hiob po raz kolejny wyraża się w kategoriach doktryny retribucji doczesnej. Nie dysponuje on bowiem innym kluczem, który mógłby wyjaśnić mu zmienność losu człowieka. Zmaga się z własnym cierpieniem i próbuje zrozumieć wrogość Boga względem siebie. Gdyby złamał zobowiązanie narzucone własnym oczom, mógłby się spodziewać kary wymierzonej wprost przez Boga. Skoro jednak nawet jego oczy okazały się wierne, ma on prawo spodziewać się nagrody. Kolejne pytanie (31,3a) sformułowane jest również ogólnie, wskazując na zasadę, która winna rządzić ludzkim losem. Nieszczęścia i tragedie

³ Czyż zbrodniarza nie spotka tragedia,
a nieszczęście tych, którzy dopuszczają się winy?

⁴ Czyż On nie widzi moich postępków
i nie liczy wszystkich moich kroków?

31,4 Hi 34,21

winny spotykać zbrodniarzy, którzy „czynią nieprawość”. Ten ostatni zwrot niemal zawsze w psalmach i w literaturze mądrości dotyczy czynów niezgodnych z Bożą wolą. Hiob przywołuje tu naukę, która winna funkcjonować w sposób uniwersalny, wręcz domaga się tego od Boga (21,19). Został on pouczony w szkole mądrości, że Bóg karze winnych. Jednak w jego przypadku jest inaczej: sprawiedliwy stał się ofiarą. Bóg zdaje się ignorować dobre czyny Hioba, jego nienaganną postawę. Hiob sprawia wrażenie, jakby podzielał tu doktrynę przyjaciół włączaną mu ustawicznie do głowy. Wychodząc jednak z tej nauki, stara się pobudzić Boga do działania na rzecz jego rehabilitacji i uznania jego niewinności. Ostatnie z serii retorycznych pytań (31,4a) posuwa kwestię naprzód, odnosząc ją wprost do Hioba. Jest on przekonany, że Bóg dobrze widzi jego sposób „postępowania”. Motyw wszechwiedzy Bożej jest powszechny w tekstach mądrości i wielokrotnie pojawia się również na ustach Hioba. Paralelne sformułowanie o „liczeniu kroków” wystąpiło już w 14,16, tam również w znaczeniu opatrności Bożej. Skoro Bóg zna doskonale całe postępowanie Hioba, musi też wiedzieć o jego nieskazitelności. Dlaczego w takim razie poddaje go karze? Cały ten fragment (31,1-4) stanowi jakby podstawę dalszego wyznania niewinności Hioba. Widać tu zarazem jego rozczarowanie Bożym działaniem. Hiob nie porzuca jednak nadziei, że Bóg stanie w jego obronie i potwierdzi jego niewinność. Pierwsze z zapewnień o własnej niewinności obejmuje całą drogę życiową Hioba, całość jego postępowania (31,5-8). Pojawia się teraz formuła przysięgi: „Jeśli to uczyniłem, niech mnie spotka to czy tamto”. Zaczyna się szczegółowy rachunek sumienia. Dalej (31,6) Hiob wyraża pragnienie, aby Bóg ocenił sprawiedliwie jego ogólną postawę. Posługuje się tutaj obrazem „ważenia” ludzkich uczynków „na sprawiedliwej wadze”. O ważeniu człowieka, a raczej jego serca, na wadze „w sali pełnej prawdy” mówi egipska „Księga umarłych”. Podobne obrazy sądu Bożego spotykamy w przypowieściach ST, choć bez odniesienia do krainy umarłych. Hiob również nie ma na myśli rozstrzygnięcia pośmiertnego. Wzywa on Boga, aby już teraz sprawdził i potwierdził jego „niewinność”. Te dwa wersy (31,5n) nie mówią o konsekwencjach, jakie Hiob musiałby ponieść w przy-

⁵ Jeśli postępowałem fałszywie,
 a moje nogi śpieszyły do oszustwa,
⁶ niech On zważy mnie na sprawiedliwej wadze,
 niech Bóg pozna moją niewinność.
⁷ Jeżeli moje kroki zboczyły z drogi
 i za oczyma poszło moje serce,
 a do mych dłoni przyłgnęła nieczystość,
⁸ niech obcy zjada moje zasiewy,
 a to, co wyrosło, niech będzie wykorzystane.

31,6 Prz 16,2; 21,2; Ps 7,9; 17,2
 31,7 Lb 5,19-22; Sdz 17,2; 1Krl 8,31

padku krzywoprzysięstwa. Zostaną one wymienione dopiero w następnym zdaniu. Drugie zdanie warunkowe zawiera już obok wyznania niewinności Hioba (31,7) także formułę samoprzekleństwa (31,8) na wypadek, gdyby nieprawdą było poprzednie zapewnienie. Literatura mądrości często przestrzega przed skutkami zejścia z drogi nakazów Bożych. Hiob poszerza swą wypowiedź o aspekt antropologiczny (31,7b). „Serce”, czyli rozum i wola, podąża w kierunku wyznaczonym przez „oczy”, które są tu wyrazem emocji i pragnień. Dążenie za pragnieniem oczu nie musi być czymś złym, gdyż oczy umożliwiają ocenę. Tu jednak kierowanie się oceną własnych oczu, czyli własnymi pragnieniami, oznacza zejście z drogi Bożych przykazań. Hiob wyznaje, że nie kierował się własnymi pragnieniami, jeśli były one niezgodne z nakazami Boga. Już w pierwszym zdaniu swej „negatywnej spowiedzi” (31,1) stwierdził on, że nigdy nie pozwalał, by pragnienia oczu mogły nim zawładnąć. Dalej (31,7c), po oczach i sercu, wymienia on „dłonie” jako symbol ludzkich czynów. Motyw „przyłgnięcia” czegoś do dłoni występuje w Pwt 13,18. Słowo „nieczystość” zwykle oznacza ułomność fizyczną, tu jednak trzeba je rozumieć w sensie moralnym. Hiob nie dopuścił się niczego, co mogłoby obciążać jego sumienie – zarówno jego myśli, jak też decyzje i czyny są wolne od naruszenia Bożego prawa. Jeśli łamał on Boże nakazy, jest też gotów przyjąć konsekwencje swych grzechów i stracić owoce własnej pracy. Parallele stychy (31,8ab) można interpretować jako utratę wszystkiego, co rośnie na polu, wszelkich plonów ziemi. Możliwe jednak, że termin ten, jak wszędzie u Hioba (5,25; 21,8; 27,14), oznacza także jego „potomstwo”. Hiob jest więc gotów utracić wszystko, co było dla niego podstawą ziemskiej egzystencji, zarówno plony roli, jak i potomstwo. Ta śmiała przysięga niewinności z tru-

⁹ Jeżeli moje serce dało się zwieść dla kobiety
i czatowałem pod drzwiami bliźniego,
¹⁰ niech moja żona miele (ziarno) innemu
i niech inni się nad nią pochylają!

31,9 Prz 6,25; Koh 7,26

dem przystaje do tego, co wiemy z prologu: Hiob utracił już wszystkie dzieci i całe mienie (1,14-19). Podobnie jak wcześniej (19,17) Hiob zdaje się tu po prostu korzystać z klasycznej formuły przysięgi niewinności. Ponownie wyraża gotowość poddania się zasadzie odpłaty doczesnej, która winna funkcjonować również w jego przypadku: posłuszeństwo prawu Bożemu ma zapewnić plony gwarantujące egzystencję i przyszłość we własnych dzieciach. Obydwa przypadki sformułowane w tej strofie (31,5-8) wyrażono ogólnie za pomocą motywu drogi i chodzenia. Skoro Bóg zna ludzkie postępowanie (31,4), to łatwo może zbadać prawość Hioba (31,6). Trzeci rodzaj grzechów, jakich wystrzegał się Hiob, dotyczy postępowania wobec żony bliźniego. Moralność starożytna traktowała cudzołóstwo jako złamanie prawa własności. Tym razem Hiob zaczyna od swego serca, za jego decyzją bowiem idzie konkretny czyn. Choć niedoświadczony głupiec może być pod Bożą ochroną (Ps 116,6), to nawet błędząc nieświadomie (Ez 45,20), naraża się na tragiczne konsekwencje. Naiwność jest więc niebezpieczna, gdyż prowadzi do zguby. Forma zwrotna czasownika podkreśla dopuszczenie do siebie doznania, które łatwo może sprowadzić człowieka na drogę zguby. Serce idzie za wzrokiem. Z tego względu Hiob zakazał sobie nawet przyglądania się kobiecie jeszcze niezamężnej (31,1). Cudzołożnik wyczekuje zmięczenia (24,15) i korzysta z nieobecności męża. Hiob nigdy nie „czatował pod drzwiami” bliźniego na okazję, kiedy jego żona zostaje sama. Mądrość ST często przestrzega przed obcą kobietą. Hiob nie dopowiada tego, co miałyby miejsce za zamkniętymi drzwiami. Samo dopuszczenie myśli o współżyciu z cudzą żoną zasługuje na karę. Przekleństwo w takim wypadku miałyby dotyczyć na zasadzie odwetu głównie jego własnej „żony”. Hiob sam domaga się zastosowania tej zasady: jego żona miałyby stać się niewolnicą i konkubiną innego. Ma to uzasadnienie w ówczesnym systemie prawnym, w którym żonę zaliczano do własności męża. Na zasadzie odpłaty Hiob dopuszcza karę, która miałyby go dotknąć pośrednio przez zabranie mu żony. Zadaniem niewolników było zwłaszcza mielenie mąki na chleb codzienny. Czasownik „mleć” oznacza tutaj po prostu degradację społeczną, której wcześniej doświadczył sam Hiob (Hi 29–30).

- ¹¹ Gdyż byłby to czyn haniebny,
byłoby to winą podlegającą osądowi.
¹² Bo to jest ogień, który pożera doszczętnie –
może on strawić cały mój majątek.
¹³ Jeśli odrzuciłem sprawę mojego sługi
i służącej w ich sporze sądowym ze mną,

31,11 Pwt 22,22; Prz 6,32; J 8,4-5

31,13 Wj 21,2-3; Kpł 25,39-43; Pwt 5,14; Jr 34,8-9

Teraz jego żona miałaby zostać służącą czy nawet niewolnicą kogoś innego. Spójnik „gdyż” na początku zdania (31,11) wyraża uzasadnienie, a zarazem wzmocnienie deklaracji winy. Cudzołóstwo czy sam jego zamysł są dla Hioba poważnym naruszeniem praw Bożych i zasługują na surową karę. Paralelna część oświadczenia (31,11b) zestawia ten termin z bardziej ogólnym pojęciem „winy”. Podkreśla on fakt, że opisany czyn podlega „osądowi”. W ocenie Hioba cudzołóstwo podlega nie tylko karze Bożej, ale także osądowi ze strony społeczności. Dalej (31,12) Hiob ukazuje konsekwencje tego grzechu w obrazie niszczącego ognia. Jest to motyw dość powszechny w ST i często symbolizuje Bożą karę. Może też być, jak tutaj, obrazem nieokiełznanego pożądania płciowego, które prowadzi do samozniszczenia. Cudzołóstwo należy więc do kategorii grzechów najcięższych, które powodują samodegradację człowieka. Objawia się w nim niszcząca moc pożądania, którego nic nie jest w stanie powstrzymać. Co więcej, jego ogień może „strawić” również cały „majątek”. To ostatnie słowo jest typowe dla ksiąg mądrościowych, gdzie oznacza zysk z kierowania się w życiu mądrością. Cały ten werset zawiera głęboką refleksję nad siłą żądzy, która prowadzi do cudzołóstwa, a przez to do całkowitej zagłady człowieka wraz ze wszystkim, co posiadał. Widać, że autor przykłada szczególną wagę do kwestii czystości seksualnej. Czwarty przypadek w „negatywnej spowiedzi” Hioba dotyczy już kwestii relacji społecznych, które będą tematem centralnej części wyznania. Całą tę jednostkę (31,13-28) można podzielić na cztery przykazania „dekalogu” Hioba. Dotyczą one kolejno naruszenia praw służby (31,13-15), nieczułości względem potrzebujących (31,16-23), bałwochwalczej ufności pokładanej w bogactwach (31,24-25) oraz religijnego bałwochwalstwa i zabobonu (31,26-28). Co do godności drugiego człowieka widać, że myśl o prawach niewolnika mocno opiera się tu na teologii stworzenia. Hiob umieszcza rzeczywistość ludzkiego braterstwa na nowym fundamencie i odkrywa jego powszechny wymiar. Trzy przysięgi nie

¹⁴ to cóż zrobię, gdy El powstanie (na sąd),
i co powiem, kiedy będzie wymierzał karę?
¹⁵ Czy mój Stwórca nie stworzył i jego?
Czyż Ten sam (Bóg) nie ukształtował nas w łonie?
¹⁶ Jeśli odmawiałem prośbie biedaków
i zasmucałem oczy wdowy,
¹⁷ sam spożyłem swój kawałek chleba,
a nie jadł go ze mną sierota –

31,15 Prz 17,5; 22,2

31,16 Hi 6,14; 29,12-13; Iz 58,7; Tb 4,7-11.16

31,17 Hi 22,9; 29,13

mają tym razem odpowiednika w postaci złorzeczeń. Poprzednio (31,9) Hiob już stwierdził, że w swych relacjach z bliźnim nie zgrzeszył niesprawiedliwością. Praktykował też sprawiedliwość we własnym domu. Jeszcze wcześniej (19,15-16) Hiob mówił o swojej postawie względem „sług” i „służebnic”, gdy nawiedziło go nieszczęście. Zawsze okazywał się wobec nich sprawiedliwy. W starożytnym świecie niewolnicy nie mieli żadnych praw, tym bardziej do wnoszenia skargi sądowej przeciwko swemu panu. Również w Izraelu zgodnie z Prawem uprawnienia niewolników były minimalne. Hiob dopuszczał jednak możliwość sądowej dyskusji niewolnika ze swym panem. Wykracza to daleko poza ówczesną praktykę, a nawet poza wyidealizowane standardy. Wynika stąd, że był on bardziej prawy, niż wymagały tego zwyczaje epoki, a nawet Prawo Mojżeszowe. Postawa taka świadczy o wzniosłych kryteriach etycznych, jakimi się kierował. Na rzecz poddanych i ubogich czynił znacznie więcej, niż było to wymagane. Retoryczne pytanie Hioba (31,14) dotyczy odpowiedzialności przed najwyższą instancją, jaką jest sąd Boży. Gdyby El „powstał” na sądzie w obronie niewolników, to Hiob byłby bezsilny. Zgodnie z myślą społeczną ST Bóg troszczy się szczególnie o ubogich i pokrzywdzonych. Gdyby więc pociągnął go do odpowiedzialności karnej, to on nie byłby w stanie udzielić Mu odpowiedzi w czasie przesłuchania. Hiob jednak przyznawał swym niewolnikom prawo do obrony sądowej, gdyż liczył się z własną odpowiedzialnością przed Bogiem. Podobnie jego postawę opisuje prolog, posługując się pojęciem „bojaźni Bożej” (1,1.9). Swą troskę o pokrzywdzonych Hiob deklarował już wcześniej (29,12-17; 30,2), Bogu natomiast zarzucał obojętność wobec krzywdy panującej w świecie (24,1-5). Z obecnej wypowiedzi Hioba wynika, że nie wyzbył się on całkowicie nadziei na moralny porządek

¹⁸ wszak od dzieciństwa wychowywałem go jak ojciec,
 od łona matki ja go prowadziłem –
¹⁹ jeśli widziałem ginącego z braku odzieży
 i ubogiego, który nie miał okrycia,
²⁰ jeśli jego biodra nie błogosławiły mnie,
 że się ogrzały wełną moich owiec,

31,18 Hi 22,9
 31,19 Hi 22,6
 31,20 Pwt 24,13

świata ani też swego poczucia odpowiedzialności przed Bogiem. Końcowy wiersz 31,15 uzasadnia teologicznie postawę Hioba, który tak bardzo szanował prawa swych niewolników i niewolnic. Niewolnik i pan są mianowicie równi w swym poczęciu i urodzeniu. Wprawdzie nie urodzili się z jednego łona, ale stworzył ich ten sam „Stwórca”. W ten sam sposób zostali ukształtowani wszyscy ludzie, zarówno Hiob, jak i jego słudzy. Niegdyś Hiob podziwiał cud poczęcia i narodzin dziecka z matczynego łona (10,10-11). Ten sam cud życia dotyczy niewolników i wolnych, chociaż ich status społeczny tak bardzo się różni. Jest to myśl rewolucyjna, zwłaszcza gdy dotyczy niewolników. Równość bowiem w akcie stworzenia zakłada równość wszystkich w prawach ludzkich. Stwierdzenie to znajduje oddźwięk w postawie Hioba względem potrzebujących (29,12-17), choć nie wyklucza szyderczego opisu jego prześladowców (30,1-8). Fragment poświęcony niewolnikom (31,13-15) znalazł w ustach Hioba podwójne uzasadnienie ich godności: szacunek dla nich płynie zarówno z bojaźni Bożej, jak i ze statusu Bożego stworzenia. Po uczynkach sprawiedliwości idą dzieła miłosierdzia (31,16-23). Formalnie cały ten długi fragment stanowi jedno zdanie warunkowe kończące się uzasadnieniem (31,23). Hiob przechodzi tu do przedstawienia swej humanitarnej postawy wobec wszystkich potrzebujących. Wymienia wśród nich ubogich, wdowy, sieroty i pozbawionych odzienia. Ochrona biednych należała do podstawowych zadań idealnego władcy nie tylko w Biblii, ale w całym kręgu kulturowym Bliskiego Wschodu. Elifaz (22,6-9) zarzucał Hiobowi zaniedbywanie tych obowiązków. Tutaj można dostrzec odpowiedź na te zarzuty adresowaną do szerszego kręgu odbiorców (por. 29,12-16). Hiob nigdy nie odrzucał „prośby” biedaków. Jej przedmiotem jest nie tylko to, co konieczne do życia, lecz także pragnienia serca. Hiob nie tylko troszczył się o takich ludzi przed sądem (29,16), ale też nie odmawiał ich życzeniom wykraczającym poza rzeczy niezbędne. Zaprze-

²¹ jeśli groziłem ręką sierocie,
bo widziałem wsparcie dla mnie w sądzie,
²² to niech mi bark odpadnie od karku,
niech ramię wyłamie się ze stawu!

31,21 Hi 22,9; Ps 82,3

cza więc zarzutowi Elifaza (22,7). Podobnie też wspierał on wdowy, by nie zasmucać ich oczu. Oczy wyrażają uczucia i pragnienia, a ich blask świadczy o radości. „Przygasłe oczy” są wyrazem bliskości śmierci, wycieńczenia i utraty chęci do życia. Hiob nie przyczynił się nigdy do tego, by życie wdów straciło sens i resztki nadziei. Nie utrudniał im życia, ale przyczyniał się do ich radości (19,13). Hiob nie jadał sam (31,17). W jego posiłkach uczestniczył także sierota, który reprezentuje tu wszystkich biedaków. Hiob postępował więc zgodnie z ideałem mędrca, który „swego chleba użycza biednemu” (Prz 22,9). Wspomaganie sierot było codzienną praktyką Hioba, a nie wyjątkowym gestem. Zdanie wtrącone (31,18) odnosi się do opieki nad sierotami. Hiob dbał o nie od początku ich życia, będąc dla nich „jak ojciec” i „prowadząc” do życia dojrzałego, podobnie jak Bóg prowadził Izraela przez pustynię. Kolejny kazus można tłumaczyć jako zdanie warunkowe (31,19) przechodzące w pytanie retoryczne: „Jeśli widziałem żebraka bez odzienia [...], czyż jego biodra nie błogosławiły mnie?”. Hiob stwierdza tu zdecydowanie, że nigdy nie był obojętny na widok biedaka pozbawionego należytego odzienia. „Gińący” był już wymieniany wśród biedaków (29,13; por. 30,2). Brak ciepłego okrycia w surowym klimacie sprawia, że jest on bliski śmierci z wyziębienia (por. 24,7). Stary Testament często mówi o konsekwencjach „nagości” spowodowanej skrajnym ubóstwem (Wj 22,26; Pwt 24,11). Hiob zawsze starał się zapobiec podstawowym potrzebom nędzarzy, za co doświadczał ich wdzięczności. Podmiotem tej wdzięczności są ich „biodra” najbardziej potrzebujące okrycia. Hiob troszczył się o ich zdrowie i życie, udzielając im pomocy dzięki ciepłym przepaskom z owczej wełny. Karmienie ubogich oraz ich przyodziewanie należą do uczynków miłosierdzia często zalecanych w Biblii. Kolejny punkt spowiedzi Hioba dotyczy znów jego stosunku do sieroty, tym razem jednak w kwestii postępowania sądowego (31,21n). „Groźenie ręką” to przypuszczalne znaczenie niejasnego zwrotu. Ręka wskazuje na jakąś formę użycia siły. Hiob zapewnia zatem, że nie groził i nie używał przemocy wobec słabych. Ma pewność, że „w bramie”, czyli w sądzie może liczyć na „wsparcie”, wykorzystując swoją pozycję społeczną. On jednak udzielał pomocy sądowej

²³ Bo przeraża mnie myśl o zagładzie od Ela,
przed Jego majestatem nie mógłbym ocaleć!

²⁴ Jeśli pokładałem ufność w złocie
i nazywałem złoty kruszec swą nadzieją,

31,23 Ps 119,120

31,24 Hi 22,24-25; Prz 11,28; Ps 49,7; 52,9; Mk 10,23-25; Łk 12,19-20

wszystkim pokrzywdzonym (29,12-17), a nawet własnym niewolnikom pozwalał występować przeciwko sobie (31,13-15). Gdyby tak nie było, to gotów był ściągnąć na siebie przekleństwo sformułowane w wierszu 31,22. Złamanie ramienia to typowy motyw opisu zniszczenia wrogów. Gdyby Hiob okazał się wrogiem ubogich czy sierot, wówczas winna go spotkać taka surowa kara z rąk Bożych. Gdyby podniósł rękę na bezbronnych, to jego ręka i władza musiałyby ulec złamaniu. Zgodnie z zasadą odwetu taka kara odpowiadałaby jego czynom. Końcowe zdanie tej długiej strofy (31,16-23) zawiera teologiczne uzasadnienie poprzedniej przysięgi niewinności. Ten centralny werset rozdziału ukazuje troskę Hioba o pełnienie woli Bożej, a zarazem jego troskę, by woli Ela się nie sprzeciwić. Gdyby nie chciał być solidarny z pokrzywdzonym bratem, strach przed Bogiem byłby tak silny, że nie mógłby się on ostać wobec Bożego majestatu. Termin tłumaczony tu jako „zagłada” oznacza zarówno nieszczęście, które już dotknęło Hioba (21,17.30; 30,12), jak i los przeznaczony niegodziwcom (31,3). Nieszczęście to pochodzi od Boga i jest wyrazem Jego sądu. Sama myśl o takiej karze napawa Hioba przerażeniem. Druga część tego zdania (31,23b) wskazuje na „majestat” Boga, który musi grzesznika przerażać. Nawet gdyby Hiob nie musiał obawiać się sądu ludzkiego, to i tak ma świadomość, że nie ukryje się przed Bogiem. Choć sam kwestionował zasadę sprawiedliwej odpłaty (21,7-9; 24,1-12), to jednak bojaźń Boża zawsze była motywacją jego postępowania. Na tej samej podstawie w następnej sekwencji bałwochwalstwo zostanie ukazane jako przeciwieństwo prawdziwej religii. Kolejny przypadek rozpatrywany przez Hioba (31,24-28) jest również zdaniem rozbudowanym, w którym da się wyróżnić dwa tematy: zwodnicze zaufanie złożone w bogactwach (31,24-25) oraz bałwochwalstwo w stosunku do ciał niebieskich (31,26-27). Całość zamyka oświadczenie, że obydwie te grzechy podlegają karze ze strony Boga. Hiob rozważa najpierw wartości, którymi kierował się w życiu, a które mogły czynić go egoistą i pyszałkiem. Pyta więc swego sumienia, czy „pokładał ufność w złocie” i w „bogactwie”. Złoto było oznaką bogactwa (3,15), a ponieważ wiązało się z bałwochwalstwem, jego

²⁵ jeśli cieszyłem się, że rośnie moje bogactwo,
że wiele osiągam własnymi rękami,

²⁶ jeśli patrzyłem w blask słońca
albo w księżyc, gdy wspaniale się toczył,

wartość oceniano dwuznacznie. Hiob jednak nie opierał swej nadziei na tak zawodnych wartościach. Pojęcie „ufności” wywodzi się z rdzenia „być ociężałym, tępy” i może mieć wydźwięk zarówno pozytywny (Ps 78,7), jak i negatywny, gdy wyraża fałszywą ufność bezbożnych (8,14). Taką byłaby ufność pokładana w złocie. Drugi termin na określenie „nadziei” oznacza podstawę zaufania, poczucia bezpieczeństwa. Poczucie to może okazać się złudne, jeśli opiera się na fałszywych założeniach (zob. 8,14). Tak byłoby w przypadku „nazwania złota nadzieją” (31,24b). Mądrość biblijna przestrzega przed pokładaniem ufności w bogactwach. Otóż Hiob nigdy nie opierał swego zaufania na złudnych bogactwach, lecz na Bożej bojaźni (por. 31,14.23). Chociaż był niegdyś człowiekiem zamożnym, złoto nie było podstawą jego ufności (29,18-20; 30,26). Wie on, że chciwość wiąże się z pychą, gdyż potrafi oddalić człowieka od Boga, aby innym narzucał swą wyższość (por. Hi 22,24-25; Mt 6,24). Radość Hioba nie wynikała z wielkiego bogactwa. Treść wiersza 31,25 określona jest przez czasownik „cieszyć się” (por. 21,12), który na ogół w Biblii ma wydźwięk pozytywny. Dopiero teksty mądrościowe relatywizują znaczenie radości, a nawet przestrzegają przed nią. W mowach Hioba jest ona zawsze pojmowana negatywnie (21,12; 31,29), inaczej niż u Elifaza (22,19). Hiob zapewnia, że swej satysfakcji nie czerpał z bogactwa osiągniętego własnymi rękoma. Hiob opiera swe zapewnienie na nauce deuteronomisty (Pwt 8,17-18), który przestrzega przed zadowoleniem z bogactwa osiąganego własnym działaniem, gdyż może to prowadzić do bałwochwalstwa. W tym kontekście nie dziwi przejście do następnego wyznania (31,26n), którego treścią jest udział w kultach astralnych. Kontekst każe tłumaczyć termin „światło” jako nazwę „słońca”. Paralelnie do słońca wymienia się księżyc uważany za coś „wspaniałego”. Przymuszczalnie mowa tu o uczestnictwie w kulcie słońca i księżyca rozpowszechnionym na Bliskim Wschodzie. Asyryjski kult gwiazd, a zwłaszcza księżyca rozpowszechnił się w Palestynie już w VII wieku. Walka z nim miała wielkie znaczenie dla tożsamości Izraela. Hiob zapewnia tu uroczyście, że nigdy nie angażował się w tego rodzaju obserwacje słońca i księżyca. Zaprzecza następnie (31,27), jakoby kiedykolwiek im „uległ” (*pth*, por. 31,9). Jego „serce”, czyli rozum i wola, nie zostało nigdy zwiedzione nawet

²⁷ którym skrycie uległo moje serce,
 a ręka przesyłała pocałunek od ust,
²⁸ to także byłoby winą podlegającą osądowi,
 bo zaparłbym się Ela na wysokościach!
²⁹ Jeśli cieszyłem się z upadku mego wroga
 albo tryumfowałem, gdy zło go dosięgło...

31,27 Pwt 4,19; 17,3; Mdr 13,2; Jr 8,2; Ez 8,16

31,29 Prz 24,17; Mt 5,44

pokusą bałwochwalstwa „w skrytości”. Może tu chodzić nie tylko o „zamysł” takiego kultu, ale też o jego potajemne praktykowanie. Wskazuje na to drugi stych (31,27b), mówiąc o gestach wykonywanych ręką. Pocałunek w rękę był jednym z ważniejszych gestów religijnych oddawanych bóstwu życia na terenie Syrii-Palestyny. Przesyłanie tego gestu na odległość wiąże się z kultem odległych ciał astralnych. Taka postawa, omówiona w „negatywnej spowiedzi” Hioba, byłaby „winą podlegającą osądowi”. Paralelny stych dodaje teologiczne uzasadnienie tego twierdzenia o karalności. Człowiek wypiera się Boga, odrzuca Jego przymierze czy też oszukuje bliźniego. Odrzucenie takie objawia się w lekceważeniu słowa Bożego i przestrzegania Jego nakazów. Sankcją karą byłaby w takim przypadku śmierć (Pwt 17,2-7). Hiob liczy się z najsurowszą karą w przypadku zwrócenia się do innych bóstw czy też złożenia ufności w bogactwie. Formuła „El na wysokościach” (por. 31,2) podkreśla wyniosłość Boga w porównaniu z ciałami niebieskimi, którym człowiek chciałby oddawać cześć boską. Opisany tu grzech bałwochwalstwa ma wiele wspólnego z cudzołóstwem (31,9-11). Można się domyślać, że za przysięgą Hioba kryje się konkretna sytuacja epoki hellenistycznej: bogactwa i obce kultury wraz z ubóstwieniem „erosu” stały się wartościami grożącymi zerwaniem więzi z Bogiem. Powraca teraz (31,29-34) wykaz grzechów zaniedbania, jakie mógł popełnić Hiob już nie względem uciemiężonych bliźnich, lecz wobec wroga i obcego. Cały ten fragment składa się z trzech zdań warunkowych, w których Hiob kolejno uwalnia się od zarzutu nienawiści (31,29-30), niegościnnosci (31,31-32), a także ukrywania swego grzechu (31,33-34). Konsekwencje takiego postępowania wymienia dopiero w ostatniej frazie swej przysięgi (31,34c). Najpierw, inaczej niż niektórzy prorocy i psalmiści, odrzuca on myśl o złorzeczeniu swym przeciwnikom. Potem powołuje się on na swą praktykę gościnnosci, tak ważną na Bliskim Wschodzie. Miłość bliźniego należy do istoty moralności ST. Mędracy dodają tu zachętę do przebaczenia

- ³⁰ Nie pozwoliłem grzeszyć moim ustom
przez rzucanie przekleństwa na jego życie.
- ³¹ Jeśli nie mówili moi współmieszkańcy:
„Czyż ktokolwiek się nie nasycił u niego mięsem?”.
- ³² Żaden przybysz nie nocował u mnie na dworze,
moje drzwi stały otworem dla podróżnych.
- ³³ Jeśli ukrywałem swój grzech jak Adam,
chowając swe winy w zanadru,

31,31 Iz 58,10

31,32 Rdz 19,2; Sdz 19,20

31,33 Rdz 3,10

wrogom (Syr 28,1-7). Nawet nieprzyjaciel zasługuje na współczucie i pomoc, jeśli znajdzie się w trudnym położeniu (Wj 23,4-5). Hiob idzie jeszcze dalej, traktując wroga jako bliźniego. Hiob nigdy nie cieszył się z nieszczęścia swego wroga. Postawa jego nie sprzeciwia się oczekiwaniu sprawiedliwej odpłaty. Złorzeczenia i skargi są bowiem w Biblii prośbą do Boga, aby to On wzięł pomstę we własne ręce. Poniechanie zemsty to nie rezygnacja z moralnego ładu w świecie, lecz troska o przerwanie spirali odwetu. Hiob nie chce tryumfować na widok zagłady wroga, nie pozwala też sobie na rzucanie słów grzesznych. Czasownik „grzeszyć” wskazuje, że chodzi o teologiczną ocenę słów. Nie mogą one nieść w sobie przekleństwa jako formy zemsty prawnej. „Przekleństwo” było prawnym narzędziem ścigania winnego i sprowadzenia Bożej kary na niego. Hiob nie posługiwał się tym środkiem prawnym, nie chcąc w ten sposób odbierać życia swym wrogom. Gdyby tak czynił, jego postępowanie musiałoby zostać uznane za grzech. Nie cieszył się z nieszczęścia wrogów ani się nie przyczyniał do tego. Kolejny kazus (31,31n) przywołuje świadectwo ludzi, którzy byli domownikami Hioba. „Ludzie mego namiotu” to formuła, która ma go przedstawić na wzór dawnych patriarchów. Odwołanie się do świadectwa innych sugeruje, że cała spowiedź Hioba ma charakter postępowania sądowego przeciwko Bogu. Podczas rozprawy Hiob składa swe uroczyste zapewnienia o niewinności i przywołuje świadków. Treść tego świadectwa (31,31b) jest jednak niejasna, a tekst budzi wątpliwości. Najlepiej słowa domowników tłumaczyć jako pytanie retoryczne: nie ma nikogo, kto nie zostałby przez Hioba nakarmiony do syta. Ponieważ mięso nie należało do codziennych posiłków, gościnność Hioba musiała być wyjątkowa, podobnie jak niegdyś Abrahama (Rdz 18,2-8). Do świadectwa domowników Hiob

³⁴ bo bałem się wielkiego tłumu
i przerażała mnie wzgarda od współziomków,
to niech zamilknę i nie znajdę wyjścia!

31,34 Prz 29,25

dołącza swoje własne zapewnienie (31,32): żaden „przybysz” nie nocował na zewnątrz jego domostwa. Paralelne słowo „podróżny” potwierdza, że nie chodzi tu o przybysza w sensie ogólnym jako imigranta mieszkającego już w kraju, lecz o będącego w podróży cudzoziemca, który szuka schronienia na noc. Hiob zawsze otwierał dla nich drzwi, aby udzielić im gościny. Wprawdzie ST nie nakazuje wprost udzielania noclegu podróżnym, jednak takiej gościny oczekiwano od współplemieńców. Hiob nie ograniczał się do formalnych nakazów, gdyż jego troska o człowieka płynęła z serca. Hiob jest pewien, że nigdy nie ukrywał swych grzechów i win. Konsekwentnie zaprzeczał on, by kiedykolwiek dopuścił się świadomego grzechu. Nie ma więc nic do ukrycia, w przeciwieństwie do Adama, który po swym grzechu próbował ukryć się przed Bogiem (Rdz 3,10). Ukrywanie własnych win byłoby równoznaczne z ich zatajeniem. Paralelny czasownik „chować” wiąże się z obrazem złodzieja, który ukradziony przedmiot schował w zanadru swej tuniki. Hiob nie ukrywał swych win przed ludźmi z obawy przed konsekwencjami. Zapewne ma on na myśli reakcję „wielkiego tłumu” w sądzie. Przyznanie się do winy mogłoby spowodować przyłączenie się zgromadzonych do oskarżeń. Drugim powodem skłaniającym do zatajenia własnej winy mogła być „wzgarda od współziomków”. Takie szyderstwo ze strony miejscowych rodów zawsze niesie ze sobą groźbę społecznej izolacji. Hiob jednak nie musi kierować się takimi obawami, gdyż jego sumienie nie jest obciążone winą. Dopiero po tym dumnym oświadczeniu pojawia się podsumowanie poprzednich wyznań Hioba (31,34c). Gdyby nieprawdą było którekolwiek z jego zeznań, wówczas gotów jest zamilknąć ze wstydem wobec oskarżeń. „Wyjście” oznacza tu zapewne bramę miejską, w której dokonywały się zgromadzenia sądowe. Hiob zdaje się zatem życzyć sobie w przypadku krzywoprzysięstwa, aby musiał ze wstydem opuścić sąd z poczuciem ostatecznej przegranej. Zdanie to sprawia wrażenie uroczystego zakończenia mowy obronnej Hioba. Po szeregu zapewnień, że jego życie było zawsze nienaganne przed Bogiem i ludźmi, stwierdza on, iż gotów jest ponieść konsekwencje swej przysięgi. Hiob dokonał przeglądu różnych aspektów swej odpowiedzialności. Przywołał wobec Boga

³⁵ Oby znalazł się Ten, kto mnie wysłucha!
Oto mój podpis – Szaddaj niech mi odpowie!
(O, gdybym miał) akt oskarżenia, który napisał mój Przeciwnik,

31,35 Hi 13,17.22

wszystkie okoliczności, aby sprawdzić, czy rzeczywiście zerwał z Nim przy mierze. Jego świadomość moralna sięga daleko poza „dekalog”. Dał Bogu prawo oceny swego postępowania, a teraz domaga się odpowiedzi. Hiob wyraża pragnienie, aby stanąć przed Bogiem „jak książę”. Torturowany przez Boga i skazany przez ludzi zapomniał o swych słabościach i ograniczeniach ludzkich. Brakuje mu jeszcze tego poczucia „sacrum”, jakie łączy się z transcendencją Boga (por. 42,1-6). Autor chce ponownie stworzyć antytezę czy dramatyczny kontrast. Końcowa strofa (31,38-40) podejmuje styl poprzednich zapewnień: „Jeśli to uczyniłem, niech mnie spotka tamto...”. Choć wersety te stanowią problem dla wielu komentatorów, trzeba pamiętać, że retoryka wschodnia różni się od naszej i nie upoważnia do przesunięć w tekście. Po rozbudowanym zapewnieniu o swej niewinności Hiob formułuje końcowe życzenie wobec Boga. Życzenie to nie jest jednak adresowane wprost do Niego. Znakiem formalnym inkluzji spinającej cały monolog Hioba (31,29-31) jest ogólna formuła „oby!” (por. 29,2). Wyraża ona życzenie, nadal nierealne dla Hioba, aby znalazł się ktoś, kto by go zechciał „wysłuchać”. Początkowo Hiob nie zdradza, o kogo tu chodzi, dopowie to dopiero w drugim stychu (31,35b). Pragnienie Hioba nawiązuje do 19,23-24. Ma on świadomość, że kończy się jego obrona: „Oto mój podpis – Szaddaj niech mi odpowie!”. Czasownik ma tu wyraźne znaczenie odpowiedzi sądowej. Potwierdza to paralelna linia (31,35b), w której Hiob określa Boga jako przeciwnika w sporze. Hiob ponawia tu wielokrotnie już wyrażane życzenie, by Szaddaj zareagował na jego skargę. Zawsze chciał on bronić swej sprawy przed Bogiem, postawił więc alternatywę: „Wtedy zavezwij, a ja odpowiem, lub ja przemówię, a Ty udzielisz mi odpowiedzi” (13,22). Tekst 13,3 wyraża pragnienie spotkania z Bogiem, by Mu wyłożyć swoje argumenty. Bóg jednak dotychczas milczał (30,20). Hiob kontynuował więc swój monolog aż do końca. „Oto mój podpis!”. Ostatnia litera alfabetu hebrajskiego ma w dawnym piśmie fenickim kształt krzyżyka i służy jako znak tożsamości (Ez 9,4.9). Chodzi tu o tożsamość Hioba, o jego podpis. Ma on potwierdzać prawdziwość jego zeznania. Teraz kolej na Boga – „Niech Szaddaj mi odpowie”. Szaddaj to archaiczne imię Boga patriarchów, ich protektora w trudnych sprawach. Hiob jest tak pewny

- ³⁶ czyż nie wziąłbym go na ramiona,
nie ozdobił się nim jak koroną?
³⁷ Zdałbym Mu sprawę z moich kroków,
zbliżyłbym się do Niego jak księżę.
³⁸ Jeśli moja ziemia skarżyła się na mnie
i razem z nią płakały jej skiby,

31,38 Ha 2,11

swej racji, że odrzuca niesprawiedliwe zarzuty formułowane przeciwko sobie. Przeciwnik winien sporządzić „dokument” zawierający akt oskarżenia. Według zwyczajów egipskich obie strony sporu przedstawiały sądowi pisemne dokumenty prezentujące zarzuty i usprawiedliwienia. Użycie czasownika „pisać” w perfectum zakłada pewność Hioba, że Bóg już sporządził taki dokument, skoro karze go tak surowo. Ze swej strony jest jednak przekonany, że akt oskarżenia byłby zarazem ostatecznym dowodem jego niewinności. Dlatego chętnie wziąłby go „na ramiona”. Fraza ta na ogół oznacza dźwiganie ciężaru, może jednak mieć wydźwięk pozytywny, gdy użyta jest jako obraz władzy. Taki akt oskarżenia nie byłby ciężarem dla Hioba, lecz przeciwnie – powodem jego chluby. Paralelny obraz w drugiej linii (31,26b) jeszcze bardziej precyzuje myśl Hioba, który chciałby taki dokument włożyć na głowę jak „koronę”. Niegdyś Bóg zerwał mu koronę z głowy (19,9), teraz on sam jest gotów odzyskać ją paradoksalnie w postaci aktu oskarżenia. Akt ten bowiem musiałby zawierać właśnie wyrok uniewinniający. Stwierdzenie niewinności jest dla Hioba ciągle niespełnionym marzeniem. Gdyby mógł otrzymać od Boga taki dokument, byłby to dla niego powód chluby i oznaczałby uniewinnienie w oczach ludzi. Na razie jest to tylko nierealne życzenie Hioba. Gdy jednak dojdzie do konfrontacji z Bogiem, marzenie stanie się rzeczywistością. Zakończenie „negatywnej spowiedzi” Hioba stwarza pewne problemy egzegetyczne. Po przedstawieniu swej doskonałości w relacjach z ludźmi podejmuje on niespodziewanie temat swego stosunku do powierzonej mu „ziemi”. Termin ten (por. 5,6) oznacza ziemię uprawną, w odróżnieniu od stepu czy pustyni. Wskazuje na to paralelne określenie „jej skiby”. Według zapewnienia Hioba jego ziemia nie podnosiła nigdy przeciw niemu głosu, „wołając o pomoc”. W Biblii podmiotem tego czasownika jest zawsze ten, kto padł ofiarą przemocy i niesprawiedliwości. Celem takiej „skargi” nie jest tylko wywołanie uczucia solidarności, lecz chęć dotarcia do kogoś, kto może zapobiec nieszczęściu. Jest to więc zarazem okrzyk bólu i wołanie o pomoc. Adresatem

³⁹ jeśli jadłem jej plony bez zapłaty
i uprawiających ją dręczyłem,
⁴⁰ niech wyda oset zamiast pszenicy
i kąkol zamiast jęczmienia!
Tu kończą się słowa Hioba.

31,39 Jr 22,13
31,40 Rdz 3,18

tego wołania może być nie tylko człowiek, ale i Bóg. Ta dziwna metafora ziemi skarżącej się na właściciela znajduje ilustrację w egipskiej *Księdze umarłych*, gdzie mamy podobne wyznanie. Zgodnie z ówczesną eschatologią tylko ten będzie miał udział w życiu pośmiertnym, kto w życiu doczesnym był sprawiedliwy wobec ludzi i ziemi. Otóż ziemia należąca do Hioba nie miała powodów do skargi przeciwko niemu. Dopiero kolejne zdanie warunkowe (31,39) zdaje się wskazywać, co mogło być przyczyną skargi ziemi. Siła życiowa ziemi objawia się w „plonach”, które ona wydaje (Rdz 4,12). Z tych plonów oczywiście człowiek korzysta. Spożywanie plonów ziemi „bez zapłaty” wskazuje na zatrzymywanie zapłaty najemnym robotnikom, czego zakazywało Prawo. „Udręczyć duszę” znaczy doprowadzić do rozpaczliwych wykorzystywanych robotników rolnych. Do ich skargi przyłącza się ziemia, wzywając na pomoc samego Boga. Hiob zapewnia, że w jego przypadku nigdy nie dochodziło do takich nadużyć. W przeciwnym razie życzyłyby sobie, aby zboża uprawiane na jego polach zarosły chwastami. Pszenica i jęczmień, typowe uprawy Zajądania, zostałyby zastąpione nieużytecznym „cierniem” (40,26), a nawet trującym „kąkolem”. Być może przysięga Hioba nawiązuje do przekleństwa ziemi, która po rajskim upadku miała rodzić człowiekowi osty i ciernie (Rdz 3,18). „Kołofon” (40c) tego długiego monologu to jedyne w całej księdze narracyjne zakończenie mowy. Tutaj rdzeń słowny zdaje się nawiązywać do postawy Hioba w prologu: do jego moralnej „doskonałości”. Ścisłe biorąc, mowy Hioba jeszcze się nie skończyły – dwukrotnie będzie on miał sposobność wyłożyć swe stanowisko (40,3-5; 42,2-6). Zakończenie ostatniego monologu Hioba podejmuje raczej temat dyskutowany w pierwszej części księgi, gdzie aż siedmiokrotnie pojawiał się przymiotnik „doskonały, sprawiedliwy” w odniesieniu do głównego bohatera narracji. Uważny czytelnik dostrzeże więc w końcowych słowach narratora głębszy sens, niż to sugerują przekłady: „Słowa (i czyny) Hioba były nienaganne”. Nie oznacza to jednak, by mogły one wpływać na suwerenne decyzje Boga. Niejednokrotnie bohater dramatu

32¹ Trzej owi mężowie przestali odpowiadać Hiobowi, bo w swoich oczach (był) on sprawiedliwy. ² Wtedy zawrzał gniewem Elihu, syn Barakela Buzyty ze szczepu Ram. Rozgniewał się on na Hioba, ponieważ ten czynił się bardziej sprawiedliwym od Boga. ³ Rozgniewał się także na trzech przyjaciół Hioba, gdyż nie potrafili mu odpowie-

32,2 Rdz 22,21; Jr 25,23

32,3 Hi 16,17; 23,10-13; 27,2-5

wyrażał pragnienie spotkania się z Bogiem, aby na drodze sądowej dochodzić swej niewinności. Teraz czytelnik nabiera przeświadczenia, że Boża odpowiedź przyjdzie niebawem. Nie wie tylko, w jakiej postaci dokona się konfrontacja: czy na drodze procesu sądowego, czy raczej w pokojowym dialogu. Mowy Elihu (Hi 32–37), które teraz nastąpią, przygotowują rozwiązanie, którego nie przewidywał żaden z dyskutantów, łącznie z cierpiącym Hiobem.

4.2. Mowy Elihu (32,1–37,24)

32 Wstępne wersety, spisane prozą (32,1-6a), prezentują najpierw osobę samego Elihu. Pojawia się on nieoczekiwanie w momencie, gdy dyskusja została już zamknięta. Hiob nie zada sobie nawet trudu, by mu odpowiedzieć, nie wspomina też o nim końcowy werdykt Boga (42,7-9). W opisie autora młodzieniec Elihu jest postacią wyjątkową. W przeciwieństwie do trzech przyjaciół ma on imię izraelskie („On [IWHW] jest moim Bogiem”) powszechne w epoce monarchii. W Biblii imię to nosi jeszcze kilka innych postaci, w tym brat Dawida zwany też Eliabem. Imię zawierające w sobie program życiowy czyni go, jak proroka Eliasza, autoryzowanym przedstawicielem Boga Przymierza. Nie przypadkiem nosi on imię bardzo zbliżone do imienia wielkiego stróża tradycji. W BH Elihu jest pewnym siebie młodzieńcem broniącym tradycyjnej teologii, ale zarazem otwartym na głębszą jej interpretację. Prezentacja Elihu przez narratora odznacza się zmianą stylu – „Owi trzej mężowie przestali odpowiadać Hiobowi”. Dotąd była mowa o „trzech przyjaciółach” (2,11), teraz stali się oni jakby obcymi. Gwałtowny gniew Elihu wybucha najpierw przeciwko Hiobowi (por. 19,11), dlatego że „czynił się bardziej sprawiedliwym od Boga”, czyli dowodził wbrew Bogu własnej słuszności. Może on krytykować pogańskich mędrców, gdyż sam przynależy do ludu Izraela. O tej przynależności świadczy także imię jego ojca i szczepu, z którego pochodził. Wprawdzie imię Barakel nie pojawia się w BH, ale było używane w diasporze babilońskiej. Z kolei według genealogii

dzieć, przez co przypisali winę Bogu.⁴ Elihu powstrzymywał się, gdy oni mówili z Hiobem, ponieważ byli starsi od niego wiekiem.⁵ Kiedy Elihu zauważył, że owi trzej mężowie nie potrafią mu odpowiedzieć, zawrzał gniewem.^{6a} Wtedy odpowiedział Elihu, syn Barakela Buzyty.^{6b} Ja jestem młody wiekiem, wy zaś jesteście starcami.

32,5 Hi 12,12; Kpł 19,32

32,6 Hi 15,10

potomków Nachora, brata Abrahama (Rdz 22,21), Buz (*buz*) był bratem Uca. Skoro z ziemi Uc pochodził Hiob, tradycja uczyni go krewnym Abrahama. Dlatego zapewne tłumaczył TM („ze szczepu Ram”) jako „z rodziny Abrahama”. LXX dodaje tu jeszcze „z krainy Ausitis”. Nie potrafimy wprowadzić zidentyfikować tej krainy na ówczesnej mapie, wiemy jednak, że jest to równocześnie kraj zamieszkania Hioba (1,1; 42,17). Tłumacz grecki sugeruje zatem, że Elihu był bliskim sąsiadem Hioba. Może chce w ten sposób wyjaśnić, skąd wziął się nagle młody Elihu pośród dostojnych starców. Jako prawdziwy Izraelita Elihu zabiera głos w debacie teologicznej mędrców Wschodu. Jego wystąpienie zaczyna się podkreśleniem wzburzenia, jaki mu towarzyszyło. Sformułowanie hebrajskie mówi kilkakrotnie o wybuchu gniewu. Gniew Elihu ogarnia nie tylko Hioba, ale też jego trzech rozmówców, gdyż nie znaleźli oni stosownej odpowiedzi na jego gwałtowne oskarżenia. Swym milczeniem oskarżyli oni również Boga i zdają się przyznawać rację Hiobowi, co godzi w niepodważalną zasadę doczesnej odpłaty. Starożytna praktyka sądowa uznawała, że ten, kto pierwszy zamilknie w sporze, uznaje argumentację przeciwnika. Elihu przeczekał do końca dysputy, uznając, że starszym nie należy przerywać mowy. Dopiero po zakończeniu ostatniego monologu Hioba uznał za słuszne włączyć się do dyskusji. W zakończeniu wprowadzenia tekst hebrajski ponownie kładzie nacisk na ideę gniewu. Powody tego gniewu zostaną wyjaśnione na początku jego pierwszej mowy (32,6), jednak już teraz narrator stara się je zasygnalizować. Wprawdzie ówczesny zwyczaj nakazywał, by młodzi nie milczeli w obecności starszych, jednak argumentacja przyjaciół dawno się wyczerpała. Dlatego Elihu postanawia dać odprawę zuchwałym słowom Hioba, które go tak bardzo rozgniewały. Bojaźń, która go dotychczas powstrzymywała, musi teraz ustąpić przed wewnętrzną potrzebą świadectwa. Pierwsza część mowy Elihu (32,6b-22) zawiera uzasadnienie włączenia się młodego teologa do dysputy prowadzonej przez starszych.

Dlatego byłem onieśmielony
i bałem się objawić wam swoją wiedzę.

⁷ Myślałem: Niech dni przemówią
i niech liczne lata uczą mądrości.

32,7 Hi 8; 12,12; Syr 25,4-6

Można w tym rozdziale wyroznić trzy strofy, w których Elihu kolejno wyraża swe „prawo” do mówienia (32,6b-10), „konieczność” zabrania głosu (32,11-16) i „przymus” wewnętrzny, który każe mu włączyć się do dyskusji (32,17-22). Elihu, który słyszał zakończenie poprzednich dyskusji (32,5), czuje się zmuszony do odpowiedzi. W swej mowie wstępnej wyjaśnia z mocą, co chce powiedzieć, co może i co powinien. Zwyczaj wstępnej „apologii” jest powszechny w dokumentach bliskowschodnich, zwłaszcza wtedy, gdy przemawiający ma niższy status społeczny od swych słuchaczy. Pierwsze wersety mowy Elihu (32,6-10) wyjaśniają, kim on jest. Elihu przedstawia się jako nieśmiały świadek dysputy „starców”, który jednak dość arogancko usprawiedliwia własną interwencję. Wbrew tradycyjnej opinii pozwalał on sobie zauważyć, że wiek nie musi być oznaką mądrości. Przypisuje sobie Bożego „ducha”, co daje mu prawo do przemawiania, choć prorocy, mówiąc w imieniu Boga, nigdy nie chępli się swym natchnieniem. „Duch, który jest w ludziach” stanowi najgłębsze źródło refleksji (por. 1Kor 2,10-16). Ponadto może zostać ubogacony przez Bożego ducha szczególną mądrością i wyjątkowymi zdolnościami. Elihu uważa zatem, że jako natchniony Bożym duchem otrzymał upoważnienie do przemawiania w obecności starszych. Kwestionuje tradycyjny pogląd, jakoby mądrość była nierozdzielnie związana z wiekiem (por. Dn 13,50). Piastowane urzędy bynajmniej nie świadczą jeszcze o znajomości „prawa”. Pojęcia „prawa” i „sprawiedliwości” będą rozważane szerzej w drugiej i trzeciej mowie Elihu (Hi 34–35), nadając spójność tematyczną centralnej części tych rozdziałów. Mądrość łączy się ściśle ze sprawiedliwością. Księgi mądrościowe dotyczą głównie prawego postępowania – aby być mądrym, należy trzymać się „dróg sprawiedliwości”. Tradycyjni mędrcy cieszyli się powagą sędziów, gdyż uważano ich za wyposażonych w szczególne zdolności wydawania wyroków. Elihu obala to powszechne przekonanie, twierdząc, że nie zawsze starość jest synonimem mądrości. Zachęca zatem Hioba i jego towarzyszy, aby zechcieli go posłuchać, gdy będzie wykladał swą własną „wiedzę”. Pojęcie to wystąpiło już na początku jego przemówienia (32,6c), zapowiadając tematykę pierwszej części mów Elihu.

- ⁸ Ale duch, który jest w ludziach,
i tchnienie Szaddaja daje im zrozumienie.
⁹ Dostojnicy nie muszą być mądrymi,
a starsi nie muszą rozumieć prawa.
¹⁰ Dlatego mówię: Posłuchajcie mnie,
niech ja także objawię swoją wiedzę.
¹¹ Otóż czekałem na wasze słowa,
nadstawiałem uszu na wasze rozumowanie,
gdy szukaliście słów.
¹² Obserwowałem was uważnie,
lecz żaden nie przekonał Hioba,
nikt z was nie odpowiedział na jego argumenty!

32,8 Iz 11,2; Rdz 41,38-39; Dn 13,45

32,9 Mdr 4,8-9; Dn 13,52-53

32,11 Jk 1,19

Temat „wiedzy” pojawi się również w końcowej części tych mów, tam jednak chodzi o Bożą wiedzę, nieskończenie przewyższającą ludzką. Na razie Elihu zapowiada, że chce się dzielić swoją wiedzą o tym, co mądre i sprawiedliwe. Teraz (32,11-16) Elihu wraca do punktu wyjścia, mówiąc o kłęsce zawodowych „pocieszycieli”. Ton wypowiedzi jednak wyraźnie się zmienia. Zarzuca on trzem starszym rozmówcom, że nie zdołali „przekonać” cierpiącego przyjaciela. Na takie znaczenie wskazuje kontekst debaty. Młody mędrzec nie chce już milczeć z powodu młodego wieku. Nie waha się on teraz stwierdzić, że jego poprzednicy zawiedli, nie znajdując odpowiednich argumentów. Role powinny się więc odwrócić: ci, którzy dotąd przemawiali, zamienią się w pilnych słuchaczy. Wcześniej Elifaz dowodził, że ich stanowisko jest wiarygodne, ponieważ „zbadali” oni dogłębnie poruszaną w dyskusji problematykę (por. 5,27). Z kolei Bildad argumentował (8,8), że trzeba się „zaznajomić” z doświadczeniem ojców. Młody teolog ironicznie odpowiada na ich roszczenia, stwierdzając, że bezskutecznie przysłuchiwał się ich debacie, „gdy szukali słów”. Zdaniem Elihu przyjaciele Hioba nie znają „mądrości” i nie mogą sobie przypisywać natchnienia Bożego. Uprzedzając ich odpowiedź, Elihu z góry odrzuca rzekomą mądrość, na jaką się powołują. Fraza „znaleźliśmy mądrość” wyraża tu przekonanie przyjaciół Hioba, że można do niej dotrzeć własnym wysiłkiem intelektu. Elihu nie chce podejmować ich argumentacji

¹³ Nie mówcie: „Znaleźliśmy mądrość,
sam El go pokona, nie człowiek”.

¹⁴ Przygotuję własną mowę
i nie waszymi słowami mu odpowiem.

¹⁵ Załamali się, nic nie odpowiadają.
zabrakło im słów...

¹⁶ Czy mam czekać, skoro nie mówią,
stoją i już nie odpowiadają?

32,13 Hi 36,22

32,14 Hi 35,4

32,15 Hi 11,3

i zaznacza, że jedynie Bóg sam zdoła odpowiedzieć na zarzuty Hioba. Jest to już zapowiedź ostatniej sekcji dzieła zawierającej słowa Pana (Hi 38–41). Ponieważ starzy mędrzy nie zdołali odeprzeć argumentacji cierpiącego przyjaciela, młody Elihu odpowie mu własnymi słowami, nie powtarzając zużytych sloganów. W odrożnieniu od chaotycznych słów trzech mędrców on sam „przygotuje” starannie plan swego wykładu. Ponieważ plany tradycyjnych mędrców zawiodły, Elihu postanawia opracować nową taktykę i zmusić Hioba do kapitulacji. Hiob nie walczył z nim bezpośrednio, toteż Elihu ma nadzieję, że łatwiej mu będzie pouczyć go o tajemnicy jego cierpienia. Swoje przekonanie opiera na tym, że dotąd nikt z uczestników debaty nie używał podobnych argumentów. Gdyby jednak jego zamysł miał się powieść, zbędne byłoby dołączenie na końcu podwójnej mowy Pana. Końcowe wersety tej strofy (32,15-16) mówią o milczeniu przyjaciół Hioba, co skłania Elihu do odpowiedzi. Zauważamy tu przejście od bezpośredniej rozmowy z oponentami do debaty w trzeciej osobie. Są oni „załamani”. Słowo to podkreśla lęk i wstyd z powodu odniesionej porażki. Przyjaciele Hioba „nie znaleźli odpowiedzi” na jego argumentację, toteż zostali wykluczeni z dalszej dyskusji. W retorycznym pytaniu (32,16) Elihu stanowczo stwierdza, że nie może już dłużej milcząco „czekać”, skoro starsi od niego zamilkli. Dla Elihu milczenie starszych jest sygnałem włączenia się w debatę. Sytuacja wymaga, aby nowy mówca zastąpił poprzednich i zmusił Hioba do kapitulacji. Elihu uważa, że on sam najlepiej nadaje się do tej roli. Pretensjonalny styl ostrożnie zapowiada treść jego mowy (32,17-22). Jest on gotów „wziąć udział w dyskusji”. Słowo „częstka, udział” wyraża tu przekonanie młodzieńca, że ma on w sobie wystarczający zasób mądrości, aby mógł obdarzyć nią Hioba. Mimo wszystko

¹⁷ Teraz więc ja wezmę udział w dyskusji,
ja także objawię swą wiedzę.

¹⁸ Bo jestem przepelniony słowami,
przynagła mnie duch w moim wnętrzu.

¹⁹ Oto moje wnętrze jest jak wino bez ujścia,
jak napęczniałe nowe bukłaki.

²⁰ Muszę więc mówić, aby mi ulżyło,
otworzę swoje usta i odpowiem.

²¹ Nie będę miał względu na osobę,
nie będę schlebiał człowiekowi.

²² Gdybym umiał schlebiać,
mój Stwórca łatwo by mnie odrzucił.

32,18 Hi 4,2; 15,2; Jr 20,9

32,19 Mt 9,17

32,20 Hi 4,1

32,21 Hi 13,7-10

32,22 Ps 12,3-4

jest on w innej sytuacji niż przyjaciele Hioba. Oni zamilkli, nie znajdując słów, Elihu ma wiele do powiedzenia, nie może powstrzymać wewnętrznego natchnienia. Literatura sapiencjalna mówi o „wnętrzu” człowieka jako siedzibie wiedzy. Tam uformowane myśli znajdują ujście na wargach. Elihu stwierdza, że duch „przynagła” go do wyrażenia swej myśli. Kolejny wers (32,19) ilustruje to uczucie za pomocą obrazu fermentacji wina. Tylko „nowe bukłaki” zdolne są wytrzymać jego napór, ponieważ skóra rozszerza się wraz z winem (por. Mt 9,17). Zamknięty bukłak mógłby ulec pęknięciu, gdyby nie był co pewien czas odpowietrzany. Elihu boi się, aby nie został rozerwany wewnątrznie, toteż musi dać ujście słowom, które go napełniają (32,20). Stwierdza dumnie, że będzie mówił prawdę, nie oglądając się na osobę i unikając schlebiania komukolwiek. Końcowe zdania tego rozdziału (32,21n) zawierają kolejną grę słów. Wzmianka o „odrzuceniu” może nawiązywać do słów Hioba (27,21) o losie grzesznika miotanego wiatrem wschodnim. Byłaby to zatem już zapowiedź teofanii w burzy (38,1). Elihu kończy swą apologię wyznaniem absolutnej wierności Bogu, której nie można pogodzić z „poprawnością polityczną”. Nie przechodzi jednak od razu do tematu. Pierwsze wersety następnego rozdziału będą uroczystym wprowadzeniem skierowanym bezpośrednio do Hioba.

33¹ Słuchaj zatem, Hiobie, mojej mowy,
nadstaw uszu na wszystkie moje słowa.

² Oto otworzyłem swe usta,
mój język jest gotów do mówienia.

³ Moje serce głosi to, co prawe,
a moje wargi – wiedzę czystą.

⁴ Duch Ela mnie stworzył,
ożywiło mnie tchnienie Szaddaja.

⁵ Jeśli zdołasz, odpowiedz mi,
przygotuj się przede mną do obrony.

⁶ Przecież jestem jak dzbanek wobec Ela,
ja także zostałem ulepiony z gliny.

33,1 Hi 33,31

33,4 Ps 33,6; 104,30

33,5 Hi 33,32

33,6 Hi 10,8-9; Rdz 2,7

33 Poemat, w którym Elihu oskarża Hioba o pychę, stanowi przedłużenie poprzedniego rozdziału. Tu również komentatorzy wyróżniają trzy zasadnicze części: wprowadzenie (33,1-7), teza centralna (33,8-30) i wezwanie Hioba do odpowiedzi (33,31-33). W samym wykładzie tezy młodego Elihu, po prezentacji roszczenia Hioba (33,8-11), następuje odpowiedź: Bóg objawia się przez wizję (33,12-18) oraz przez cierpienie (33,19-22) i uzdrowienie (33,23-30). Elihu kieruje teraz swą pierwszą mowę wprost do Hioba. Już wcześniej uzasadnił swe prawo do mówienia i wyjaśnił dotychczasową zwłokę. Teraz prosi Hioba o uwagę. Powtarza teorię o pochodzeniu swej mądrości i ważności swych słów (33,1-5). Niepokoi się, czy Hiob nie ulęknie się jego słów, toteż wykazuje, że nie ma nad nim przewagi. Raczej jest mu równy (33,6n). Dwukrotnie nawiązuje do jahwistycznego opisu stworzenia (Rdz 2,7), mówiąc o wspólnym ulepieniu z gliny i późniejszym ożywieniu tchnieniem Bożym. Chce w ten sposób wykazać, że ludzkie siły mają niewiele wspólnego z jego wyjątkową intuicją. Hiob może słuchać jego przesłania z przekonaniem, że mądrość jest pochodzenia boskiego. Trzy są podstawowe twierdzenia, przy których Hiob wiernie trwa. Elihu wymienia je wszystkie. Hiob stale bronił swej niewinności (33,9), oskarżał Boga o niesprawiedliwość, gdy kazał mu cierpieć bez winy (33,10), a wcześniej zarzucił Bogu dręczenie sprawiedliwego, bez przyjsia mu z pomocą (33,11). Odparcie tych zarzutów będzie treścią

⁷ Niech nie ogarnia cię strach przede mną,
nie przytłoczę cię moim naciskiem.

⁸ Otóż mówiłeś do moich uszu,
i słyszałem dźwięk twoich słów:

⁹ „Jestem czysty, bez grzechu,
jestem niewinny, nie ma we mnie winy!

¹⁰ To On wynajduje u mnie braki,
traktuje mnie jako wroga.

¹¹ W dyby włożył moje nogi,
śledzi każdą moją ścieżkę!”.

33,9 Hi 16,17

33,10 Hi 9,20.29; 19,11

33,11 Hi 7,17-19; 10,6

dalszych mów. Ponieważ wcześniej Elihu zapowiedział bezstronność w sporze, teraz zachęca Hioba, aby uważnie wysłuchał wszystkich jego argumentów. Zwracając się do niego po imieniu, chce pokazać, że nie ma względu na osobę. Zarazem jednak takie traktowanie starszego i cierpiącego człowieka dowodzi szorstkiego charakteru młodzieńca. Chociaż dotychczas przysłuchiwał się on z szacunkiem dyskusji mędrców, teraz wyraża gotowość do zabrania głosu. Uroczysta retoryka młodzieńca wskazuje na powagę treści zawartej w jego słowach. Są to słowa wiarygodne, ponieważ pochodzą z „prawego serca”. Elihu, chcąc dodać powagi swej mowie, odwołuje się do swego stworzenia za pomocą aluzji do biblijnej opowieści o ulepieniu pierwszego człowieka z gliny. Podobnie jak Adam on również został ukształtowany przez Boga „ducha” i ożywiło go „tchnienie” Szaddaja (por. 32,8). Sformułowanie to podkreśla ważną myśl antropologii biblijnej: nie tylko pierwsza para ludzka, lecz każdy człowiek jest tak samo uformowany przez Boga i stąd płynie jego niepowtarzalna godność. W takim razie Elihu jest równy Hiobowi i jego rozmówcom, a słowa przez niego wygłaszane są godne uwagi jako natchnione. Końcowy zwrot retoryczny (33,5) zaprasza Hioba, aby „przygotował się do obrony” po zakończeniu mowy oskarżycielskiej. Poufały ton poprzedniego wiersza zostanie jeszcze wzmocniony przekonaniem o równości wszystkich względem Boga. Elihu uważa się za równego Hiobowi z tego prostego względu, że obaj zostali stworzeni w ten sam sposób. Bóg ulepił ich przecież jak garncarz z tej samej gliny. Obaj są tak samo kruchymi naczyniami. Nie ma więc powodu, aby Hiob miał odczuwać „strach” przed młodym Elihu, jak

¹² Otóż odpowiem ci, że tu nie masz racji,
bo Bóg jest większy niż człowiek.

gdyby emanował z niego gniew Boga. Elihu nawiązuje tu do słów Hioba, który skarżył się, że strach przed Bogiem uniemożliwia mu złożenie skargi (9,34; 13,21). Elihu uspokaja cierpiącego mędrca, że „nie przytłoczy go swoim naciśnięciem”. Chce być jego nauczycielem, aby doprowadzić go do spotkania z Bogiem. Aby mu pomóc, stara się zwrócić jego uwagę na cel doznanej udręki. Cytuje więc najpierw jego słowa, celowo ukazując ich absurdalność (33,8-11), a następnie formułuje rozbudowaną odpowiedź (33,12-30). Wykład zaczyna się uroczystym stwierdzeniem, że Elihu wsłuchał się dokładnie w „dźwięk słów” Hioba, czyli w moc jego argumentów. Jego ogólna ocena stanowiska Hioba daleka jest jednak od obiektywizmu. Poza kontekstem bowiem słowa zmieniają sens. Najpierw (33,9) Elihu czterokrotnie przytacza tezę Hioba o własnej niewinności, a potem (33,10n) cytuje jego cztery oskarżenia względem Boga. Świadomie pomija przy tym boskie imiona, aby nie doznały one uszczerbku w kontekście zarzutów Hioba. Wybiera z różnych jego wypowiedzi te słowa, które najlepiej charakteryzują przekonanie o własnej niewinności. W rzeczywistości Hiob akcentował swą niewinność w innych słowach. Elihu zapomina o licznych wyznaniach niewinności i sprawiedliwości „moralnej” Hioba (por. 31,6), a koncentruje się na „prawnym” znaczeniu tych słów. Hiob nie zaprzeczał, że jego sumienie może być obciążone nieświadomymi grzechami. Uważał tylko, że nie zasłużył na tak surową karę. Dlatego domagał się od Boga, by wykazał mu przewinienia i grzechy (19,23). Elihu natomiast zarzuca mu twierdzenie, iż jest „bez grzechu” i „bez winy”. Elihu zapomina też o końcowym wyznaniu niewinności Hioba, wmawiając mu, że neguje on wszelką możliwość popełnienia grzechu. Podobnie jak „szatan” w prologu (1,1-6) zdaje się nie dopuszczać nawet myśli o tym, by człowiek mógł być nie-naganny wobec Boga. Pierwszy z czterech zarzutów, jakie Hiob stawia Bogu, dotyczy wynajdywania w nim „braków” czy też szukania „pretekstów” do oskarżeń. Zdaniem Elihu Hiob zarzuca Bogu bezpodstawne dręczenie go wyszukiwaniem rzekomych win. Obraz ten zgadza się z opowiadaniem prologu, w którym Bóg pozwala na wypróbowanie Hioba. Drugi zarzut wiąże się z poprzednim – „traktuje mnie jako wroga”. Cytat ten zdaje się nawiązywać wprost do 13,24. Sam temat jednak poruszany był w kilku mowach. Szaddaj traktuje Hioba jak dziką bestię, jak nieprzyjaciela. Taka postawa wydaje się prześladowanemu człowiekowi niczym nieuzasadniona i okrutna. Szaddaj jawi mu się jako bóstwo kapryśne i złośliwe. „W dyby włożył moje nogi, śledzi

¹³ Dlaczego Go oskarżasz,
że nie odpowiada na każde jego słowo?

¹⁴ A przecież El przemawia raz jeden,
a drugim razem Wszechmocny się objawia.

33,13 Hi 13,18; 23,13-14

każdą moją ścieżkę” (33,11) to cytat z trzeciej odpowiedzi Hioba (13,27), z pominięciem jednak kontekstu poprzedniego, aby wykazać naganność jego słów. Motyw Boga, który „śledzi” człowieka niczym groźnego wroga, znalazł odbicie w ironicznym nazwaniu Szaddaja „stróżem człowieka” (7,20). Czasownik „strzec”, który zwykle wyraża opatrnościową troskę Boga (10,12), tutaj staje się eufemizmem na określenie Jego demonicznej karykatury. Po przytoczeniu odpowiednio dobranych słów Hioba Elihu przechodzi do zbijania jego zarzutów (33,12-14). Hiob „nie ma racji”, bo „Bóg jest większy niż człowiek” i nie dyskutuje się z Nim. Widać w tym kategoriycznym stwierdzeniu różnicę między Elihu a jego przedmówcami. Młody teolog stara się dowieść Hiobowi, że jego błędem są nie tyle grzechy młodości, ile raczej gwałtowne skargi na Boga. Elihu postanawia więc bronić Boga przed zarzutami, podczas gdy Hiob usiłował odkryć Jego prawdziwe oblicze. Zdziwiony i zgorzchniony pomysłem Hioba, który chciał wytoczyć proces swemu Bogu, Elihu stawia mu pytanie: „Dlaczego Go oskarżasz, że nie odpowiada na każde słowo?”. Podobną argumentację spotykamy w kilku miejscach wcześniejszej dysputy w ustach samego Hioba (por. 9,2-4.19). Dlaczego więc skarży się on, że Bóg nie odpowiada na słowa człowieka? Hiob jednak dowodził, że Bóg używa swej przewagi dla niszczenia człowieka, Elihu zaś twierdzi, że nikt z ludzi nie może się z Nim równać, żądając dostosowania Boga do swych oczekiwań. Elihu rozwinął więc temat wyższości Boga, przechodząc na poziom Jego tajemnicy i niezgłębionych dróg. Podobnie jak poprzedni mówcy zaledwie dotknął tego tematu, przechodząc zaraz do własnych argumentów. Jednym z głównych twierdzeń Elihu jest podkreślenie, że Bóg ustawicznie usiłuje się komunikować z człowiekiem, aby go ustrzec od zejścia z drogi. Jest on przekonany, że „Bóg przemawia” do człowieka na różne sposoby i przy różnych okazjach. Bóg nie jest głuchy na jego wołanie ani ślepy na potrzeby ludzkie. Nawiedza go na różne sposoby: zarówno w wizjach sennych (33,15-18), jak i właśnie przez cierpienie (33,19-22). Zdaniem Elihu Hiob nie powinien się dziwić, gdy Bóg niekiedy wydaje się głuchy na wołanie człowieka. Bóg nie jest równym dla niego partnerem, nie dyskutuje z nim jak z przeciwnikiem w sądzie. Elihu nawiązuje do

¹⁵ We śnie, w widzeniu nocnym,
kiedy ludźmi zawładnie sen głęboki,
kiedy drzemią na swych łożach,

33,15 Hi 4,13; Rdz 20,3; 41,25; Lb 12,6

wizji Elifaza (4,12-13), cytując ją niemal dosłownie (33,15). O ile jednak dla Elifaza wizja senna była „okazją” objawienia się Boga, o tyle tutaj staje się ona „narzędziem” objawienia. Rozeznanie Bożego objawienia wymaga jednak od mędrca uzdolnienia do interpretacji takich wizji (por. 42,5). Uderzające jest podobieństwo formalne i treściowe tych wersetów ze wspomnianymi wizjami Balaama. Podobne przykłady bezpośredniej komunikacji z Bogiem poprzez wizje senna spotyka się częściej w ST, choć często orędzie nadprzyrodzone wymaga interpretacji. Elihu zakłada, że we śnie można usłyszeć głos Boży, jeśli tylko ma się zdolność rozumienia orędzia. Wymienia tu cztery podstawowe rodzaje nocnych objawień. Mogą się one dokonywać „we śnie”, „w nocnym widzeniu”, „w głębokim śnie” lub „podczas drzemki”. Nie mówi natomiast o pogańskiej „inkubacji”, kiedy to człowiek podejmuje inicjatywę spędzenia nocy w sanktuarium w oczekiwaniu na wyrocznię. Hiob miał już pewne doświadczenie w dziedzinie wizji sennych (7,14), uważał je za jeden ze sposobów dręczenia go przez Boga. Elihu chce go przekonać, że nawet te koszarne widziadła mogą zawierać przestrogę przed grzechem. Bóg więc „otwiera uszy ludziom”, aby mogli przyjąć prawdę. „Otwarte ucho” oznacza, że człowiek jest gotów na przyjęcie pouczenia, „ucho zamknięte” natomiast oznacza postawę buntownika, który sprzeciwia się Bożym radom. Zdaniem Elihu Bóg „otwiera uszy ludzi i przeraża ich wizjami”. Poprzez wizje Bóg objawia ludziom ich błędy i ukazuje możliwość nawrócenia. Chce On odwieść „człowieka” od jego czynu i zgładzić jego „pychę”. Elihu wybiera to ostatnie określenie jako najbardziej charakterystyczne dla postaw ludzkich wiodących ku zagładzie. Pychę może unicestwić niekiedy tylko perspektywa surowej kary, która odstrasza stworzonego na obraz Boży dobrego „człowieka”. Opis doświadczenia jest identyczny z wersją Elifaza (4,12-13), jednak przesłanie jest zupełnie odmienne. Elifaz dowodził, że jego doświadczenie nocne dało mu szczególnie rozumienie człowieka, Elihu natomiast akcentuje karcący charakter wizji. Zakłada to, że Hiob jest już na drodze grzechu i zagłady albo wkrótce się tam znajdzie. Troska Boga objawia się w tym, że groźne zjawy nocne mają zachować go od „grobu”, który jest mieszkaniem śmierci. Takie wyjaśnienie

¹⁶ wtedy otwiera On uszy ludzi
 i przeraża ich wizjami,
¹⁷ aby odwieść człowieka od jego czynu
 i zgładzić jego pychę.
¹⁸ Ocala jego duszę od grobu
 i jego życie od przekroczenia nurtu (śmierci).
¹⁹ Można też być doświadczonym przez cierpienie na łożku,
 przez ciągłą udrękę w kościach,
²⁰ kiedy człowiek czuje wstręt do chleba,
 a jego dusza – do upragnionej stawy.

33,16	Rdz 15,12
33,17	Hi 36,7
33,18	Hi 36,12
33,19	Hi 5,17-18; 30,17
33,20	Ps 107,18

jest równie jałowe jak argumenty starszych mędrców. Jedynym, co wyróżnia jego słowa, jest twierdzenie, że Bóg przestrzega człowieka przed złym czynem. Wzmianka o grobie (33,18a) jest już zapowiedzią następnej sekcji, gdzie słowo to pojawi się kilkakrotnie (33,22.24.28.30). „Grób” może być synonimem Szeolu (Ps 103,4) albo jedną z cech świata podziemnego (17,14). Paralelnym określeniem jest „nurt (śmierci)”. Przekłady starożytne widziały tu „miecz” (Wulgata) czy ogólniej „wojnę” (LXX). Współcześnie zwraca się uwagę na mitologiczny obraz rzeki śmierci, którą zmarli muszą „przekroczyć” w drodze do Szeolu. Elihu zaczyna wreszcie ukazywać, w jakim kierunku zmierza jego mowa. Bóg nie udziela swych objawień tylko w snach i wizjach, lecz posługuje się również cierpieniem fizycznym, aby napominać człowieka, który zapomniał o swych ograniczeniach. Cierpienie nie jest jeszcze narzędziem Bożego objawienia, ale przygotowuje pyszałka do przyjęcia tego objawienia. Niewątpliwie nauka płynąca z „cierpienia” ma wartość dyscyplinarną i pedagogiczną. Bóg może nagle dotknąć człowieka poważną chorobą czy kalectwem, które uniemożliwi mu dalszą aktywność. Cierpienie fizyczne odbiera mu apetyt tak, że ciało zostaje stopniowo zredukowane do „skóry i kości”. Kluczowe słowa tego fragmentu to „być doświadczonym” i „udręczonym”. Oba terminy należą do słownictwa sądowego, które Elihu przejął od Hioba. W podobnym kontekście mowy prorockiej Pan wnosi sprawę przeciwko Izraelowi i stawia mu zarzuty. Według nauczania Elihu, nawet „ból w kościach” może być wy-

²¹ Niknie w oczach jego ciało,
odslaniają się kości (dotąd) niewidoczne.

²² Jego dusza zbliża się do grobu,
a jego życie – do kraju umarłych.

33,21 Hi 19,20; 16,8

razem rozprawy sądowej, jaką Bóg wyznaczył Hiobowi z pominięciem bramy miejskiej, gdzie zwykle rozstrzygano spory. Bolesna rozprawa, która dokonuje się w zboląłym ciele Hioba, prowadzi go nieuchronnie „do kraju umarłych”. „Grób” i „śmierć” pojawiają się coraz wyraźniej w myśli cierpiącego Hioba i zagrażają jego egzystencji. Bóg jednak doświadcza go chorobą nie po to, aby odebrać mu życie, lecz aby uświadomić mu powagę sytuacji. Jeśli Hiob odpowie na Boże pouczenie, uniknie przedwczesnej śmierci. Trzeci dowód nawiedzenia Bożego to uzdrowienie z ciężkiej choroby (33,23-25). Człowiek doświadczony fizycznym cierpieniem staje wprawdzie na progu śmierci, ale przed zagładą broni go „anioł pośrednik”. W procesie sądowym Hioba anioł ten pełni rolę adwokata na zgromadzeniu Bożym. Hiob wcześniej błagał o „rozjemcę” (9,33), o „świadka” w niebie, który się wstawi za nim (16,13), i o „wybawcę”, który go ostatecznie uniewinni (19,25). Mówiąc o interwencji „anioła pośrednika”, Elihu zdaje się nawiązywać do tej nadziei Hioba. Może to wskazywać, że redaktor mów Elihu znał resztę księgi. On także przyjmuje konieczność pośrednika między Bogiem a człowiekiem. W jego ujęciu rola pośrednika ogranicza się jednak do interpretacji słów Boga. Gdy chory jest na progu śmierci, pojawia się „anioł pośrednik”, aby chronić człowieka i wybawić go od gniewu Bożego (33,23n). Niejasna fraza „jeden z tysiąca” wskazuje na zwykłego anioła, jednego z ogromnej rzeszy będącej na służbie Bożej. Jeśli jednak zestawimy to zdanie z jego odpowiednikiem w koncentrycznej strukturze księgi, nabierze ono głębszego sensu. W trakcie wielkiej dysputy z przyjaciółmi Hiob podejmuje temat nadziei, pytając: „Jak człowiek może być sprawiedliwy przed Bogiem? Choćby nawet chciał się z Nim spierać, nie odpowie Mu raz na tysiąc” (9,2n). Teraz Elihu, w swym pierwszym monologu o opatrności Bożej, zwraca uwagę Hioba na pośrednictwo anielskie. Funkcją takiego pośrednika jest „oznajmić prawość człowieka”. Formuła hebrajska jest wieloznaczna i może dotyczyć Bożej sprawiedliwości. W zestawieniu jednak z analogiczną formułą następnego zdania (33,26b) staje się jasne, że rolą anioła mediatora będzie obrona oskarżonego człowieka. Stary Testament często przedstawia anioła jako reprezentanta samego Pana, tu jest on również

²³ Jeśli będzie przy nim anioł –

pośrednik jeden z tysięcy –
by oznajmić prawość człowieka,

²⁴ wówczas zlituje się nad nim i powie:

„Zachowaj go od zejścia do grobu,
(bo) znalazłem okup (za niego)!

²⁵ Niech jego ciało odzyska młodzieńczą świeżość,
niech powróci do sił z dni młodości!”

33,23 Tb 12,12; Za 1,12

33,25 Hi 29,18.20; Ps 103,5

przedstawicielem człowieka. Ten „anioł” będzie prosił Boga, by ocalił chorego przed śmiercią, gdyż „znalazł okup” za swą duszę. Termin „okup” (*kōper*) ma tu znaczenie symboliczne – „anioł” przedstawia Bogu cenę wykupu za ocalenie człowieka od śmierci (por. Wj 32,30). Wstawiennicza modlitwa anioła przynosi zdumiewający skutek: „ciało” chorego odzyskuje młodzieńczą świeżość. Ceną wykupu są jednak według Elihu cierpienia i nawrócenie. Rysuje się tu dwuznaczna koncepcja cierpienia, która zostanie szerzej omówiona w kolejnych wersetach. Konsekwencją funkcji „anioła pośrednika” jest uwolnienie, które prowadzi do dziękczynienia. Poprzedni wiersz 33,25 mówił o skuteczności tego pośrednictwa: cierpiący człowiek wraca do zdrowia, a jego ciało odzyskuje „młodzieńczą świeżość” (por. Ps 103,5). Odnajduje on pierwotny stan „sprawiedliwości” (33,26b) i może zwracać się do Boga z pełną ufnością. „Sprawiedliwość” oznacza tutaj, że Bóg akceptuje jego postawę jako prawą i szczerą. Łaskawie puszcza w niepamięć wszelkie oskarżenia wnoszone przeciwko niemu podczas jego choroby. Nie dziwi więc modlitwa uzdrowionego. Opowiada on o cudzie Bożej łaskawości, lecz zaczyna publicznym wyznaniem win: „Zbłądziłem i przekroczyłem to, co prawe” (33,27b). Takie wyznanie jest istotnym elementem pojednania z Bogiem i ze wspólnotą wiary. Świadcząc o doznanej łasce, człowiek uwielbia Boga w społeczności. W ten sposób cała wspólnota doświadcza radości z jego powrotu do służby Bogu. Wzmianka o śpiewie we wspólnocie sugeruje, że uzdrowiony dokonuje swego wyznania słowami psalmu śpiewanego na zgromadzeniu liturgicznym. Łączenie cierpienia z grzechem pozwala dostrzec zamysł Elihu względem Hioba. Ten młody mędrzec wyznaje więc starą teologię, która nie może pomóc Hiobowi – zbyt długo słuchał on trzech przyjaciół rozważających przypadek Hioba w świetle doktryny o odpłacie. Elihu nie daje mu nadziei na uniewin-

²⁶ Będzie wołał do Boga, a On się zlituje,
pozwoli mu spojrzeć z radością na swoje oblicze
i zwróci mu jego sprawiedliwość.

²⁷ Będzie on śpiewał wobec ludzi i powie:
„Zbłądziłem i przekroczyłem to, co prawe,
i nie mam z tego żadnej korzyści.

33,26 Hi 19,27

33,27 Ps 103,10; Rz 6,23

nienie, sugeruje natomiast przyznanie się do winy, co będzie nagrodzone uwolnieniem od cierpień. Łaska Boża bowiem zachowuje nie od cierpienia, lecz od totalnej zagłady. Podmiotem ostatniego zdania (33,28) jest oczywiście sam Bóg, gdyż anioł był tylko pośrednikiem. To Bóg „uchronił” duszę przed mrokiem wiecznej zagłady i dał jej oglądać światło, które jest symbolem życia. Dwa tematy zawarte są w końcowych wersetach tego rozdziału. Najpierw (33,29-30) Elihu przedstawia wnioski wynikające z jego tezy o postępowaniu Boga z ludźmi. Potem (33,31-33) mówi wprost do Hioba: Bóg chce zbawienia grzesznika, a nie jego śmierci. Celem cierpienia zesłanego na Hioba nie jest ukaranie go śmiercią, lecz odwrotnie – „ocalenie jego duszy od grobu”. Termin „grób” pojawia się w końcowej części mowy aż pięciokrotnie, wyznaczając jej kolejne strofy. Początkowa fraza „Tego wszystkiego dokonuje El” dotyczy zarówno wizji sennych (33,15-18), jak i cierpienia (33,19-28), które także służy ocaleniu od grobu. Cały ten proces wychowawczy przypisano Bogu. Anioł jest tylko pośrednikiem zbawienia. Na uwagę zasługuje formuła numeryczna „ponownie i raz jeszcze”. Dosłownie brzmi ona „dwa i trzy razy”. Jest to kontynuacja zwrotu „raz jeden i drugi” (33,14), który zapoczątkował rozważania o rozlicznych sposobach objawiania się Boga ludziom. Bóg nie rezygnuje z człowieka pomimo nieudanych prób komunikacji. Aby zostać oślnionym „światłem żyjących”, trzeba się poddać jego działaniu. Ten ostatni zwrot zamyka sekwencję metafor dotyczących „widzenia” i „światła”. Było ich w sumie pięć (33,14.15.26.28.30) i przeplatały się w zakończeniu pierwszej mowy Elihu z przeciwstawnym obrazem „grobu”. Tak wymowna metaforyka stawia Hioba przed koniecznością dokonania wyboru między życiem a śmiercią. W końcowych wersetach mowy, podobnie jak we wstępie (33,1-7), Elihu ponownie przyjmuje pozę arbitra. Uprzejmie zaprasza on Hioba, by zechciał „rozważyć” jego argumentację i „usłuchać go”. Dwa wyrażenia wskazują na jego pewność siebie. Pierwsze z nich jest zapowiedzią dalszego wykładu na temat „sprawie-

²⁸ Uchronił moją duszę przed zejściem do grobu,
a moje życie uraduje się światłem”.

²⁹ Tego wszystkiego dokonuje El
ponownie i raz jeszcze dla człowieka,

³⁰ aby ocalić jego duszę od grobu
i oświecić go światłem żyjących.

³¹ Rozważ to, Hiobie, wysłuchaj mnie,
zamilknij, abym ja mógł przemówić.

³² Jeśli masz argumenty, daj mi odpowiedź,
mów, a ja chętnie cię usprawiedliwię!

³³ Jeśli nie, to wysłuchaj mnie,
zamilknij, abym nauczył cię mądrości!

33,30 Ps 40,3; Iz 38,17

33,31 Hi 33,1

33,32 Hi 33,5

dliwości”. Elihu już wcześniej (33,12) stwierdził, że Hiob „nie ma racji”. Teraz dodaje z przekonaniem, że chętnie go „usprawiedliwi”, jeśli tylko usłyszy od niego przekonywające argumenty. Drugi termin, który spina klamrą tę wstępną mowę Elihu, to „mądrość” (32,7 i 33,33). Elihu uważa, że jego osobisty charyzmat pozwala mu przekazać Hiobowi mądrość, której nie mogli mu udzielić przyjaciele. Podobnie jak tamci jest on przekonany o winie Hioba i o słuszności cierpienia, któremu został poddany. Nie chce go jednak traktować surowo, a jego łagodność jest oznaką szacunku. Elihu kończy więc swoje uwagi w podobny sposób, jak tamci rozpoczynali – ostrym szyderstwem wobec cierpiącego mędrca. Trudno przypuścić, aby wymowny zawsze Hiob miał tym razem pozostać w milczeniu. Jego milczenia wymaga jednak dramaturgia całego dzieła. Ponieważ Hiob skierował swą apelację do Boga (31,35), od Niego oczekuje odpowiedzi, a nie od człowieka. Skoro jednak Elihu nie słyszy odpowiedzi Hioba, wkrótce skieruje do niego drugą mowę.

34 W swej drugiej mowie Elihu podejmuje się obrony sprawiedliwych rządów Boga. Wykazuje, że Bóg nigdy nie jest stronniczy w swych sądach. Krótkie wprowadzenie (34,2-4) przygotowuje do wykazania błędów Hioba. Stara się więc przekonać go do wycofania zarzutów i poddania się Bogu. Formalnie mowa ta jest dysputą sądową poprzedzoną krótkim wprowadzeniem (34,2-4) i zakończoną wyrokiem (34,34-37). Elihu zwraca się najpierw do wszystkich słuchaczy, nazywając ich ironicznie „mędrcami” i „wiedzącymi”.

34¹ Elihu powiedział jeszcze:
² Słuchajcie, mędrco, słów moich,
 nadstawcie uszu wy, co macie wiedzę.

³ Bo ucho sprawdza mowę,
 jak podniebienie – pokarm.

34,3 Hi 12,1

Temat „wiedzy” jest łącznikiem między pierwszą a drugą mową Elihu. Pewny siebie młody mędrzec odwraca się na chwilę od Hioba i zwraca się do swych starszych kolegów, których mądrość jeszcze niedawno kwestionował (32,13). Uważali się oni za posiadaczy mądrości i wiedzy, toteż Elihu chce ich nauczyć właśnie mądrości. Określenia „mędrco, posiadający wiedzę”, zdają się wskazywać na szerszy krąg słuchaczy, niż było to dotychczas. Znając krytyczną postawę Elihu wobec trzech przyjaciół Hioba (32,3.11-16), trudno przypuszczać, by tylko oni byli odbiorcami tego wezwania. Raczej należy przyjąć, że druga mowa Elihu adresowana jest ogólnie do całej starszyny miejscowej wspólnoty. Stanowi ona jakby jury sędziowskie decydujące o wyrokach podejmowanych w bramie miasta. W ten sposób Elihu próbuje zdobyć szersze poparcie dla tezy, którą chwilę później przedstawi publicznie. Na razie wzywa on zgromadzonych mędrców, aby „nakłonili uszu” na to, co teraz usłyszą. Przytoczone przysłowie (34,3) obrazuje giętkość tradycji mądrości. Hiob użył tego samego obrazu (12,11) dla wykazania słuszności swych roszczeń. Doświadczenie uczy, co jest pociągające, a co – odpychające. To, co Hiob oceniał negatywnie, Elihu uznaje za wartość pozytywną. On sam, wraz z innymi mędrcami, wie, „co jest słuszne”, może więc dokonać sądu nad Hiobem i ocenić, że jego nieszczęście jest dowodem winy. Jego zdaniem to, co „słuszne” w aspekcie prawnym, jest zarazem „dobre” moralnie. Jeśli starszyna miasta przychyli się do jego zdania, to Elihu ma nadzieję, że Hiob zmieni swą postawę i przestanie oskarżać Boga. Rozpoczynając właściwą dysputę (34,5n), Elihu ponownie cytuje słowa Hioba (por. 33,9). Tym razem jednak ogranicza się do streszczenia sensu jego wypowiedzi. Przedstawia więc stanowisko Hioba za pomocą czterech wzajemnie powiązanych twierdzeń. Pierwsze z nich brzmi „Jestem sprawiedliwy”. Hiob bowiem uporczywie trzymał się tezy o własnej niewinności. Elihu wyciąga stąd wniosek, że tym twierdzeniem oskarżał on Boga o dopuszczanie cierpień na ludzi prawych. Cały ten rozdział będzie obroną Boga i Jego sprawiedliwych rządów nad światem. W tym celu Elihu kompletuje zarzuty przeciwko Hiobowi wynikające z jego twierdzeń. Drugim

⁴ Ustalmy sobie, co jest słuszne,
zbadajmy między sobą, co jest dobre.

⁵ Bo Hiob powiedział: „Jestem sprawiedliwy,
ale El pozbawił mnie prawa.

⁶ Wbrew memu prawu zostałem uznany za kłamcę,
zostałem zraniony strzałami, choć jestem bez winy”.

⁷ Jakież to człowiek z Hioba,
który pije szyderstwo jak wodę,

34,5 Hi 27,2

34,6 Hi 6,4; 7,20; 16,13

34,7 Hi 11,3; 15,16

dowodem winy Hioba są jego słowa: „El pozbawił mnie prawa”, czyli zakwestionował „moją sprawiedliwość” (27,2; por. 19,7). Nie pojawił się bowiem w sądzie, by rozstrzygnąć sprawę Hioba. W ten sposób „pobawił” go możliwości usprawiedliwienia, gdyż odrzucił jego sprawę bez wysłuchania. Po trzecie, Hiob „został uznany za kłamcę”, gdyż jego choroba świadczy przeciwko niemu. Takiego zarzutu formalnie brakuje w słowach Hioba. Nigdy też nie użył on terminu „moje prawo” na określenie Bożego wyroku przeciwko sobie. To samo odnosi się do czwartego zarzutu, jaki stawia mu Elihu. Biorąc TM literalnie, miał on powiedzieć „Moja strzała jest nieuleczalna – bez grzechu”. Miało to zapewne znaczyć, że rany zadane mu przez boskiego łucznika są śmiertelne, chociaż nie zasłużył on swymi grzechami na taką karę. Elihu nawiązuje tu do różnych wypowiedzi Hioba, z których wyłania się obraz Boga strzelającego do niego z łuku (6,4; 9,17; 16,13). Jego strzały można interpretować jako choroby i udętki zesłane przez Reszefa, dawne bóstwo zarazy. W skardze Hioba rolę tę pełni Szaddaj czczony przez patriarchów. Skargi Hioba utwierdziły młodego Elihu w przekonaniu, że cierpiący mędrzec musiał być wielkim grzesznikiem (34,7-9). Stawia więc ironiczne pytanie: „Jakież to człowiek z Hioba, który pije szyderstwo jak wodę?”. Jest to niemal dosłowne wykorzystanie słów Elifaza mówiącego ogólnie o człowieku, który „pije nieprawość jak wodę” (15,16). Elihu odnosi ten obraz wprost do Hioba, zamienia jednak „nieprawość” na „szyderstwo”. Chodzi o szydzenie z prawd religijnych czy moralnych, o sarkazm prześmiewców. Hiob twierdzi, że jest człowiekiem szlachetnym i dzielnym, ale jego czyny są przeciwne temu twierdzeniu. Jest on współnikiem „złoczyńców” i grzeszników. Dalej (34,9) Elihu potępia ogólnie twierdzenia Hioba o szczęściu grzeszników i cierpieniu prawych (9,22-24).

⁸ który łączy się ze złoczyńcami
i chodzi z ludźmi grzesznymi?

⁹ Bo mówi: „Człowiek nie ma korzyści z tego,
że się podoba Bogu!”.

¹⁰ Dlatego słuchajcie mnie, ludzie rozumni:
Daleki jest El od grzechu,
Szaddaj od nieprawości.

Jeśli nie ma odpłaty za dobro i zło, to „człowiek nie ma korzyści z tego, że się podoba Bogu”. Sprzeczność między niewinnością Hioba a jego cierpieniem wyjaśnia się teorią, którą Elihu przypisał Hiobowi – cnota jest bezużyteczna. W centrum tej argumentacji mieści się oskarżenie, że wierność Bogu nie gwarantuje przyszłej nagrody. Takie twierdzenie podkopuje podstawy ładu w świecie. Już samo to jest dowodem buntu Hioba. Elihu stwierdza wprost to, co wcześniej Elifaz tylko sugerował (22,15-17) – Hiob wybrał drogę bezbożnych. Termin „korzyść” nie pochodzi jednak od Hioba, lecz od Elifaza (22,2). Hiob, cytując poglądy bezbożnych, mówił raczej o „pożytku” (21,15) z modlitwy. Oba terminy dotyczą kwestii, czy język kupiecki nadaje się do opisania dziedziny religii. Religia jest raczej „upodobaniem” w Bogu niż próbą „przypodobania się” Jemu. Właśnie bezinteresowne oddanie się Hioba na służbę Bogu zwróciło uwagę „szatana” (1,9). Hiob wierzył niegdyś, że dobre życie może przynosić człowiekowi wymierny pożytek (29,18-20). Przekonał się jednak, że ludzkie uczynki nie mają wpływu na działanie Boga. Niestety, Elihu dostrzega tylko negatywny aspekt bolesnych pytań Hioba. Choć Elihu przemawia ogólnie do starszyny miejskiej, jego apologia Boga jest odparciem zarzutów Hioba. W swej odpowiedzi na te zarzuty młody teolog stawia tezę, że Bóg rzadzi sprawiedliwie (34,10-15), a następnie przechodzi do uzasadnienia tej tezy (34,16-30). Elihu stara się dowieść teorii odpłaty przez zastosowanie jej zasad w nieco okrężny sposób. Wersety te, zajmujące centrum jego mowy, stanowią jedność, gdyż temat Bożej sprawiedliwości, omawiany uprzednio, teraz został złączony z teologią stworzenia. Spójnik „przeto, dlatego” (34,10) zaznacza przejście od prezentacji stanowiska Hioba do wyrażenia własnej tezy. Elihu zachęca ponownie mędrców do słuchania jego słów. Nazywa ich „ludźmi rozumnymi”, wyznaczając tym zwrotem granice swej mowy (34,34a). Uroczyste stwierdzenie w formie przysięgi („dalekie od”) służy wzmocnieniu jego tezy, że Bóg nigdy nie posunie się do złego czynu. Wyraża on w ten negatywny sposób swoje przekonanie, aby następnie rozwinąć je pozytywnie.

¹¹ Bo odpląca ludziom według ich czynów
i według postępów każdemu przydziela.

¹² El naprawdę nie działa przewrotnie,
a Szaddaj nie łamie prawa.

34,11 Ps 62,13; Prz 24,12; Syr 16,14; Mt 16,27; Rz 2,6

34,12 Hi 8,3

Bóg „odpląca” każdemu według jego uczynków, zsyłając na każdego owoce jego postępowania. Przekonanie o adekwatnej odpłacie jest szeroko rozpoznane w Biblii, zwłaszcza w literaturze mądrościowej. Nie chodzi tu o automatyczne oddziaływanie każdego czynu, lecz o kosmiczny porządek, którego gwarantem jest Bóg. Elihu polemizuje tu z twierdzeniem Hioba, jakoby Bóg nie czynił różnicy między złym a dobrym człowiekiem (por. 9,23-24). Następnie (34,12) ta sama myśl pojawi się w innej szacie słownej. Wstępna fraza „naprawdę” służy wzmocnieniu podstawowej tezy: „Bóg nie działa przewrotnie ani nie łamie prawa”. Obydwa imiona Boże (El i Szaddaj) są tu jak zwykle użyte synonimicznie. Podobnie trzeba rozumieć obie czynności, rzekomo przypisywane Bogu przez Hioba. El, który ustalił niezmienny ład w kosmosie, nie może przecież naruszać tego ładu przez działania sprzeczne z immanentnym „prawem”. Sama myśl o tym napawa młodego mędrca odrazą, stąd emocjonalny ton wypowiedzi. Sprawiedliwy Bóg musi nagradzać ludzi za dobro, a karać za złe czyny. Nauka o sprawiedliwości karzącej, głęboko zakorzeniona we wszystkich religiach, stanowi podwalinę teologii mądrości oraz argumentacji przyjaciół. Elihu, podobnie jak wcześniej Bildad, dostrzega nierozdzielną więź między Bożą potęgą a sprawiedliwością. Bóg niesprawiedliwy nie miałby władzy nad światem. Otóż Hiob nigdy nie negował Bożej wszechmocy, twierdził tylko, że ta moc może przeczyć sprawiedliwości. Tutaj (34,12) Elihu wraca do myśli, że w Bogu nie może być zła ani nieprawości. Wbrew twierdzeniom Hioba (12,16-25) Elihu jest przekonany, że Szaddaj nigdy nie narusza procesu sprawiedliwości kosmicznej, gdyż oznaczałoby to pogrążanie świata w chaosie. Bóg czerpie swą autonomię z siebie samego. Retoryczne pytanie: „Któż powierzył Mu pieczęć nad ziemią?” (34,13a) może mieć tylko jedną odpowiedź – „Nikt”. Nie ma nikogo, kto mógłby „powierzyć” ten świat Bożej opiece, gdyż On sam jest jego Stwórcą. Drugi stych (34,13b), nieco trudniejszy w interpretacji, musi mieć podobne znaczenie. Zagadki i retoryczne pytania (por. 38,4–39,30) świadczą o zakorzenieniu apologetyki biblijnej w tradycji Bliskiego Wschodu. Pan jednak,

¹³ Któż powierzył Mu pieczę nad ziemią?

Któż postawił Go nad całym światem?

¹⁴ Gdyby On zachował dla siebie swego ducha
i tchnienie swoje zatrzymał przy sobie,

¹⁵ to zginęłoby wszystko, co żyje,
a człowiek powróciłby do prochu.

¹⁶ Zrozum zaiste, posłuchaj tego
i nadstaw uszu na dźwięk słów moich.

34,13 Mdr 12,16

34,15 Hi 12,10; Ps 104,29; 146,4; Rdz 6,3

inaczej niż bóstwa ówczesnej mitologii, sprawuje pełną kontrolę nad całym stworzeniem. Czasownik „nawiedzić” sugeruje jeszcze inne powiązanie z tradycją mityczną. Bóg powierzył panowanie nad ziemią ludziom stworzonym na Jego podobieństwo (Ps 8,5-9). Hiob sztychł z tej tradycji, dając własną wersję pytania: „Kimże jest człowiek, że go nawiedzasz?” (7,17-18). Zdaniem Elihu to sam El, a nie ludzie czy inne bóstwa, włada całym światem mocą własnego autorytetu. Wersety 34,14-15 zdają się zawierać dalsze ślady tradycji mitologicznej. Biblijne opowiadanie o potopie wspomina, że Bóg „żałował, iż uczynił człowieka na ziemi” (Rdz 6,5) i postanowił zniszczyć życie „wszelkiego ciała” (Rdz 6,13). Jednocześnie słowa Elihu wyrażają tę samą myśl, co Ps 104,29-30: Bóg ustawicznie „odnawia oblicze ziemi”. Młody mędrzec przesuwając więc akcenty, korzystając nawet ze słownictwa psalmu. Absolutna władza Boga pozwala Mu zniszczyć „wszystko, co żyje” i sprowadzić „człowieka do prochu”. Następnie Elihu zwraca się ponownie do Hioba z ironiczną formułą, którą można przełożyć dosłownie „Posłuchaj, skoro jesteś rozumny!” (34,16). Gdyby Bóg nie był sprawiedliwy, to jak mógłby rządzić ziemią? Odpowiedź jest oczywista. Bóg, który włada całym światem, nie może być wyobrażany jako wróg sprawiedliwości. Przeciwnie, to wielki „Sprawiedliwy”. Teologia ST zakłada, że sprawiedliwość jest podstawą Bożych rządów. Elihu akcentuje ten dogmat, zestawiając obydwa honorowe tytuły Boga. Słowa Hioba zdają się tak samo potępiać „Sprawiedliwego” jak milczenie jego przyjaciół (33,3). W argumentacji młodego Elihu byłoby nielogiczne, żeby mógł „rządzić” ktoś, kto „nienawidzi prawości”. Dzisiaj taka argumentacja nie jest już tak oczywista jak w myśli biblijnej. Aby uzasadnić swą doktrynę odpłaty, Elihu maluje obraz Boga jako sędziego bezstronnego i wszechmocnego, odmiennego od wielkich wodzów tamtej epoki. Bóg rządzi sprawiedliwie, gdyż

¹⁷ Czyż mógłby rządzić ktoś, kto nienawidzi prawości?
Czy chcesz potępić Sprawiedliwego, który jest potężny?

¹⁸ Mówi On na króla: „Nikczemnik!”,
a na dostojników: „Złoczyńcy!”.

¹⁹ Nie okazuje On względów książętom
i bogatego nie wynosi ponad biedaka,
bo wszyscy są dziełem rąk Jego.

²⁰ Umierają nagle, w środku nocy,
znikają, kiedy ludność się burzy,
a mocarze zostają usunięci bez trudu.

34,17 Rdz 18,25

34,19 Pwt 10,17

34,20 Wj 12,29; Mdr 18,14-16

nigdy nie okazuje względów silniejszym. Bezlitośnie karze On potężnych władców, nazywając królów „nikczemnymi”, a generałów – „złoczyńcami”. Taka ocena ze strony Boga oznacza pozbawienie ich realnej siły. Obraz ten dobrze znano w kulturze, w której monarcha był osobą sakralną, niemal boską. Jako bezstronny sędzia Bóg nie czyni różnicy między klasami społecznymi. „Książęta i bogacze” nie mają u Niego żadnych względów, jeśli nie kierują się w życiu zasadą sprawiedliwości. U Niego liczy się tylko postępowanie człowieka, bo każdy jest „dziełem rąk Jego”. Wszyscy zależą w swej egzystencji od Boga, który zażąda od każdego rachunku z postępowania. W zakończeniu rozdziału zobaczymy, jaki użytek chce zrobić Elihu z tych rozważań w odniesieniu do Hioba. Końcowe zdanie (34,20) tej centralnej strofy wskazuje na nieoczekiwany sąd Boży, jaki czeka każdego z ludzi. Nagła śmierć oznacza, że sam Bóg jest jej przyczyną. Środkowy stych tego wersetu zdaje się nawiązywać do napięć społecznych powodujących zamieszki i przewroty polityczne. Dokonują się one „w środku nocy”, jak niegdyś wyzwolenie Izraela przez śmierć pierworodnych synów Egiptu (Wj 12,29). Końcowa fraza „bez trudu” znaczy dosłownie „bez pomocy ręki (ludzkiej)”, co wyraźnie wskazuje na bezpośrednie działanie Boga. Kolejna strofa (34,21-30) jest rozwinięciem myśli Elihu wyłożonej w centrum jego drugiej mowy (34,16-20). Chwilę wcześniej wykazywał on, że podstawą Bożych rządów nad światem jest Jego sprawiedliwość – Bóg potrafi swobodnie strącać władców z tronów, jeśli nie kierują się oni Bożym prawem, lecz własną siłą. Chociaż słownictwo tych wersetów dotyczy ogólnie człowieka, to jednak Elihu myśli przede

- ²¹ Bo Jego oczy (śledzą) ludzkie drogi,
On obserwuje wszystkie ich kroki.
- ²² Nie ma (takiej) ciemności ani mroku,
gdzie mogliby się schować złoczyńcy.
- ²³ Zaiste, to nie człowiek ustala porę,
kiedy ma iść na sąd do Ela.
- ²⁴ Mocarzy miazdzy On bez dochodzenia,
a innych stawia na ich miejscu.

34,21 Hi 31,4

34,22 Ps 33,14-15; Jr 32,19

34,24 Dn 4,14

wszystkim o „mocarzach”, którzy uciskają słabszych. Bóg w swej potędze jest w stanie zastąpić niesprawiedliwych władców innymi, aby przywrócić uczciwe rządy (34,24). Bóg jest sprawiedliwy we wszystkich swych sądach, ponieważ uważnie obserwuje zachowania wszystkich ludzi. Ponieważ nic nie jest ukryte przed Jego wzrokiem, żaden grzesznik nie może uniknąć kary. „Złoczyńcy” są przekonani, że ciemności zakrywają ich zbrodnie przed obliczem Boga, a jednak nie ma takiego miejsca, w którym mogliby się ukryć przed wszechwiedzą Sędziego. Wbrew wcześniejszym twierdzeniom Hioba (24,13-17) ich grzechy nie pozostaną bez ukarania. Nawet najgłębszy „mrok”, przedstawiany przez Hioba jako synonim Szeolu (3,5; 10), przenika wszechogarniające spojrzenie Boga. Hiob skarżył się, że Bóg nie chce stawić się z nim w sądzie (9,32). Elihu odpowiada, że Bóg nie zawierał z nim takiej umowy. Hiob ustawicznie domagał się odpłaty w czasie, który sam chciał określać. Chociaż może się wydawać, że czas sądu nie jest wyraźnie określony, to jednak rozliczenie musi nastąpić. Bóg nie jest odpowiedzialny przed człowiekiem, toteż powoływanie Go do odpowiedzialności oznaczałoby uzurpowanie sobie boskiej władzy. Bog ustawicznie pełni zadania sędziowskie, lecz ustalanie czasu wydawania wyroków należy włącznie do Niego. Ponieważ Bóg doskonale zna uczynki każdego człowieka, może ugodzić grzesznych władców nagle, bez formalnego dochodzenia, a w ich miejsce może ustanowić innych, którzy będą godnie piastować swój urząd (34,24n). Podczas takiego sądu niegodni przywódcy zostaną „zglądzeni” bez możliwości powrotu do władzy. Termin „obala” przypomina zniszczenie Sodomy i Gomory (Pwt 29,22), jak też inne przejawy nieubłaganych sądów Bożych (9,5; Ag 2,22). Z kolei termin „noc” przywołuje biblijny motyw nocy paschalnej niosącej jednym zagładę, a innym – ocalenie.

²⁵ Zaiste, On zna ich czyny,
obala (ich) nocą tak, że zostają zgładzeni.

²⁶ W odpłacie uderza ich
na miejscu publicznym.

34,25 Hi 27,20

Kara spotykająca niegodnych władców musi być wymierzona publicznie (34,26). Termin „miejsce” odnosi się zwykle do miejsca wyznaczonego przez Boga (por. 28,1) dla Jego chwały. Również kara wymierzona niegodnym władcóm jest znakiem teofanii. Stanowi ona sprawiedliwą zapłatę za wykorzystywanie ubogich. Czasownik „uderza” oznacza dosłownie uderzanie w dłonie na znak gniewu bądź też bicie się w piersi na znak żałoby. Elihu zdaje się podkreślać, że Bóg gardzi wielmożami, którzy oddalili się od Niego i nie chodzą Jego drogami. Hiob odważył się powiedzieć (24,12), że Bóg nie słucha głosu uciśnionych. Elihu odpowiada, że upadek tyranów oznacza, iż Bóg sprawiedliwie kieruje historią i „słyszy wołanie ubogich” (34,28). Hiob skarżył się również, że Bóg nie chce okazać się sędzią. Zdaniem Elihu jednak jest to błędna ocena, gdyż Bóg nie potrzebuje przywoływać człowieka, skoro go znajduje na każdym miejscu. Bóg nie musi odwoływać się do procedur pozwu sądowego, gdyż dysponuje mocą. „Krzyk ubogich” dociera do Boga, jak niegdyś wołanie Hebrajczyków podczas niewoli w Egipcie. Pozostaje tylko pytanie, czy ta aluzja do historii Wyjścia dobrze oddaje położenie Hioba? Elihu jest w każdym razie przekonany o słuszności swej tezy i nie dopuszcza możliwości jej zakwestionowania. A właśnie ta pewność została już wcześniej podważona przez Hioba. Przy tak sztywnym stanowisku obydwu stron nie ma mowy o owocnej dyskusji i rozwiązaniu problemu. Elihu wraca jeszcze do idei absolutnej niezależności Boga (34,29n). Może to sprawiać wrażenie, że Stwórca jest odległy i beczynny. Choć Bóg milczy, nikt z ludzi nie może jednak pozwolić sobie na Jego krytykę. Milczenie Boga jest tu ukazane w relacji do „krzyku ubogich”. Nawet jeśli nikt nie widzi znaków Jego obecności, nie znaczy to, że On nie dostrzeże wydarzeń dziejowych i nie czuwa nad losem ludzi. W jaki sposób zresztą człowiek miałby pouczać Boga o sprawiedliwości? Temat ten powraca w niewralgicznych momentach narracji, szczególnie w mowach Elihu. Zapowiada on już słowa, jakie sam Stwórca skieruje do Hioba (40,2). Bóg czuwa „nad narodami” i „nad jednostkami”, aby bezbożni nie mogli dominować nad ludem. Termin „naród” oznacza tu zapewne ogół ludności podporządkowanej złym władcóm, „każdy człowiek” natomiast to

²⁷ Ponieważ odwrócili się od Niego
i nie chcieli strzec wszystkich dróg Jego,
²⁸ dotarł do Niego krzyk ubogich,
usłyszał On wołanie biednych.

34,28 Wj 22,22

specyfikacja wszystkich, którzy oczekują Bożej sprawiedliwości. Gdyby Bóg „ukrył oblicze”, czyli zawiesił swój wpływ na bieg wydarzeń, wówczas nikt nie byłby w stanie dostrzec Jego obecności w świecie. Chociaż więc zło zdaje się triumfować, Bóg ciągle zachowuje kontrolę nad całą rzeczywistością stworzoną. Nie pozwoli On, aby „bezbożny” zdobył władzę i mógł ją sprawować przez dłuższy czas, zwodząc „lud”. Elihu uważa, że nawet wtedy, gdy zdarzają się nadużycia władzy lokalnej, nie mogą one zanegować suwerennych rządów Boga nad całym światem. Dokonawszy apologii Bożej sprawiedliwości, Elihu zwraca się ponownie wprost do Hioba (34,31-33). Podsuwa mu wyznanie win, jakie powinien złożyć po odwróceniu się od swych błędów. Zwrot „jestem winien” ma sugerować, że Hiob uznaje się za heretyka i obiecuje powstrzymać się na przyszłość od tak szkodliwych twierdzeń. Powinien on następnie prosić Boga o pouczenie w sprawach, które dotąd widział nazbyt powierzchownie. Mocne postanowienie poprawy jest istotnym elementem prawdziwej pokuty. W swym edukacyjnym programie Elihu wzywa zatem Hioba do wycofania się z głoszonych poglądów, gdyż tylko w ten sposób może dokonać się pojednanie z Bogiem (por. 33,33). Hiob winien więc przyjąć podsunętą mu formułę pojednania i odwołać swe błędy. Werset 34,33 zdaje się zawierać pytanie skierowane do Hioba. Miałoby ono przekonać go o absurdalności żądania, aby Bóg uznał jego niewinność. Byłoby szaleństwem ze strony Hioba żądać od Boga podporządkowania się jego logice. Elihu ukazuje Hiobowi niestosowność jego żądań wobec Boga, skoro sam nie dotrzymał Mu wierności, odrzucając Jego sprawiedliwość. W sposób typowo prawniczy Elihu wzywa więc Hioba, aby sam dokonał „wyboru” i udzielił mu odpowiedzi zgodnie z własnym „rozeznaniem”. Ten ostatni rdzeń słowny nawiązuje do tematyki obu zewnętrznych mów Elihu (Hi 32–33; 36–37) i zapowiada temat podsumowania tego rozdziału. Końcowe wersety drugiej mowy są decydujące z punktu widzenia wątku narracji. Elihu ponownie zwraca uwagę mędrców na „grzech” Hioba, dodając jeszcze jego postawę „buntu”. Hiob to człowiek niebezpieczny, którego należy wykluczyć z naszego kręgu, bo on „wśród nas się pyszni i mnoży słowa przeciw Ełowi” (34,37). Elihu trafnie scharakteryzował grzech

²⁹ Jeśli On milczy, któż Go potępi?
Jeśli ukrywa oblicze, któż Go dostrzeże?
On patrzy na naród i (każdego) człowieka,
³⁰ aby bezbożny nie królował,
a lud nie był zwodzony.
³¹ Powiedz więc Bogu:
„Jestem winien, nie chcę już szkodzić,
³² poucz mnie, jeśli czegoś nie dostrzegam,
jeśli czyniłem źle, nie chcę już więcej”.
³³ Czy według twej miary winien ci On odpłacić,
skoro ty Jego odrzuciłeś?
To ty musisz wybrać, nie ja!
Powiedz, jak uważasz!
³⁴ Ludzie rozumni rzekną mi
i mądry człowiek, który mnie słucha:
³⁵ „Hiob nie mówi ze zrozumieniem,
a jego słowa nie są roztropne.
³⁶ Niech więc Hiob nadal przechodzi próbę,
bo się sprzeciwia jak ludzie niegodziwi.
³⁷ Do grzechu bunt dołącza,
wśród nas się pyszni
i mnoży słowa przeciw Ełowi”.

34,29 Hi 33,13

34,30 Łk 1,52

34,31 Jr 31,18

34,32 Ps 19,13

34,35 Hi 11,2; 38,2

34,36 Hi 19,28

Hioba (34,7-11), ale zupełnie nie zrozumiał postawy cierpiącego niewinnie człowieka. Wydając swój wyrok w formie decyzji rady mędrców, Elihu podiera się ich autorytetem, aby zmusić Hioba do kapitulacji. Jego wyrok zarzuca Hiobowi brak właściwej „wiedzy”, upór w błędzie i sprzeciw wobec Boga charakterystyczny dla „niegodziwców”. Elihu może sądzić, że wygrał w tym pojedynku, bo Hiob nie odpowiada. Zwraca się więc (34,34), podobnie jak wcześniej (34,10), do „ludzi rozumnych”. Mają oni potwierdzić jego werdykt:

35¹ Elihu powiedział jeszcze:
² Czy uważasz za słuszne to, co powiedziałeś:
 „Moja sprawiedliwość (jest większa) niż Ela!”
³ Bo pytałeś, co skorzystasz na tym?
 „Jaką mam korzyść z tego, że nie grzeszę?”

35,2 Hi 32,2; 36,3

35,3 Hi 7,20

„Hiob nie mówi ze zrozumieniem” (34,35). Elihu postanawia jednak kontynuować swój wywód – Hiob musi przejść ostateczną „próbę” (34,36). Dwa dalsze oskarżenia (34,37) pogłębią jeszcze jego zarzuty. Po pierwsze, Hiob nie przyznaje się do winy, po drugie, mnoży swe oskarżenia względem Boga. Hiob zasiał bowiem wątpliwość pośród mędrców, tak bardzo pewnych swej doktryny. Nie mogą oni ścierpieć faktu, że przegrali z człowiekiem, którego uważali za chłostanego przez Boga i wykluczonego ze społeczeństwa.

35 Rozdział ten rozwija podwójny temat, co rodzi pewne napięcie. Grzech człowieka nie może wprost ugodzić Boga, zagraża jednak objawieniu Jego miłości, gdyż dotyczy innych ludzi, za których jesteśmy odpowiedzialni. Bóg angażuje się więc nie tylko w niebie, ale i w życiu codziennym na ziemi. Bez wstępnej apologii Elihu tak przedstawia poglądy Hioba, by je następnie sprowadzić do absurdu (35,2n). Wydobywa więc z przemówień Hioba gorące zapewnienia o niewinności, a z drugiej strony zwraca uwagę na jego skargi na Bożą niesprawiedliwość. Z tego zestawienia wnioskuje on, jakoby Hiob stawiał własną sprawiedliwość wyżej od Bożej. Wprawdzie Hiob nigdzie nie użył sformułowania: „Moja sprawiedliwość (jest większa) niż Ela” (35,2b), ale można podobne twierdzenie wysnuć z jego różnych wypowiedzi. Elihu więc za pomocą retorycznego pytania wskazuje na bezzasadność tych roszczeń: „czy uważasz to za słuszne?”. Oczywiście żaden z ludzi nie może być bardziej „sprawiedliwy” niż Bog. Odrzucając z góry twierdzenie Hioba, Elihu już wstępnie go potępia. Następnie wkłada w jego usta pytania o korzyść płynącą z pobożności. Chodzi o zdanie z 21,15: „Kim jest Szaddaj, abyśmy Mu służyli, jaką korzyść przynosi modlitwa do Niego?”. Zauważmy, w jaki sposób cytuje on słowa Hioba, by je zniekształcić. Rozdział ten pokazuje żarliwość Elihu w obronie Boga kosztem ludzi. Hiob wprawdzie twierdził, że musi istnieć nagroda za posłuszeństwo Bożemu prawu, jednak osobiste doświadczenie kazało mu zakwestionować tę zasadę. Stąd jego skarga (9,22b): „On niszczy tak niewinnego, jak i grzesznika!”. Hiob chciałby sprawiedliwego traktowania

⁴ Chcę dać odpowiedź tobie
i zarazem twoim przyjaciółom.

⁵ Spójrz na niebo i zobacz,
przyjrzyj się obłokom wysoko nad tobą.

wszystkich, dobrych i złych. Elihu natomiast uważa, że w obawie Hioba kryje się kwestionowanie wartości postaw moralnych. Formułując skargę Hioba w tak drastyczny sposób, Elihu chce się nią posłużyć dla wyłożenia ortodoksyjnego poglądu. Choć jego odpowiedź skierowana jest bezpośrednio do Hioba, chce on zarazem wykazać także błąd „przyjaciół” (35,4). Uważa, że zdoła wprowadzić z impasu przerwany dialog dzięki swoim szczególnym uzdolnieniom. Jego zdaniem niewłaściwe było skoncentrowanie się w dyskusji na prawnym problemie niewinności. On sam istotną kwestię dostrzega w problemie etycznym – jak postępowanie człowieka wpływa na innych. Fraza „twoi przyjaciele” dotyczy trzech uczestników dialogu, z pominięciem innych, którzy mogli się przysłuchiwać dyspacie (por. 34,2). Od chwili wejścia na scenę Elihu podejmuje polemikę nie tylko z Hiobem, ale i z jego rozmówcami (32,2n). Właściwym jednak adresatem trzeciej mowy jest Hiob, o czym świadczą gramatyczne formy drugiej osoby (35,5-8). Z kolei zaimek pierwszej osoby, wysunięty emfaticznie na początek zdania, wskazuje na świadomość własnego autorytetu mówcy. Elihu stara się skutecznie przekonać Hioba do swej argumentacji, toteż odwołuje się do mądrościowej tematyki stworzenia (35,5). Zwraca uwagę na wspaniałość nieba, aby w ten sposób przypomnieć słuchaczom o majestacie Boga. Ogrom „niebios” z rozpiętymi na nich „obłokami” musi budzić zachwyt i podziw dla dzieła Stwórcy. Niegdyś Elihu pytał „Czyż Bóg nie jest wyższy od nieba?” (22,12a). Jego celem było jednak podkreślenie, że Bóg jest tak bardzo wzniosły, iż z łatwością dostrzega wszystko, co dzieje się na ziemi. Elihu zdaje się akcentować inną myśl – Bóg jest tak bardzo odległy od ludzi, że ich postępowanie moralne nie ma na Niego żadnego wpływu. Zupełnie inaczej patrzył na Bożą transcendencję psalmista (Ps 8,4-5). Elihu, chcąc odpowiedzieć Hiobowi, wskazuje na ogromną przepaść, jaka dzieli Boga od grzesznych ludzi. Ponieważ Bóg jest tak bardzo odległy od świata stworzeń, ludzkie czyny nie mogą Go dotknąć (35,6n). Zarówno grzesznik, jak i człowiek prawy nie mają wpływu na Boga. Hiob rozważał już wcześniej tę tematykę (7,20-21) w nadziei, że Bóg puści w niepamięć jego winy. Czuł jednak intuicyjnie, że Bóg nie zostawi bezkarnie żadnego występku. Ale i odwrotnie: człowiek sprawiedliwy nie ma żadnego wpływu

⁶ Jeśli grzeszysz, co przez to możesz Mu uczynić?
Jeśli mnożysz występki, w czym Mu zaszkodzisz?

⁷ Jeśli postępujesz sprawiedliwie, cóż Mu dodasz?
Cóż może On przyjąć z twojej ręki?

⁸ Twoja przewrotność (dosięga) takiego, jak ty,
a twoja sprawiedliwość – syna człowieczego.

35,7 Hi 22,3

35,8 Jdt 7,19

na postępowanie Stwórcy. Dobre uczynki nie mogą być traktowane jako sposób wywierania nacisku na Boga. Zauważył to już niegdyś Elifaz (22,2n), ale Elihu idzie jeszcze dalej w podkreślaniu niewrażliwości Boga na ludzkie działania. Bóg nie potrzebuje niczego od człowieka, gdyż jest absolutnie niezależny od nikogo. Nie oznacza to jednak, że sfera moralności pozostaje bez wpływu na religijną więź człowieka z Bogiem. Elihu ciągle podkreśla, że Bóg angażuje się w ludzkie sprawy, na różne sposoby komunikując się z człowiekiem (33,14) i ocalając go od zagłady (33,29-30). Bóg odpłaca każdemu za jego uczynki (34,11), podtrzymuje ludzi w istnieniu (34,14-15), osądza nawet władców i nawiedza ich karami za złe życie (34,25-28). Trzecia mowa Elihu rozwija tematykę usprawiedliwienia, która znajdzie dopełnienie w nauce Pawła. Konsekwencje ludzkich czynów, dobrych czy złych, odbijają się nie na Bogu, lecz na społeczności i całym środowisku życiowym człowieka (35,8). Dobre uczynki budują społeczność, złe natomiast powodują nieład i krzywdę. Grzesznicy poniosą skutki swoich złych czynów, raniąc jednocześnie innych, którzy muszą dźwigać ciężar ich ucisku. Werset ten mówi o „przewrotności”, jakiej bezbożni dopuszczają się względem słabych. Hiob ze swej strony mówił o nieszczęsnych, którzy wołają bez skutku (por. 24,12). Elihu uznaje ten fakt, podpowiada jednak inne rozwiązanie. Jego nauka wprowadza nowe spojrzenie na Bożą transcendencję, nie rozwiązuje jednak problemu Hioba. Elihu kieruje teraz swą myśl ku niewinnym ofiarom „ucisku” (35,9). Hiob zarzucał Bogu, że jest nieczuły wobec niesprawiedliwości społecznej (24,1-17). Chociaż skrzywdzeni „wzywają pomocy wobec siły możnych”, Bóg wydaje się nie słuchać ich wołania. W ocenie Hioba milczenie Boga jest tylko zachętą dla zbrodniarzy, by jeszcze bardziej mnożyć krzywdy. Odpowiedź, jaką daje Elihu na te zarzuty, dotyka postawy proszących. Udręczeni nie są wysłuchani przez Boga, gdyż nie zwrócili się ku Niemu. Nie pytali nigdy „Gdzie jest Bóg, mój Stwórca?”, a właśnie takie pytanie byłoby najskuteczniejszą prośbą o po-

⁹ W wielkim ucisku wołają,
 wzywają pomocy wobec siły możnych.
¹⁰ Ale nikt nie pyta: „Gdzie jest Bóg, mój Stwórca,
 który nocą udziela pomocy,
¹¹ który daje nam więcej wiedzy niż bydłu
 i udziela więcej mądrości niż podniebnym ptakom”.

35,9 Koh 4,1

35,10 Koh 12,1

35,11 Hi 12,7; 39,17; Mt 6,26

moc. W samym imieniu Hioba (‘gdzie jest Ojciec?’) zawiera się przecież odpowiedź na jego problemy. Pytanie to jest typowe dla pobożnych, którzy „szukają Boga”. W Księdze Hioba tytuł „Stwórca” odwołuje się do Jego największej czystości moralnej (4,17; 32,22) i wszechmocy zdolnej zapanować nawet nad Behemotem (40,19). Wierzący winni ciągle pytać o obecność swego Stwórcy i rozpoznawać Jego obecność nawet w trudnych chwilach próby. Elihu podkreśla tu szczególne cechy Boga, nawiązując do swej wcześniejszej wypowiedzi (33,14-30) – El objawia się pośrednio przez ludzkie doświadczenia. Zgodnie z tradycją mądrości Elihu dowodzi, że Bóg pozwala ludziom osiągać mądrość poprzez poznanie ładu w przyrodzie. Drogi Mądrości, która doradzała Bogu podczas stwarzania świata, można rozeznac w strukturze kosmosu (Prz 8,22-31). Nawet zwierzęta mają nadzieję, że Bóg odpowie na ich potrzeby (Ps 104,21). Sam Hiob przyznał (12,7-9), że przykład zwierząt uczy o dziełach opatrności Bożej. Świat przyrody ożywionej pełen jest przykładów stworzeń, które niewinnie cierpią z powodu kataklizmów, za które jedynie Bóg może odpowiadać. Elihu podejmuje problematykę teodycei w oparciu o wcześniejsze wypowiedzi Hioba. Bóg, „który nocą udziela pomocy”, to niespotykane w Biblii określenie. Dalszy kontekst (35,11) sugeruje, że chodzi tu o zobrazowanie tajemnicy Bożej opatrności. „Noc” jest czasem szczególnie trudnym dla człowieka pogrążonego w udręce. Druga część zdania wyjaśnia, że Stwórca obdarzył ludzi większą inteligencją niż inne stworzenia. Elihu zdaje się tu nawiązywać do słów Hioba (12,7-9), który zachęcał przyjaciół, by uczyli się od nierozumnych zwierząt, „że ręka JHWH uczyniła wszystko”. Wypowiedź Elihu pokazuje, jak rozumie on Boga – nie tyle jako zbawcę, ile raczej jako Stwórcę, który udziela życia i je podtrzymuje. Ofiary ucisku znajdują odpowiedź na swe modlitwy, jeśli dostrzegą w cierpieniu lekcję mądrości. Elihu zakłada ponadto (35,12n), że Bóg nie odpowiada na wołanie cierpiących

¹² Mogą wtedy wołać, ale On nie odpowie
z powodu pychy złych ludzi.

¹³ To nieprawda, że El nie słucha,
że Szaddaj nie dostrzega tego.

¹⁴ Chociaż mówisz, że Go nie dostrzegasz,
ustąp przed Nim i Jemu zaufaj,

35,13 Hi 6,26

35,14 Hi 9,11; 23,3.8-9

tylko z powodu ich „pychy”. Jeśli są oni prawdziwie bogobojni, to powinni szukać raczej Boga niż własnej pociechy. Skoro jednak ich wołanie jest szukaniem siebie, Bóg musi uczyć ich właściwej postawy przez cierpienie. Skoro w ten sposób poucza Bóg słabych wiarą, to tym bardziej surowo powinien potraktować Hioba, który przyjął postawę przeciwnika. „Nieprawdą” jest jego twierdzenie, że El nie słucha wołania cierpiących. Prawdą jest natomiast, iż suwerenny Bóg nie może być przez nikogo sterowany ani też oskarżany. Tym bardziej przez człowieka, którego los dowodzi braku prawości. Pozorne milczenie Boga potwierdza tylko, że wina jest po stronie proszących. Zdaniem Elihu Szaddaj świadomie „nie dostrzega” sprawy Hioba, gdyż ten sam prosił, aby Bóg więcej na niego „nie patrzył” (7,8). Teraz (35,14n) Elihu zwraca się ponownie wprost do Hioba. Druga część jego mowy (35,9-13) była rozważaniem ogólnym na temat cierpienia i rzekomego milczenia Boga, teraz chodzi o konkretne zastosowanie. Hiobowi nie można zarzucić, że nie zwracał się wprost do Boga jak ci, o których Elihu mówił poprzednio. Jego wina polega na oskarżaniu Boga o milczenie i niedostrzeganie ludzkich cierpień. Chociaż Hiob skarży się, że nie może „dostrzec” Boga, Elihu zachęca go do „ufności”. Jego sprawa jest Bogu dobrze znana od samego początku. Nie może on jednak zmuszać Boga do konkretnych działań przez swoje skargi. Tym bardziej nie wolno mu kierować się uprzedzeniami względem Boga i zarzucać Mu, „że nie karze On w gniewie”. Taka postawa Boga bynajmniej nie świadczy o tym, że „nie zna” On ludzkich wykroczeń. Czasownik „znać” zapowiada już koniec środkowej sekcji mów Elihu (Hi 34–35) i przejście w końcowych rozdziałach (Hi 36–37) do tematu „wiedzy” Boga. Elihu kończy swą trzecią mowę wyrokiem przeciwko Hiobowi. W jego przekonaniu „na próżno otwiera on usta”. Słowo „tchnienie” wyraża tu przekonanie, że skargi Hioba są puste i bezwartościowe. Myśl tę podkreśla jeszcze ostatnie stwierdzenie, że Hiob „mnoży słowa bez rozeznania”. Ten, który uważa się za wielkiego mędrca, postępuje

¹⁵ (choć mówisz), że nie karze On w gniewie i że nie poznaje wielu wykroczeń.

¹⁶ Hiob na próżno otwiera usta, mnoży słowa bez rozeznania.

35,16 Hi 38,2; 34,35

jak głupiec, mnożąc pochopne oskarżenia. To samo dotyczy daremnych jęków Hioba, który traktuje Boga zuchwale i zanosí niestosowne słowa. Jak może on mówić, że złożył swój protest Bogu i czeka na odpowiedź? Tym surowym wyrokiem zamyka Elihu kolejną mowę i zaznacza, że tematem ostatniego wystąpienia będzie „wiedza” Boga przeciwstawiona wiedzy ludzkiej.

36 Ostatnia mowa Elihu, poza wstępem (36,1-4) i zakończeniem (37,21-24), obejmuje trzy nierówne perykopy: El jest potężny (36,5-11), wznioly (36,22-25) i wielki (36,26–37,20). Po raz pierwszy pojawia się tu element charakterystyczny w nauczaniu Elihu. Prezentując działanie Boga w historii, rozwija on myśl o wartości cierpienia sprawiedliwych. Rozwija ją w trzech punktach, z których ostatni jest przejściem do poematu, gdyż rzywa do kontemplacji dzieła stworzenia. Formuła wprowadzająca (36,1-4) różni się od poprzednich użyciem czasownika („i dodał”). W odróżnieniu od poprzednich mów Elihu nie przytacza tu już słów Hioba, co wskazuje na uzupełniający charakter tych rozdziałów. Elihu stara się w nich podsumować to, co powiedział dotychczas. Te „dodatkowe słowa o Bogu” pochodzą „z daleka”, z miejsca Jego przebywania. Prawdziwa mądrość polega na przyjęciu tych słów jako natchnionych. To samo stwierdzał Elihu już w pierwszej ze swych mów (32,8). Tu również pragnie wskazać na swego Stwórcę jako źródło „sprawiedliwości”. Elihu czuje się zmuszony stanąć w obronie doskonałości Boga wobec zarzutów, jakie przeciwko Niemu kierował Hiob. Stwierdza więc najpierw wobec swoich słuchaczy, że w jego słowach „nie ma fałszu”. Hebrajskie słowo wyraża nie tyle zaprzeczanie obiektywnej prawdy, ile raczej brak wiarygodności w relacjach międzypersonalnych czy nawet agresywne łamanie wierności. Elihu określa sam siebie jako człowieka, „który ma doskonałą wiedzę”. Pierwszy człon tego określenia wskazuje na moralną doskonałość, co nadaje jego argumentom dodatkowej mocy. Ciekawe, że podobnej frazy użyje Elihu nieco dalej w odniesieniu do Boga (37,16). Uważa on swoją wiedzę za natchnioną, bo pochodzącą wprost od Stwórcy. Za pomocą trzech emfaticznych przeczeń (36,5-7) Elihu stara się zaprzeczyć Hiobowym oskarżeniom Boga. El „nie gardzi” słabymi, nie pobbła przewrotnym, i „nie odwraca oczu od prawego”. Wszelki

36¹ Ponownie powiedział Elihu:
² Zaczekaj nieco, a ja ci wyjaśnię,
 bo są jeszcze słowa o Bogu.
³ Z daleka przynoszę swą wiedzę
 i Stwórcy memu oddaję sprawiedliwość.
⁴ Zaiste, w moich słowach nie ma fałszu,
 przed tobą (stoi człowiek), który ma doskonałą wiedzę.
⁵ Otóż El jest potężny, a nie gardzi (nikim),
 potężny mocą serca.
⁶ Nie pozwala On żyć przewrotnym,
 ale przywraca prawo skrzywdzonym.

36,2 Hi 21,3

36,3 Hi 35,2.10

36,5 Hi 34,17

cios, jaki spotyka człowieka, ma na celu przestrożę bądź naganę. Bożym zamiarem jest podnosić tych, co zboczyli z właściwej drogi. Może się to dokonać jedynie wtedy, gdy człowiek uzna swą pomyłkę. W rzeczywistości kara jest ostatecznym środkiem dyscyplinarnym. Jej celem jest podźwignięcie człowieka, a nie poniżanie go. W tym fragmencie Elihu podejmuje swą główną tezę – Bóg jest „potężny mocą”, toteż nie pozwoli żyć bezbożnym, „skrzywdzonym” zaś „przywraca prawo” (36,6). Ofiarami bezbożnych są zwykle ubodzy (34,28; 35,12). Bóg odda im sprawiedliwość. On „nie odwraca oczu od prawego” (36,7), czyli nieustannie go chroni i błogosławi. W odpowiednim czasie może go nawet wywyższyć, osadzając na tronie królewskim. Elihu zdaje się tu nawiązywać do tematu częstego w pismach mądrościowych, gdzie ubogi czy skrzywdzony człowiek zostaje wywyższony na wysoką pozycję społeczną. Gdyby jednak ludzie sprawiedliwi zesłi z właściwej drogi, wówczas Bóg zakuje ich w „kajdany”, jak gdyby byli jeńcami wojennymi. Słowo „kajdany” pojawia się w Biblii w kontekście uprowadzenia w niewolę. Celem tej dyscyplinarnej kary jest niewątpliwie nawrócenie buntowników i umożliwienie im powrotu do służby jednemu Bogu. Myśl o wychowawczej funkcji cierpienia nie jest tu nowością. Podobnie mówił już Elifaz (5,17). Teraz jednak pojawia się perspektywa bolesnej kary dla tych, którzy wcześniej doświadczyli Bożej dobroci, ale potem odstąpili od Jego nakazów. Elihu nie wskazuje wprost na Boga jako przyczynę ich udręki. Chce tylko pouczyć ich, jak winni się zachować podczas trudnego doświadczenia. Z pewnością jednak przyczyną

- ⁷ Nie odwraca oczu od prawego,
z królami osadza na tronie,
wywyższa go na wieki.
⁸ Lecz jeśli są zakuci w kajdany,
związani powrozami nędzy,
⁹ On im wytyka ich postępkę
i wykroczenia ich, że bezczelnie działali.
¹⁰ Otwiera ich uszy na upomnienie
i nakazuje, by odwrócili się od grzechu

36,8 2Krn 33,11-13
36,10 2Krn 33,16-17; 36,15

ostateczną każdej próby jest sam Bóg, i On też jest podmiotem następnego zdania (36,9). Bóg „wytyka” im błędy i wykroczenia. To drugie słowo oznacza akty buntu popełnione z pogardy dla Bożych nakazów. W rzeczywistości każdy akt pychy ze strony ziemskich mocarzy zwraca się przeciwko Bogu i powoduje Jego adekwatną reakcję. Ponieważ pycha zaślepia sumienia, Bóg chce uleczyć ich serca, ukazując ich występki jako przyczynę cierpienia. O ile wcześniej Elihu wskazywał na rolę anioła pośrednika (33,23), o tyle teraz mówi o samym Bogu, który na różne sposoby ratuje grzesznika. Jeśli zawiodły inne możliwości dotarcia do ich sumień, Bóg sam podejmuje się terapii. Niewątpliwie Elihu sam uważa się za przekaziciela Bożych napomnień zbuntowanemu Hiobowi. Elihu widzi Boga jako wielkiego wychowawcę. Nic zatem dziwnego, że chce przedstawić Bożą odpowiedź jako „upomnienie” (36,10). Przypuszczalnie słowo to, dobrze znane w tradycji mądrościowej, nawiązuje do terminu „wiązać” (36,8) – cierpienie jest „wiążącym” napomnieniem. „Otwarcie uszu” na Boże napomnienia stanowi wyraz posłusznej akceptacji przekazanej nauki. Bóg sam nakazuje dotkniętym cierpieniem grzesznikom, „aby odwrócili się od grzechu”. Przyjaciele Hioba twierdzili, że cierpienie to kara za grzech. Elihu akcentuje dyscyplinarny i pedagogiczny charakter cierpienia. Bóg uświadamia w ten sposób ludziom, na czym polegał ich błąd. Przypomina, że Bóg „daje im objawienie”, aby ich ostrzec i skłonić do poprawy. Termin „odwrócić się” jest częstym u proroków określeniem pokuty. U Hioba jednak nigdy nie przyjmuje takiego znaczenia. Podobnie jak wcześniej (22,23) oznacza w ustach Elihu konieczność porzucenia drogi grzechu. Bóg przez karcące napomnienie stara się zawrócić sprawiedliwego z błędnej drogi i skłonić do wierności Jego prawom. Elihu podejmuje obecnie (36,11n)

- ¹¹ Jeśli posłuchają i będą (Mu) służyć,
napełnią swe dni szczęściem, a lata – pomyślnością.
- ¹² Lecz jeśli nie będą posłuszni, przekroczą nurt (śmierci)
i zginą z braku wiedzy.
- ¹³ A bezbożni ściągają gniew na siebie,
nie krzyczą o pomoc, kiedy On ich wiąże.

36,12 Hi 27,22; 33,18

tezę Elifaza o zależności między powrotem do Boga a szczęściem (22,23-30). W paralelnym Hi 33 Elihu rozważał nawrócenie głównie jako sposób uniknięcia śmierci (33,14-28). Tutaj orientacja staje się pozytywna. Elihu przedstawia kolejno dwie możliwości: „jeśli posłuchają [...], a jeśli nie będą posłuszni...” (36,11-12). Ludzie sprawiedliwi, którzy pobłdzili, mogą więc odpowiedzieć objawiającemu się Bogu bądź to przez posłuszeństwo, bądź przez jego odmowę. Część z ludzi doświadczonych cierpieniem potrafi z pokorą przyjąć Boże pouczenie i wrócić do Jego „służby”. Decyzja ta stanie się dla nich początkiem szczęśliwej odmiany życia. Ich rozpacz zamieni się w nadzieję, gdy poznają perspektywę czekającego ich „szczęścia”. Bóg szczerze pobłogosławi ich lata „pomyślnością”. Odwrotnie mają się sprawy w przypadku tych, którzy nie zechcą posłusznie przyjąć lekcji cierpienia – buntowników niechybnie czeka przedwczesna śmierć. Pamiętamy, że tematem pierwszej mowy Elihu była ludzka wiedza. W końcowej mowie została jej przeciwstawiona wiedza Boża. Umrzeć bez udziału w tej wiedzy to w nauczaniu mędrca Elihu najbardziej haniebne zakończenie życia. Dalszy kontrast widoczny jest między ostatecznym losem „bezbożnych” (36,13-14) a losem „biednych” (36,15). Podobną antytezę spotkaliśmy już na początku tej mowy (36,6), chociaż dotychczas (36,7-12) Elihu przedstawiał dwa rodzaje ludzi „sprawiedliwych”: tych, którzy wyciągają naukę z lekcji ich udręki (36,11), i tych, którzy pozostają pogrążeni w buncie. Bezbożni to ta sama kategoria ludzi, którzy wcześniej (36,6) zostali określani jako „przewrotni”. Bezbożni nie są w stanie „wołać o pomoc” do Boga nawet wtedy, gdy są przez Niego „związani” czy „zakuci” w kajdany. Ten sam czasownik odnosił się wcześniej (36,8a) do tych spośród sprawiedliwych, którzy nie chcą się nawrócić. Tutaj podmiotem są bezbożni, zatwardziali w swym oporze. Ponieważ nie chcą oni wyciągnąć wniosków z karzącej dyscypliny, zmuszeni są umrzeć przedwcześnie. Nauka o przedwczesnej śmierci grzesznika jest charakterystyczna dla teologii odpląty. Dopiero jednak Elihu sugeruje, że mają oni być wykorzeni

¹⁴ Tchnienie ich zamiera już w młodości,
a życie ich – w rękach aniołów.

¹⁵ Lecz On ratuje biednych przez ich ubóstwo,
przez udrękę chce im otworzyć uszy.

¹⁶ Także i ciebie chce On wyrwać z paszczy wroga
na wolną przestrzeń, gdzie nie ma ucisku,
a twój stół zastawić tłustym pokarmem.

36,15 Hi 5,18; 33,16; 36,10

36,16 Ps 18,20

„w młodości”. Ostatni wers tej strofy (36,15) streszcza naukę Elihu o cierpieniu wychowawczym. Bóg posługuje się karą chłosty także wobec „ubogich”. Termin ten odnosi Elihu do wszystkich udręczonych, pozbawionych pozycji społecznej w Izraelu. Należą do tej kategorii zwłaszcza ubodzy pod względem ekonomicznym, ale także wszelkie osoby udręczone chorobą czy też więzieniem. Elihu pojmuje więc cierpienie jako środek zbawczy. Podwójna gra słów, zastosowana w tym wersecie, ukazuje paradoks Bożego działania. Udręka sama w sobie nie jest ocaleniem od zagłady, może jednak do niego prowadzić dzięki objawieniu zbawczej prawdy. Końcowy stych (36,15b) jest dokładnym odpowiednikiem tego, co Elihu wyraził wcześniej (36,9-10), łącznie z frazą „otworzyć uszy” (por. 33,16). Cierpienie prowadzi więc człowieka do błogosławieństwa, jakie Bóg wcześniej mu przygotował. Bóg w nauczaniu Elihu jest zatem cierpliwym i współczującym nauczycielem, a Jego „nauka” objawia się w bolesnych doświadczeniach życia. W nowej sekcji (36,16-21) Elihu zwraca się bezpośrednio do Hioba. Nie jest to zwykłe przeniesienie treści ogólnej (36,5-15) na konkretnego adresata, gdyż pouczenie podejmuje nowe tematy. Stwierdzenie to streszcza drogę Hioba. Z więzienia wyjdzie on na wolność i nasyci się tłustymi potrawami. Z perspektywy NT jest to zapowiedź męki i zmartwychwstania Chrystusa. Zachęta do kontemplacji i pochwały świata zakłada jednak nawrócenie Hioba. Wers 36,16, włożony w usta Elihu, pełni istotną rolę w narracji księgi. Celem Boga jest wyrwać Hioba z nieszczęścia, ale ten ciągle trwa przy swym obsesyjnym pragnieniu rozprawy sądowej z Bogiem. Zdaniem Elihu Hiob właśnie z tego powodu nie może usłyszeć głosu Boga, który chce się z nim skomunikować przez dar cierpienia. Wyrażenie „paszcza wroga” przypomina o Szeolu i Śmierci jako nienasyconych potworach, które rozwierają paszcze, aby pożerać wszystko, co żyje. Ścisłe powiązania słowne i tematyczne z Hi 33 pozwalają utożsamiać tego wroga ze Śmier-

¹⁷ Lecz ty się napełniasz pokarmem grzesznych,
a sąd i sprawiedliwość upadają.

¹⁸ Strzeż się, by cię nie uwiódł dostatek,
niech cię też nie zwodzi wielki okup.

cią czy „grobem” jako ostatecznym przeciwnikiem człowieka. „Ucisk”, z którego El wyprowadza na wolność, to zatem sygnał ze strony Śmierci, która chce pochłonąć cierpiącego. Bóg zdaje się pozwalać na to doświadczenie, wydając Hioba w ręce „szatana” (1,12). Elihu zachęca tu cierpiącego Hioba do nawrócenia. Wówczas El wywiedzie go „na wolną przestrzeń”. Ocalony grzesznik, zamiast stać się pokarmem Śmierci, sam będzie zaproszony na obfitą ucztę. Obietnica stołu zapełnionego obfitością pokarmów nie wystarczyła, aby skłonić Hioba do porzucenia swych szalonych ambicji. Nadal jest on „pefen” swych grzesznych zamysłów. Elihu zarzuca Hiobowi, że woli on „pokarm grzechu” od pokarmu, jaki przygotował mu sprawiedliwy Bóg. Dlatego „sąd i sprawiedliwość upadają”. Elihu nie ma wątpliwości, że Bóg słusznie postąpił względem Hioba. Jako arbiter w sprawie wniesionej przez Hioba staje on wyraźnie po stronie Boga. W następnych wersach przestrzega więc Hioba, aby odstąpił od swego zamiaru i ukorzył się przed Bogiem. Elihu już wcześniej przedstawił procedurę, która mogłaby uchronić skruszonego grzesznika przed zagładą. Widział mianowicie możliwość interwencji anielskiego pośrednika, który wpłaci za niego „okup” i tak wykupi go od śmierci (33,23-24). Tutaj (36,18n) Elihu zdaje się przestrzegać Hioba, aby nie gromadził wielkich bogactw, bo one nie wystarczą na okup za grzechy. Prawo Izraela przewidywało możliwość wpłacenia okupu za życie w pieniądzu. Prawny kontekst tej mowy zakłada, że Elihu odrzuca możliwość wpłacenia takiego okupu, który pozwoliłby Hiobowi wygrać sprawę ze swym przeciwnikiem. Jediną możliwością dla niego jest zaakceptowanie werdyktu Elihu i zrezygnowanie z procesu sądowego. Końcowe wersy tej strofy są bardzo nieczytelne w TM. Zdania sformułowane w trybie rozkazującym sugerują, że Elihu nadal udziela tu Hiobowi ostróg. Nie ma dla niego ocalenia w zwodniczym świecie „nocy”: jedyną szansą na ocalenie jest unikanie zła i nawrócenie. Jeśli noc jest tu metaforą mrocznych sił drzemających w człowieku, to tekst zaczyna być czytelny. Przecież sam Hiob rozpoczął swą lamentację od przeklinania sił chaosu, aby w ten sposób unicestwić swe istnienie (3,8). Elihu zdaje się przypominać tamte straszne słowa, aby z ich pomocą wyjaśnić tragiczną sytuację Hioba (36,21). Celem udręki Hioba było więc jego ocalenie przez sprowadzenie go z drogi zła. W ten sposób odważa się Elihu mówić do człowieka,

¹⁹ Czy twoje bogactwo pomoże ci w udręce
i wszystkie twoje zabezpieczenia?

²⁰ Nie tęsknij za tą nocą,
w której ludy gubią się wzajemnie.

²¹ Strzeż się, by nie skłaniać się ku grzechowi,
bo w tym celu zostałeś doświadczony udręką.

²² Otóż El jest wzniosły w swojej mocy!
Jakiż nauczyciel mógłby się z Nim równać?

²³ Któż skrytykuje Jego postępowanie?
Któż Mu powie: „Postąpiłeś niegodziwie?”.

36,19 Łk 12,15-20

36,20 Am 5,18

36,22 Hi 32,13

36,23 Iz 40,13-14

który uparcie broni swej niewinności. Zanim narrator pozwoli przemówić Bogu, oddaje głos człowiekowi, który przychodzi z zewnątrz i uważa, że uda mu się przekonać Hioba, choć innym się to nie udało. Potem nagle wzywa go Elihu do nawrócenia – zamiast podejmować nierówną walkę z Bogiem, Hiob winien uwielbić Pana wszechświata. Logika Elihu jest nieubłagana: ludzie podlegają karceniu, bo popełniają nieprawość. O ile adresatem poprzedniej strofy (36,16-21) był Hiob, o tyle teraz (36,22-25) punkt ciężkości w przemówieniu przesuwają na samego Boga: „Otóż El jest wzniosły w swojej mocy!”. Wprawdzie słowa Elihu zwrócone są nadal do Hioba, jednak ich głównym tematem nie jest już jego sytuacja. Dotąd mowa Elihu koncentrowała się na konieczności wyboru: czy Hiob zechce przyjąć Boże pouczenie i wyciągnąć wnioski ze swych cierpień. Teraz w centrum zainteresowań mówcy pojawia się El, Bog patriarchów. Któż udzieli nauki lepszej niż On? Pyta retorycznie Elihu. Bóg, będąc tak „wzniosły w swojej mocy”, jest zarazem w najwyższym stopniu suwerenny. Nikt nie może zmusić Go do zmiany postępowania, jak usiłował to czynić Hiob. Bóg nie słuca niczyich rozkazów, wymyka się spod kontroli stworzeń i nie podlega krytyce (36,23). Hymn do wszechmocnej Mądrości, rozpoczęty w tej strofie, jest bardziej uzasadnieniem doktryny retribucji niż uwielbieniem Boga. Tę samą strategię spotkaliśmy już wielokrotnie w przemówieniach trzech przyjaciół Hioba. Elihu dodaje do ich argumentacji własną: nikt, nawet Hiob, nie jest w stanie oskarżyć Boga o działanie „niegodziwie”. Elihu zachęca więc Hioba, aby „pamiętał”, że jego

²⁴ Pamiętaj, żeby wychwalać Jego dzieło,
o którym ludzie śpiewają pieśni.

²⁵ Dzieło to jest widoczne dla każdego,
(choć) człowiek przygląda mu się tylko z daleka.

²⁶ Otóż El jest wielki, lecz my Go nie znamy –
niezbadana jest liczba lat Jego.

36,24 Hi 35,10

36,26 Ps 145,3; Dn 7,9

zadaniem jest „wychwalać dzieło Boga”. Forma czasownikowa zdaje się nawiązywać jednocześnie do rdzenia słownego „śpiewać” i „widzieć” – ludzie jako marne stworzenia „opiewają” wielkie dzieła stwórcze, choć „widzą” je tylko „z daleka”. Kiedy Hiob zacznie uwielbiać potęgę Boga, ustanie jego skarga, a on sam dostrzeże owoce swego cierpienia. Doświadczenie Hioba prowadzi go jednak do zupełnie innej reakcji (12,7-25). Stopniowo czytelnik uświadamia sobie, że dzieło Boże sławione przez Elihu ma wymiar uniwersalny, wykraczający daleko poza doświadczenie Hioba. Ciągłe jednak nie wiemy dokładnie, o jakie dzieło tu chodzi. Dopiero z następnej strofy (36,26–37,24) dowiemy się, że jest to stworzenie kosmicznego ładu. Nieoczekiwanie Elihu przechodzi do opisu świata stworzonego. Sławi Boga najpierw za Jego wielkość objawioną w zjawiskach meteorologicznych, aby na koniec zachęcić Hioba do kontemplacji cudów przyrody i wycofania swej skargi na Boga. Niektórzy egzegeci dzielą ten długi hymn na trzy części, które sławią obecność Boga kolejno w porze jesieni (36,26–37,5), zimy (37,6-13) i lata (37,14-24). Wspaniałe obrazy w tej części mowy Elihu zaczerpnięte są ze starożytnej mitologii Bliskiego Wschodu, gdzie najsilniejsze bóstwo sprawuje władzę nad siłami życia i płodności. Ówczesni rolnicy wierzyli, że płodność roli i bydła jest darem tego potężnego bóstwa zwanego Panem (Baal). Izrael włączył tę teologię do swoich wyobrażeń o wielkości i potędze własnego Boga. Pan był uznawany za niezrównanego władcę przyrody i burzy. Nie tylko podbił On wrogie żywioły, ale jest ich Stwórcą. To On wyznaczył granice wodom górnym i dolnym, deszczom, mgłom i chmurom. Gromy są echem Jego głosu rozbrzmiewającym na niebiosach. Dzierży On w ręku wszystkie żywioły kosmiczne. Skoro posiada On siłę i mądrość potrzebną do panowania nad kosmosem, to nikt nie może kwestionować Jego władzy nad człowiekiem. Do tego tematu wróci Elihu w zakończeniu swej mowy. Intonuje on teraz zapowiedziany hymn ku czci władcy świata w stylu doksologii psalmistów i pro-

²⁷ On unosi w górę krople wody morskiej
i spadają z Jego chmury jako deszcz,
²⁸ który sączy się z obłoków
i obficie spada na ludzi.

36,27 Hi 38,28

roków. W ten sposób autor przygotowuje opis epifanii Boga podczas burzy (38,1). Przejście od mów Elihu do tego wydarzenia jest wyraźnie zaznaczone. Pierwsza tablica hymnu składa się z dwu strof: ulewne deszcze jesienne (36,26-30) i Pan historii (36,31-37,3). Pierwsza strofa zaczyna się sławieniem wielkości Boga, która objawia się w zjawisku deszczu jesiennego. Jest to odnowienie natury po długim okresie suszy letniej. Kondensacja wody w chmurach i efekty wylania wody na spieczoną ziemię to przedmiot poetyckich opisów. Elihu podejmuje temat zarysowany już przez Elifaza (5,9n): Bóg jest nieogarniony ludzkim umysłem, gdyż wielkość Jego przerasta nasze możliwości poznawcze: „my Go nie znamy”. Czasownik „znać, wiedzieć” powróci jeszcze dwukrotnie w retorycznych pytaniach skierowanych do Hioba: „czy wiesz, czy rozumiesz?” (37,15n). Skoro „liczba lat” Boga jest niewyczerpana, to Hiob powinien powstrzymać się od próby wszczenia z Nim dysputy sądowej, a raczej włączyć się w kontemplację Jego cudownych dzieł. Elihu zaczyna teraz (36,27n) rozważać wspaniałe zjawisko powstawania deszczu. W tym kraju, gdzie przez całe miesiące nie spada kropla deszczu, nadejście opadów jesiennych po okresie suszy wiąże się z wielką radością. Gromadzenie się nad morzem chmur burzowych jest z daleka widoczne na stepie. Elihu podziwia ten proces obejmujący kilka etapów. Najpierw krople wody podnoszą się nad powierzchnią morza, tworząc „obłok” czy raczej chmurę deszczową. Drugi etap procesu meteorologicznego stanowi właśnie wylewanie wody na ziemię przez pośrednictwo systemu chmur. Deszcz spada raczej na „ludzi” niż na „ziemię”, jak sugerują inne teksty. Wcześniejsza wzmianka o „człowieku” (36,25) wskazuje, że Elihu mówi o ludziach doświadczających osobiście tych cudownych zjawisk. Mimo to można przyjąć tutaj, podobnie jak w Rdz 4,2-7, zamierzoną grę słów: *’ādām – ’ādāmā*. Strofa następną zaczyna się nietypową formułą pytania retorycznego (36,29). Czasownik „zrozumieć” wzmacnia zasadniczy temat czwartej mowy Elihu: wiedza Boża przerasta niepomierne ludzką wiedzę Hioba. Akcent przesuwa się w tej strofie z deszczu na zjawisko gromów i błyskawic. Wyładowania atmosferyczne mają miejsce w Palestynie i w Zajordaniu głównie wiosną i jesienią, kiedy to nagrzone wilgotne powietrze

²⁹ Zaiste, czy można zrozumieć powłokę ciemnej chmury,
gromy Jego namiotu?

³⁰ Oto Najwyższy roztoczył swoje światło,
ale zakrył korzenie morza.

36,29 Ps 18,10-15

36,30 Hi 37,3.11.15

znad morza zderza się z chłodnym znad gór. Nikt nie może zrozumieć, na czym polega „powłoka ciemnej chmury”. Nieraz maleńki obłoczek wyłaniający się znad morza potrafi zakryć całe niebo. Podobnie tajemnicze są „gromy namiotu” Bożego. Wcześniej (35,5) Elihu zachęcał Hioba, aby przyglądał się niebu i obłokom płynącym po nim, aby w ten sposób znaleźć odpowiedź na dręczące go pytania. Teraz stawia go wobec niepojętej tajemnicy, która przeraża możliwości ludzkiego rozumu. Nie wiadomo, skąd biorą się te zdumiewające zjawiska. Wiadomo tylko, że ich twórcą jest Najwyższy. To On roztacza „swoje światło”, które w tym kontekście oznacza zapewne błyskawice. Zwykle opisy teofanii mówią o obnażeniu „korzeni morza”, tu jednak poeta użył czasownika „zakryć”. Chociaż powierzchnia morza rozświetlona jest błyskawicami, to jednak jego „korzenie” pozostają niedostępne dla ludzkiej wiedzy. W kosmografii biblijnej, podobnie jak w całym świecie zachodnich Semitów, krąg ziemi spoczywa na pierwotnym oceanie, którego dno jest głęboko ukryte przed ludzkim wzrokiem. Bóg burzy, który używa deszczu (36,27n) i objawia swą moc w głębinach morza (36,29n), zapewnia ludziom pokarm przez kontrolę nad żywiołami. Istotne jest tu stwierdzenie, że Bóg, sterując zjawiskami przyrody, ma na uwadze dobro ludzkości. Zjawiska atmosferyczne ujawniają nie tylko wojowniczy charakter Boga, ale nade wszystko Jego łaskawość względem stworzeń. El, podobnie jak wojownik, „ukrywa w dłoniach błyskawicę”. Bóg deszczu i burzy pełnił podwójną rolę. Jako władca troszczył się o zabezpieczenie wegetacji i płodności ziemi przez kontrolę opadów, jako sędzia zaś karał nieprzyjaciół niszczącymi burzami. W nauczaniu Elihu te groźne manifestacje potęgi Ela władającego burzą dowodzą, iż jest on władcą kosmosu. Burza jest nie tylko źródłem intelektualnej fascynacji mędrców, ale też świadectwem sędziowskiej władzy nad światem. Odpowiednikiem błyskawicy ukrytej w dłoniach Boga jest „Jego grom” zwiastujący Jego bliskie przyjście na sąd. Ostatni stych rozdziału (36,33b) wskazuje na akty Bożej sprawiedliwości i pouczenia zarazem. Człowiek ugodzony

³¹ Przy tym karmi On narody,
obficie udziela (im) pokarmu.

³² W swych dłoniach ukrywa błyskawicę
i rozkazuje jej uderzać.

³³ Jego grzmot Go zapowiada,
burza (jest znakiem) Jego gniewu.

36,31 1Krl 17,1; Ps 104,13-15; Syr 43,13

36,33 Hi 6,5

piorunem był postrzegany zawsze jako wielki grzesznik, którego dosięgła sprawiedliwa ręka Boża.

37 Hymn nie może jednak ograniczyć się do opisu wielkości Boga w przyrodzie. Autor nawiązuje więc do wydarzeń historycznych świętowanych jesienią. Pierwszy dzień roku i Święto Namiotów wprowadziły do dawnych rytuałów wspomnienie ważnych wydarzeń: wyjście z Egiptu i celebrowanie Przymierza. Elihu nie rozwija tematu Przymierza, jednak już pierwsza połowa strofy (36,31-33) pokazuje, że powrót jesiennych deszczy wiąże się z życiem ludów. W tym kontekście błyskawica jest symbolem walki Boga ze złem. Podobnie psalmiści zachęcali do uznania w burzy znaku zbawczej interwencji Boga w historii. Psalmiści włączyli w ten sposób dawne wierzenia ludowe w teologię sprawiedliwości i łaski. Uwielbienie stwórczej mocy Boga, jakie rozpoczął Elihu, skupia się teraz na sile piorunów i potędze błyskawic, których widok wywołuje drżenie serca. Kiedy Bóg przemawia z niebieskiego tronu, wszystkie stworzenia winne Mu być posłuszne (37,3n). Ryk Jego pioruna rozlega się nad całą okolicą, a Jego błyskawice są widoczne po krańce ziemi. Potężny głos Bożego wyroku przypomina ryk lwa. Nikt z ludzi nie jest w stanie zatrzymać błyskawic ani uchronić się przed ich ciosami. Wobec potęgi burzy wszystkie stworzenia są bezsilne. Kolejna strofa (37,5-8) wylicza dalsze przejawy potęgi Bożego głosu. Rozkazuje On śniegom i deszczom zimowym, które nawadniają ziemię, zatrzymują ludzi w domach, a zwierzyńę polną wpędzają do ich nor. Są to zjawiska z jednej strony tajemnicze, nie do ogarnięcia ludzkim rozumem, z drugiej zaś uczą one człowieka poznania praw przyrody. Autor przechodzi stopniowo od obrazów jesiennych (37,1-4) do oznak zimy (37,5-8). Gradowe i śnieżne burze sprowadzają oziębienie. To już nie odnowa przyrody, lecz niemal całkowite zatrzymanie jej rytmu. Nawet zwierzęta wracają do swych kryjówek. Ale to zamieranie życia jest błogosławieństwem dla człowieka, który w zimie może zwolnić tempo swych prac

37¹ Zaiste, na ten (widok) drży moje serce
i wyskakuje ze swego miejsca.

² Słuchajcie uważnie huku Jego głosu,
pomruku, który wychodzi z ust Jego.

³ Roznosi się on po całym niebie,
a Jego błyskawica (mknie) aż na krańce ziemi.

⁴ Po niej rozlega się ryk pioruna –
to On grzmi swym potężnym głosem,
nie powstrzymuje ich ataku,
gdyż Jego głos jest słyszany.

⁵ Przemawia Bóg pełnym głosem swych cudów,
czyjni rzeczy wspaniałe, których nie znamy.

37,2 Ps 29; J 12,28-29

37,3 Mt 24,27

37,4 Ps 29,3-9; 68,34

37,5 Hi 5,9; 26,14

i oddać się kontemplacji przyrody, aby sławić jej Stwórcę. O ile deszcze były cechą jesieni, o tyle w zimie ulewy i śniegi padają z wielką mocą. Gwałtowne ulewy w BH mogą się łączyć z teofanią Boga Izraela. Elihu jednak woli je ukazać jako zjawisko sezonowe, które w inny sposób świadczą o Bożej obecności wśród ludzi. Śniegi i deszcze są Mu posłuszne, kiedy każe im użyżnić pola i przygotować je na wydanie plonów. Śnieg nie jest w Palestynie zjawiskiem nadzwyczajnym. To Bóg nakazuje śniegom spadać na ziemię, podobnie jak deszczom każe zamieniać się w groźne strumienie. Bóg posługuje się pogodą, aby powstrzymać aktywność człowieka i zwierząt na ziemi. Cały wszechświat musi słuchać Jego rozkazów, tym bardziej człowiek jako istota rozumna. Bóg celowo stawia te ograniczenia, „aby wszyscy ludzie znali Jego dzieła”. Określenie „wszyscy ludzie” (37,7b) zapowiada rozpoczęcie drugiej części hymnu. Wersety 37,9-13 ukazują dwie cechy władzy Boga, które spotkaliśmy już w opisie jesieni. Jego widzialna działalność w przyrodzie znajduje przedłużenie w interwencjach historycznych (36,31). Zjawiska przyrodnicze mogą mieć złe lub dobre reperkusje w życiu ludów i narodów, zależnie od ich postępowania i od woli Boga. Starożytni wierzyli, że bóstwa mogą używać burzy jako narzędzia błogosławieństwa albo sądu, zależnie od okoliczności. Opady dostarczają wody potrzebnej do wzrostu upraw, ale mogą też przybrać formę niszczącej nawałnicy. Elihu wykorzystuje tę wiarę w swym poucze-

⁶ Bo mówi do śniegu: „Padaj na ziemię!”,
a ulewnym deszczom: „Bądźcie gwałtowne!”.

⁷ Kładzie swą pieczęć na każdym człowieku,
by wszyscy ludzie znali Jego dzieło.

⁸ Zwierzyna wchodzi do swych kryjówek
i kładzie się na legowiskach.

⁹ Z Komnat (Południa) zrywa się wichura,
a zimne wiatry – z Północy.

¹⁰ El swym oddechem lód tworzy,
twardnieje powierzchnia wód.

¹¹ Wilgocią nasycą On masy chmur,
a Jego błyskawica rozprasza obłoki.

¹² Krąży ona wokoło,
aby pełnić Jego polecenia
na całej powierzchni ziemi.

37,6 Hi 38,22; Ps 147,16; Syr 43,13.18

37,7 Ps 100,3; 139,14

37,8 Ps 104,22

37,9 Hi 9,9

37,10 Hi 6,16; 38,29-30; Syr 43,20

37,11 Hi 37,21

37,12 Ps 104,4; 148,8

niu. To wszystko ma jednak niewiele wspólnego z sytuacją Hioba. Mówi natomiast o Bożym zamiśle wychowawczym względem człowieka (por. 1Kor 4,21). W tym samym kierunku pójdą pouczenia zawarte w mowach Pana, do których coraz wyraźniej przygotowuje ostatnia z mów młodego Elihu. Bóg również będzie mówił o zjawiskach przyrody, których człowiek nie rozumie, choć pragnie rozwikłać zagadkę cierpienia. Zanim przemówi sam Bóg, Elihu w ostatniej strofie (37,14-24) zwraca się po raz ostatni do Hioba w bezpośredniej zachęcie. Skoro poprzednie strofy czwartej mowy Elihu mówiły o zjawiskach charakterystycznych dla pory jesiennej (36,26-37,4) i zimowej (37,5-13), domyślamy się, że tutaj znajdziemy opisy letnich upałów (37,15-18.21n). Tym razem jednak opis zjawisk przyrody w istotny sposób różni się od poprzednich. Elihu zwraca się tu wprost do Hioba z pytaniem: „Czy wiesz, czy rozumiesz?” (37,15n). Zachęca go wreszcie w konkluzji (37,19-24) „poucz nas”. Tym razem nie jest to jednak ironia, lecz pokorne wy-

¹³ Posyła ją bądź to dla karania swej ziemi,
bądź też jako znak zmiłowania.

¹⁴ Posłuchaj tego, Hiobie,
zatrzymaj się i rozważ cudowne dzieła Ela.

¹⁵ Czy wiesz, jakie Bóg zleca im zadania,
jak błyskawicą rozświećla chmury?

¹⁶ Czy rozumiesz powłoki ciemnej chmury,
cudowne dzieła Tego, którego wiedza jest doskonała?

37,14 Ps 111,2-4

37,15 Prz 8,28

znanie „zaćmienia umysłu” (37,19b). Elihu zakończy swą przemowę wezwaniem do bojaźni Bożej, choć wcześniej nie mówił o niej. Dochodzi tu zatem nowy element w rozumowaniu Elihu. Jesień i zima kryły w sobie obiektywną naukę, dostępną dla otwartych umysłów. Lato jednak objawia takie zróżnicowanie zjawisk przyrody, że Hiob nie jest w stanie ich pojąć. Co więcej, sam Elihu, dotychczas tak wymowny w słowach, teraz wyznaje ograniczoność swej ludzkiej wiedzy – Bóg jest nieosiągalny dla umysłu mędrców, tylko bojaźń Boża daje do Niego dostęp. Kontemplacja światła, tak charakterystyczna w porze letniej, nie może być dla Hioba pretekstem do zapomnienia o potrzebie nawrócenia (37,14). Elihu nie da mu spokoju aż do końca tej strofy, mając nadzieję, że rozważanie cudów Bożych skłoni go do porzucenia pychy. Na początku rozdziału (37,2) Elihu zwracał się do wszystkich, teraz mówi wprost do Hioba: „Nakłoń ucha na to”. Jest to zapowiedź dalszych tematów poprzez zmianę słownictwa. „Zatrzymaj się” to wezwanie do powstrzymania się od dotychczasowej postawy, gdy Hiob domagał się od Boga sprawiedliwości. Rozważanie wreszcie prowadzi do mądrości. Hiob winien wiele się jeszcze nauczyć z „cudownych dzieł Boga”, które teraz zobaczy. Elihu jest nadal zafascynowany tematem przyrody, w której objawia się Bóg. Zakończenie mów Elihu wprowadza w epifanię Boga w wichurze. Inna sprawa, czy ten zabieg Elihu będzie miał wpływ na Hioba. Ten jest przytłoczony potokiem skierowanych do niego słów. Przygotowuje się na spotkanie innego typu – z samym Bogiem. Niewiedza Hioba, o której ironicznie mówi tu Elihu, to nie kwestie przyrodnicze dotyczące zjawisk meteorologicznych, lecz pytania teologiczne: „jakie Bóg zleca im zadania?”. Zaczyna się ostatnia część wystąpienia Elihu (37,19-24). Prowokująco zwraca się on do Hioba z pytaniem w liczbie mnogiej. Czyżby przyłączał się w tym pytaniu do Boga, czy też do wszystkich mędr-

¹⁷ Ty, którego szaty są gorące,
kiedy ziemia mdleje w południowym wietrze,
¹⁸ czy umiałbyś z Nim rozpiąć sklepienie nieba,
twarde jak lustro odlane z metalu?
¹⁹ Poucz nas, co mamy Mu powiedzieć!
Nie możemy zebrać myśli z powodu ciemności!
²⁰ Czy trzeba Go powiadomić: Chcę przemówić!
Jeśli człowiek mówi, czy On chce być pouczany?
²¹ Ale teraz nie widać światła,
przebijają ono przez chmury.
Lecz gdy nadciągnie wiatr i je rozpędzi,
²² to z północy nadejdzie (blask) złoty,
straszliwy majestat Najwyższego Boga.
²³ Szadaj – nie możemy Go dosięgnąć,
wielki jest w mocy i prawości,
nie wykrzywia sprawiedliwego sądu.
²⁴ Dlatego ludzie powinni się Go lękać,
lecz nawet wszyscy mądrzy sercem nie mogą Go widzieć.

37,18 Hi 38,4; 26,8

37,21 Hi 26,13

37,22 Hi 34,29-30; Iz 6,5

ców, którzy poprzednio usiłowali odpowiedzieć Hiobowi? Jako powiernik Boga (37,15-18) winien on wyjawić sekrety mądrości: „Poucz nas, co mamy Mu powiedzieć; nie możemy zebrać myśli z powodu ciemności!” (37,19). „Ciemność” zwykło się w tym miejscu interpretować alegorycznie jako „ignorancję, niewiedzę”. Kontekst zakończenia mowy pozwala jednak na tłumaczenie dosłowne: ciemność przed nadchodzącą burzą. Elihu bowiem w ostatniej swej mowie coraz wyraźniej mówi o zbliżaniu się burzy, w której objawi się Pan. Wers 37,20 składa się z dwu pytań retorycznych. Podobnie jak werset poprzedni, mogą się one odnosić do Boga, ale równie dobrze – do Hioba. On sam winien wskazać sposób mówienia z Bogiem, gdyż słowa Elihu są zbyt słabe. Ale w jaki sposób ludzkie słowa mogą pouczyć Boga? Człowiek nie może powiedzieć nic takiego, co wcześniej nie byłoby znane Bogu: On nie potrzebuje niczyich pouczeń. Pouczenia Elihu zmieniają się na koniec w doksologię (37,23n). Wokół Boga rozpościera się tajemny blask, kryjąc Go przed wzrokiem śmiertelnych.

38¹ JHWH odezwał się do Hioba spośród burzy, mówiąc:
² Kim jest ten, co zaciemnia (Mój) plan
 słowami, którym brak wiedzy?

38,1 Hi 9,17; 40,6

38,2 Hi 42,3; 34,35; 35,16

Szaddaj, Bóg Wszechmocny, pozostaje niedostępny ludzkiemu poznaniu. Ten sam Bóg, którego „nie można osiągnąć” umysłem, jest w wyznaniu młodzieńca Elihu Bogiem sprawiedliwym, który nie może nikogo skrzywdzić. Zdanie to zawiera odpowiedź na kluczowe pytanie Hioba (23,3): „jak dostać się do Jego trybunału?”. Elihu wyciąga wreszcie wnioski z całego wywodu: „Dlatego ludzie powinni się Go lękać” (37,24). Na końcu długiej debaty Elihu okazuje głęboką nieufność względem ludzkich możliwości poznawczych. Właściwą postawą człowieka wobec Boga pozostaje pierwotny lęk. Nawet ci jednak, którzy są prawdziwie bogobojni, „nie mogą widzieć” Boga. Podobnie jak nie da się patrzeć na słońce gołym okiem (37,21), tak też żaden z mędrców nie może oglądać Boga twarzą w twarz ani zrozumieć Jego natury. W takim razie również Hiob nie może oczekiwać spotkania z Nim na rozprawie sądowej. Dla Elihu sprawa jest oczywista, skoro „Bóg jest większy niż człowiek” (33,12). Czytelnik jednak, wraz z Hiobem, pozostaje nieprzekonany argumentacją Elihu. Sceneria burzy przygotowuje na przyście Pana, który wyda ostateczny werdykt.

5. Dialog Pana z Hiobem (38,1–42,6)

5.1. Pierwsza mowa Boga i odpowiedź Hioba (38,1–40,5)

38 Początkowe wersety tej strofy ukazują, w jakim tonie Bóg rzuci Hiobowi wyzwanie. Przede wszystkim nie jest to już jeden z bogów religii patriarchów, do którego odwoływali się uczestnicy dysputy (El, Szaddaj), lecz Bóg objawienia biblijnego, Pan. Autor biblijny wybiera celowo najświętsze imię Boga, nierozdzielnie związane ze zbawczymi wydarzeniami Wyjścia. Imię to występowało dotychczas tylko we wstępnej części księgi w „dialogu”, jaki Pan prowadził z „szatanem”. Teraz objawia się On samemu Hiobowi „spośród burzy”, zgodnie z tradycją biblijnych teofanii. Gęste chmury chronią uczestników tych zjawisk przed spaleniem w ogniu Bożej świętości, napełniając ich podziwem i przerażeniem. Pan, jako nauczyciel mądrości, przejmuje inicjatywę i przemawia wprost do swego wiernego „sługi”. Uznając w nim „wojownika”, każe mu przepasać biodra do walki. Hiob wielokrotnie rozważał swój

- ³ Przepasaj biodra jak wojownik,
 będę cię pytał, a ty mnie pouczysz!
- ⁴ Gdzie byłeś, gdy kładłem fundament ziemi?
 Wyjaśnij, jeśli masz wiedzę!
- ⁵ Czy wiesz, kto wyznaczał jej rozmiary
 albo kto rozciągnął nad nią sznur mierniczy?
- ⁶ Na czym zostały oparte jej filary
 albo kto położył jej kamień węgielny,
- ⁷ gdy gwiazdy poranne śpiewały razem,
 a wszyscy synowie Boży wołali radośnie?
- ⁸ Kto zamknął podwójną bramą morze,
 kto je wzburzone wydobyłby z łona,

38,3	Hi 40,7
38,4	Hi 15,7; 26,7
38,5	Za 1,16; 2,5; Jr 31,38-39; Ap 11,1-2
38,6	Hi 9,6; 1Sm 2,8; Ps 104,5; 118,22
38,8	Ba 3,34-35; Za 4,7; Ezd 3,10

problem od różnych stron. Jego pytania doprowadziły go do zakwestionowania tradycyjnej tezy, że Bóg rządzi światem w sprawiedliwości. Bóg nie podejmuje jego oskarżeń i nie kwestionuje jego moralnej doskonałości. Stawia mu tylko pytanie, w którym zawiera się stwierdzenie własnej suwerenności: „Kto to jest?”. Istotna jest więc kwestia antropologiczna, którą Hiob podejmie w ostatniej odpowiedzi danej Bogu (42,3). Kwestia teologiczna jest wtórna: spotkamy ją w ciągu pytań stawianych teraz Hiobowi, a dotyczących dzieła stwórczego. Zakres tych pytań obejmuje najpierw świat bytów nieożywionych (38,4-38), a następnie królestwa zwierząt i ptaków (38,39-39,30). Choć człowiek pełni w tym świecie rolę szczególną, nie jest jednak jego stwórcą i musi uznać swą ograniczoną władzę oraz wiedzę. Zanim Pan rozpocznie ten szczególnie egzamin dojrzałości, najpierw uświadomi Hiobowi „zaciemnianie planu”, jaki On sam powziął względem świata. Hiobowi brakuje znajomości tego planu, toteż nie potrafi on obiektywnie ocenić działań Boga, który jest „wielki w radzie”. Zbytne koncentrowanie się na własnym cierpieniu uniemożliwia wnikięcie w ten cudowny plan zbawczy. Toteż Pan za pomocą długiej serii pytań zacznie go naprowadzać na właściwą odpowiedź. Hiob bowiem zblądził w swym poszukiwaniu prawdy, a mimo to nie zgrzeszył. Jego

⁹ gdy Ja okryłem je obłokiem
i ciemną chmurą owinąłem,
¹⁰ gdy wyznaczyłem mu granice,
założyłem zasuwę i podwójną bramę,

przekonanie o własnej niewinności kazało mu uporczywie domagać się spoktania z Bogiem. Teraz jego oczekiwanie spełnia się. Zanim jednak zobaczy Go „naocznie” (42,5), musi stoczyć wewnętrzną walkę. „Przepasanie lędźwi” oznacza dosłownie podwiniecie sukni, aby nie przeszkadzała mu w pojedynku czy w biegu. Symbolicznie czynność ta wyraża konieczność skupienia się na trudnym zadaniu, jakie teraz czeka Hioba. Dysputy z przyjaciółmi nie doprowadziły do wyłonienia zwycięzcy. Teraz więc została do rozegrania ostatnia runda duchowych zmagają. Bóg będzie stawiał Hiobowi pytania, oczekując odpowiedzi. Wcześniej Hiob postawił Mu takie warunki walki (13,22; por. 10,2). Teraz Pan akceptuje te warunki, zmuszając go do defensywy. Hiob będzie musiał wyżyć wszystkie siły intelektu, aby odpowiedzieć na pytania Boga. Zostanie więc przepytany ze znajomości początków życia na ziemi, jak gdyby był on owym pierwszym człowiekiem, który asystował przy założeniu świata. Z perspektywy ST jednak tylko odwieczna mądrość asystowała Bogu w dziele stworzenia. Skoro więc Hiob nie ma podstawowej wiedzy kosmologicznej, jego dysputa z Bogiem z góry skazana jest na niepowodzenie. Pan stawia mu najpierw pytanie dotyczące konstrukcji świata. „Rozciągnięcie sznura mierniczego” oznacza wstępną czynność budowniczego, który w ten sposób upewnia się o właściwej lokalizacji budowli. Oczywiście to nie Hiob jest konstruktorem świata, ale sam Pan. Podobnie jak budowniczy materialnej świątyni założył On podwaliny świata. Aby zrozumieć, co dzieje się w świecie i pojąć Boży „plan”, Hiob musiałby asystować przy stworzeniu. Ziemia, przyrównana do budowli, opiera się na filarach (38,6a). Na czym są one wsparte? Kto położył „kamień węgielny” pod budowlę? Tak można bez końca stawiać pytania dotyczące konstrukcji świata. Najpiękniejszy jest jednak ostatni (38,7) werset tej strofy. W społecznościach starożytnych założenie podwalin pod budowę sanktuarium wiązało się z publiczną uroczystością. Inauguracja nowej świątyni dokonuje się zatem przy dźwięku trąb i śpiewie chóralnym. Słownictwo tych wersetów przypomina radosną ceremonię poświęcenia Świątyni Jerozolimskiej po powrocie z wygnania. Analogicznie musiało być podczas świętowania stwórczego dzieła Pana. Ponieważ nie ma jeszcze ludzi, przy stworzeniu ziemi asystują gwiazdy, które śpiewają zgodnym chórem.

¹¹ mówiąc: „Dotąd możesz dojść, nie dalej,
tu załamię się wyniosłość fal twoich”?

¹² Czy kiedykolwiek rozkazywałeś porankowi
i wskazałeś miejsce porannej zorzy,

¹³ aby ująć najdalsze krańce ziemi
i wypędzić z niej grzesznych?

38,11 Ps 104,9; Prz 8,29

38,12 Ps 74,16

Gwiazdy poranne występują tu wspólnie z aniołami (por. 1,6). W religiach Bliskiego Wschodu ciała niebieskie doznawały czci boskiej. Niektóre planety odgrywały szczególną rolę w panteonie, jak np. Wenus zwana gwiazdą zauranną. W nawiązaniu do tych wierzeń tekst mówi o „synach Bożych”. Ponieważ nikt z ludzi nie mógł być obecny na tej uroczystości, wewnętrzna struktura kosmosu pozostaje tajemnicą także dla Hioba. Po ukazaniu władzy Boga nad ziemią logiczne jest przejście do Jego dominacji nad żywiołem morza zagrażającym życiu (38,8-11). Semici wierzyli, że integralnym elementem świata były wody górne i dolne. Liczne teksty biblijne stwierdzają, że Stwórca jest Panem morza. W pierwotnej walce pokonał On morze i narzucił mu swoje prawa. Objawienie stwierdza w ten sposób, że w przyrodzie nie istnieją autonomiczne siły destrukcji, które byłyby niezależne od Pana. Biblia dopełnia tego obrazu żywiołu morskiego, który całkowicie poddany jest potędze Stwórcy. Nowy opis zaczyna się wyraźnie nawiązaniem do Jego roli jako położnej – z łona ziemi wytryska morze podobne do noworodka, któremu potrzebna jest opieka. Obraz używany w poezji biblijnej podkreśla fakt, że Stwórca troszczy się o każde stworzenie. Morze nie jest więc Jego rywalem, lecz jednym z dzieł stwórczych, które wymaga troski jak wszystko, co żyje. Bóg daje mu więc już przy narodzeniu odzienie „obłoków” i pieluszki „chmur”. Jest to obrazowe przedstawienie widoku ciężkich chmur deszczowych okrywających powierzchnię morza. Inna metafora przedstawia Pana podczas wyznaczania „granic” bądź też „prawideł”, których morze nie jest w stanie przekroczyć. Używając jeszcze innego obrazu, poeta stwierdza zamknięcie morza barierą zaryglowanej bramy na wzór warownego miasta. Pełna kontrola Boga nad morskim żywiołem sprawia, że zamieszkały ląd dostarcza ludziom bezpiecznego schronienia przed ich odwiecznym nieprzyjacielem. Morze jest wprawdzie stałym zagrożeniem dla życia na lądzie, ale musi respektować linię demarkacyjną wyznaczoną przed Boga. Tych kilka

¹⁴ Zmienia się ona jak glina pod pieczęcią
i mieni się jak piękne ubranie.

¹⁵ Światło zostanie odebrane grzesznym,
a wzniesione ramię będzie złamane.

¹⁶ Czy dotarłeś do źródeł morza,
doszedłeś do dna otchłani?

38,15 Hi 24,17

obrazów wziętych z obserwacji przyrody przygotowuje ostateczną odpowiedź, jakiej Pan udzieli Hiobowi. Cierpiący człowiek kwestionował dotychczas obecność Boga w regulowaniu spraw ludzkich. Sądził, że skoro nie doznał się usprawiedliwienia, to albo z powodu Bożego kaprysu czy nawet niesprawiedliwości, albo też z powodu bezsilności Boga wobec sił chaosu. W odpowiedzi Pan uświadomił Hiobowi własną mądrość (38,4-7) i moc (38,8-11) widoczną w dziele stwórczym. Morze otrzymuje nakazy i jest posłuszne Bożemu prawu. Słowo Boże wystarczy, by utrzymać je w ryzach. Jest ono jedyną zaporą dla jego „wyniosłych fal” (38,11). W tekście ustawicznie powraca pojęcie granic charakterystyczne dla stwórczego aktu Boga w Biblii. Następnym etapem wykładu będzie wykazanie, że kosmiczna władza Pana ma charakter stały. Stwórca pokonał pierwotny chaos i dokładnie określił strukturę kosmosu. Odtąd sprawuje kontrolę nad każdym aspektem tego arcydzieła, zarówno w sferze życia ludzkiego, jak i ogólnych praw przyrody. Nowa seria pytań dotyczy władzy Pana nad porami dnia i nocy. Hiob winien odpowiedzieć najpierw na pytanie, czy sprawował kiedykolwiek władzę nad „porankiem” i jego światłem. Dotyczy to nie tylko brzasku dnia stworzenia, ale też świtu każdego dnia. O ile ciemność łączy się z pierwotną siłą zła, o tyle światło jako źródło życia jest uobecnieniem Boga. Pierwszego dnia stworzenia Bóg powołał do istnienia światłość. Odtąd każdy poranek uobecnia tamten pierwszy dzień. Człowiek starożytny nie ujmował przyrody jako systemu mechanicznych praw. Uważał, że Bóg powołuje każdy dzień osobiście do życia. Pan pyta więc Hioba, czy chociaż raz „rozkazał”, by zbudził się świt, a „zora poranna” znalazła swoje „miejsce” na firmamencie. „Miejsce” jutrzeńki zostało wyznaczone w odwiecznym planie Bożym (por. 28,1). Gdyby Hiob chciał kierować ruchem ciał niebieskich, musiałby znać zasady, które ustaliła Boża mądrość obecna przy stwarzaniu świata. Reguły kierujące dniem i nocą mają istotne znaczenie dla utrzymania kosmicznego ładu. Hiob, który poprzednio chciał ten ład unicestwić (3,7-9), teraz zostaje wezwany, by nim

- ¹⁷ Czy otwarto ci bramy śmierci,
czy oglądałeś drzwi krainy ciemności?
¹⁸ Czy zbadałeś rozległe podziemia?
Odpowiedz, jeśli poznałeś to wszystko!
¹⁹ Gdzie jest droga do siedziby światła
i gdzie ciemność ma swoje miejsce?

38,17 Ps 9,14; 107,18; Mdr 16,13; Iz 38,10

38,18 Hi 10,21

kierował. Formuła wstępna przechodzi (38,13-15) w rozwinięte zdanie celowe. Wyznaczenie miejsca jutrzence oznacza nie tylko regulowanie cyklu dni i nocy. Z tym cyklem bowiem ściśle łączy się działalność grzeszników na ziemi. Bóg, który wyznaczył miejsce na niebie gwiazdom i planetom, radzi Hiobowi, aby o świecie chwycił za krańce ziemi i strząsnął z niej bezbożnych. Ziemia jest jak czworokątny dywan, na którym bezbożni uczują w nocy. Przychodzi zorza poranna – czas, by chwycić za brzegi dywanu i strzepnąć bezbożnych, którzy noc uznali za swą domenę i nie znają światła. Kiedy pojawia się światło, grzesznicy są zgubieni, złamane zostaje ramię wznoszące się do zbrodni (38,15). Mówiąc o narodzinach dnia, Bóg ucieka się do ironii, aby uświadomić Hiobowi jego ograniczenie – nie było go jeszcze na świecie, gdy Bóg oddzielał światło od ciemności. Ukazując przepaść dzielącą śmiertelnego człowieka od mieszkania światła i zorzy, Bóg dowodzi, że potrafi ją wykorzystać na rzecz sprawiedliwych, oddzielając ich od bezbożnych. Promienie porannej zorzy przenikają ciemności nocy i zapewniają powrót życia na ziemi. O świecie promienie światła wydobywają z mroku piękno ziemi. Dwa dalsze obrazy wzięte z życia pokazują odradzającą moc poranka. Ziemia zmienia się wówczas jak „głina pod pieczęcią”. Na miękkiej glinie pod naciskiem pieczęci pojawia się piękny wzór, dotychczas ukryty przed ludzkim wzrokiem. Jeszcze inne porównanie zaczerpnął poeta z dziedziny pięknych „strojów” – w świetle dziennym można dostrzec ich kolory i wzorzyste desenie niewidoczne nocą. Podobną rolę pełnią promienie słońca w życiu ludzi – w ich świetle wychodzą na jaw uczynki ciemności, a „wzniesione ramię” grzesznika zostaje „złamane”. Obrazy nagromadzone w tej strofie niosą odpowiedź na wcześniejsze skargi Hioba, jakoby czyny grzeszników miały pozostać w ukryciu. Chociaż Bóg zostawia ludziom wolność grzeszenia, to jednak bezbożni nie wymkną się nigdy spod Jego kontroli. Pytania, z jakimi Bóg zwraca się teraz do Hioba, dotyczą krańców stworzonego świata. Pan kieruje więc jego uwagę

- ²⁰ Może je zaprowadzisz do ich krainy
i wskażesz ścieżki do ich domu?
- ²¹ Znasz je zapewne, bo wtedy się urodziłeś
i liczba dni twoich jest wielka!
- ²² Czy dotarłeś do spichrzów śniegu
i widziałeś zbiorniki z gradem,
- ²³ które zachowują na czas nieszczęścia,
na dzień walki i wojny?
- ²⁴ Gdzie jest droga, skąd rozchodzi się światło
i wschodni wiatr unosi się nad ziemią?

38,21 Hi 38,4; 14,1

38,22 Hi 37,6; Wj 9,18-26; Joz 10,11; Iz 28,17; 30,30

38,24 Wj 14,21; Ps 48,8

kolejno ku zachodowi (38,16-18) i wschodowi (38,19-21), a na koniec ukazuje mu wyżyny nieba (38,22-24). Celem tych retorycznych pytań jest uświadomienie Hiobowi jego ograniczonej wiedzy o świecie, a więc i kontroli nad nim. Gdyby mógł on odpowiedzieć twierdząco na przedstawiane mu kwestie, oznaczałoby to, że kwalifikuje się na zarządcę stworzonego świata. On jednak nigdy nie widział tych odległych zakątków stworzenia. Świat pozostaje więc dla niego zdumiewającą zagadką, podobnie jak dla każdego człowieka. Pan kieruje najpierw ostrze swych pytań stawianych Hiobowi na możliwość dotarcia do dolnych granic świata stworzonego. Nie tylko geneza dzieła stworzonego wymyka się człowiekowi. Nie potrafi on zgłębić dna otchłani (38,16n) i granic świata (38,18). Na dnie morskim ukryte są „źródła”, skąd tryska woda, napełniając ten ogromny zbiornik. Bóg utrzymuje pod kontrolą wszystko, co stworzył pod niebem i ziemią. Wody pierwotnego chaosu zostały zamknięte pod ziemią, aby już więcej nie grozić ludzkości. Bramy, o których znajomość pytany jest Hiob, prowadzą do królestwa władcy podziemia (18,13-14). Na konkretne pytania stawiane przez Pana odpowiada on jednak zupełnym milczeniem. Przyznaje tym samym, że nigdy nie przekroczył granic krainy śmierci kojarzonej z Zachodem. Słowa użyte w tej strofie ponownie podkreślają, że kwestie stawiane przez Pana dotyczą „wiedzy” (38,2) i „rozeznania” (38,4). Kompletna niewiedza Hioba dowodzi, że jest on zupełnie niezdolny do sprawowania rządów nad światem. Przechodząc od głębin Morza zachodniego ku krainie Wschodu, Pan pyta teraz Hioba o „drogę do siedziby światła”. W kosmografii semickiej na horyzoncie widoczne są dwa punkty stałe: miesz-

²⁵ Kto wykopał rów dla ulewy
i wytyczył drogę grzmiącej chmurze,
²⁶ aby wylewała wodę na bezludną ziemię,
na pustynię, gdzie nie ma człowieka,
²⁷ aby syciła wodą wyschłe ugory
i sprawiała, że ze stepu wyrasta trawa?

kanie światła na Wschodzie i ciemności na Zachodzie. Każdego ranka słońce wychodzi ze swej komnaty i obiega świat w swej niebiańskiej podróży. Nocą, gdy słońce spoczywa w namiocie rozpiętym przez Boga, ciemność wychodzi ze swego mieszkania, aby przejąć rządy nad światem. Jeśli więc Hiob zna drogę do tych „mieszkań”, to może sprawować kontrolę nad światłem i ciemnością. Znajomość „drogi” do „miejsca”, gdzie mieszka światło i ciemność, mogłaby bowiem zakładać, że znane mu są również „droga” i „miejsce” Mądrości (28,12.20.23). Twierdząca odpowiedź na pytania Pana musiałaby oznaczać, że Hiob urodził się przed stworzeniem świata, jak to ironicznie sugerował Elifaz (15,7-9) – „i liczba dni jego jest wielka!”. Niestety, ignorancja, jaką się wykazał w słownym pojedynku z Bogiem, wskazuje na coś przeciwnego. Ponieważ liczba jego dni jest ograniczona, Hiob może być tylko uniżonym sługą Pańskim. Tylko On bowiem posiada odwieczną Mądrość, która kieruje kosmosem. Pan przesuwa teraz (38,22-24) zakres pytań egzaminacyjnych jeszcze bardziej w górę, ku tajemnicom ukrytym w niebiosach. Pytanie „czy dotarłeś do spichrzów śniegu?” (38,22a) podejmuje wcześniejsze zapytanie o źródła morza (38,16a). Obie strofy odpowiadają sobie w układzie tekstu pierwszej części mowy Pana. Głębinom morskim, kryjącym niezmiernie tajemnice, odpowiada mianowicie skomplikowana struktura niebios. Niebo astronomiczne bowiem to dopiero pierwsza „warstwa” misteriów niebieskich. Bóg jest stwórcą wszystkich rzeczy, widzialnych i niewidzialnych. Apostoł Paweł mówi o „porwaniu do trzeciego nieba, gdzie słyszał tajemne słowa” (2Kor 11,2-4). Tutaj Hiob trafia na razie do drugiego nieba, gdzie mieszczą się „zbiorniki śniegu i gradu”. Grad stanowi potężną broń stworzoną przez Boga dla karania grzesznych i obrony sprawiedliwych. Pan gromadzi w swych niebiańskich arsenałach te rzadkie zjawiska atmosferyczne „na czas nieszczęścia”, aby się nimi posłużyć podczas walki ostatecznej. Kiedy Jego lud zostanie zagrożony przez potężnego wroga, Bóg może otworzyć zbiorniki swych górnych niebios i śmiertelnie ugodzić nieprzyjaciół. Kolejne pytanie (38,24a) nawiązuje swą formą do pytania o mieszkanie światła (38,19a). Centralna część

²⁸ Czy deszcz ma ojca?

Kto spłodził krople rosy?

²⁹ Z czyjego łona wyszedł lód?

Kto sprawił narodziny szronu z nieba,

³⁰ gdy wody twardnieją jak kamień

i ścina się powierzchnia otchłani?

38,28 Hi 36,27

38,29 Hi 37,10

utworu dotyczyła mianowicie miejsca, gdzie „zamieszkuje” niedostępna światłość, teraz zaś autor przechodzi do opisu zjawisk świetlnych na firmamencie nieba. Mówił o nich szczegółowo Elihu w zakończeniu swej mowy (37,15-24), ale tylko w ich zewnętrznym aspekcie. Obecnie mowa Pana pokaże te same zjawiska w wymiarze wewnętrznym, misteryjnym. Stąd wiersz 38,24 można traktować jako wprowadzenie do drugiej części mowy, której treścią są cudowne rządy Boga nad światem. Podobnie jak komory śniegu i gradu, tak również zbiorniki wiatrów pozostają pod całkowitą kontrolą Pana, władcy burzy. On przywołuje również gwałtowny „wiatr wschodni” będący zapowiedzią gwałtownych deszczy. Hiob oczywiście nie byłby w stanie sprawić tak potężnych cudów, toteż winien z pokorą poznawać głos Boży w przyrodzie i słać Go wraz z psalmistą. Dalszy ciąg mowy Pana (38,25-27) to kolejna seria pytań skierowanych do Hioba. Dotyczą one możliwości kierowania światem nieożywionym (38,25-38) a następnie opatrności Bożej objawionej w świecie zwierząt (38,39-39,30). Nieustanny ciąg pytań stopniowo uświadamia Hiobowi własną małość w obliczu wielkich dzieł Bożych. Lekcja rozpoczyna się od ukazania sposobu wykorzystania ogromnych zasobów „górných komnat” dla nawadniania ziemi. Gwałtowne deszcze bynajmniej nie świadczą o braku kontroli nad nimi. Wręcz przeciwnie, Pan „wykopał rów dla ulewy”. Zwrot ten oznacza specjalne kanały, którymi Bóg sprowadza deszcze na ziemię. W paralelnym tekście (28,26) mowa jest nawet o „prawie”, którym się deszcz musi kierować. Zestawienie tych dwu określeń wskazuje na zasadę ładu kosmicznego. W opowiadaniu o potopie wody górne spadają na ziemię poprzez wielkie upusty otwarte w niebie (Rdz 7,11). Znaczenie tych gwałtownych nawałnic polega jednak nie tylko na regulowaniu zasobów deszczu, ale na ich dobroczynnej obecności nawet w regionach „pustynnych, gdzie nie ma ludzi”. Hiob może coś wiedzieć o deszczach spadających na jego żyzne pola, ale nie ma żadnego pojęcia o nawadnianiu przez Boga terenów pustynnych. Obraz

³¹ Czy możesz zacieśnić więzy Plejad
albo rozluźnić spojenia Oriona?

³² Czy sprowadzisz Mazzarot o czasie
i wywiedziesz Niedźwiedzicę za jej dziećmi?

³³ Czy poznałeś ustawy niebios
czy ustaliłeś ich zapis na ziemi?

³⁴ Czy wzniesiesz swój głos ku chmurom,
by struga wody spłynęła na ciebie?

38,31 Hi 9,9; Am 5,8

38,33 Mt 6,10

38,34 1Krl 17,1

deszczu padającego na pustyni, w ziemi zupełnie bezludnej, zmusza do postawienia pytania, jak rozumieć taką anomalię. Człowiek nie pomyślałby o tym, aby nawadniać jałową ziemię, może tylko podziwiać darmowe udzielanie łask Pana wobec całego stworzenia. Niegdyś Hiob zarzucał Bogu, że Jego mądrość i „rada” zatrzymuje bądź też spuszcza wody z niebios raczej dla niszczenia niż ocalenia stworzeń (12,13-15). W odpowiedzi Stwórcy wskazuje, że znakiem Jego błogosławieństwa jest „trawa wyrosła na stepie”. Tylko On posiada mądrość potrzebną do sprowadzenia deszczu na spieczoną ziemię. Następne pytania (38,28-30) dotyczą sposobu powstawania deszczu, rosy, lodu i szronu. Pan skłania Hioba do refleksji nad pierwszą przyczyną tych zjawisk. Mitologia dawała przednaukowe wyjaśnienie kompleksu fenomenów przyrody, religia objawiona prowadzi do rozwoju nauk przyrodniczych. Obserwacja życia pozwala bowiem zauważyć, że „wody twardnieją jak kamień”, a nawet powierzchnia wielkich zbiorników wodnych pokrywa się lodem. Zjawiska te świadczą o zdumiewającej mądrości Boga, a zarazem kwestionują popularne wierzenia pogan o naturalnym rodzeniu się elementów przyrody. Różne formy, w jakich pojawia się życiodajna wilgoć, pozwalają zintegrować obserwacje przyrody z wiarą religijną. Na końcu poematu autor rozważa władzę Boga nad konstelacjami niebios (38,31-33). Hiob ponownie może tylko podziwiać ogrom tajemnic Boga. W przekonaniu starożytnych konstelacje Plejad i Oriona są powiązane ze sobą sznurami i dzięki temu zachowują stale to samo położenie (por. 9,9). Rozwiązanie tych odwiecznych układów gwiazdnych przerasta oczywiście możliwości człowieka. Hiob nie ma pojęcia o prawach wszechświata, przekroczył więc granice swych uprawnień, broniąc tak uparcie własnej doskonałości. Stworzenie, kontrola i utrzymanie w istnieniu

³⁵ Czy sprowadzisz błyskawice, a one przyjdą
i powiedzą do ciebie: „Oto jesteśmy”?

³⁶ Kto złożył mądrość nad pokrywą chmur
i kto przekazał umiejętność do mego namiotu?

³⁷ Kto dzięki mądrości zliczył obłoki?

Kto zbiorniki niebios opróżnia,

³⁸ gdy proch ziemi twardnieje jak płyta

i grudy przylegają do siebie?

38,35 Ba 3,35

działa stwórczego są poza możliwościami Hioba. Faktycznie nie jest on w stanie ich zrozumieć. Pan uświadamia mu to przez dalsze pytania. Świat stworzeń, zwłaszcza gwiazd, wiąże się w Biblii ze światem niezmiennych praw Bożych. Prawa te wyznaczają granice ludzkiej wiedzy, o których będzie mowa dalej. Gwiazdy wskazują kierunki świata, pory roku i godziny. W przesądach ludowych mogą także wpływać na życie jednostek i narodów. Izrael jednak nie uważał ciał niebieskich za bóstwa, lecz za potęgę ujarzmione i całkowicie uległe władzy jedyne Boga. Pan stworzył gwiazdy i umieścił je na niebie, aby rządziły nocą. On też posługuje się nimi w walce z nieprzyjaciółmi Izraela. W przekonaniach ludzi starożytnych gwiazdy podlegały kontroli przez zacieśnianie i rozluźnianie więzów, jakie im Bóg nałożył. Stwórca pyta Hioba, czy umie sterować wschodem i zachodem gwiazd, czy zna narzucone im prawa i czy jest w stanie ustalić ich władzę nad ziemią. Skoro nie potrafi odpowiedzieć na te pytania, to tym bardziej nie może zrozumieć sensu cierpienia, które spadło na niego. Następnie (38,34n) próbie zostaje poddana wiedza Hioba dotycząca możliwości rozkazywania chmurom i błyskawicom. Elihu rozwiódł się szeroko na temat potęgi i funkcji Bożego „głosu” w kształtowaniu pogody na ziemi (36,27-33). Słaby głos Hioba nie może się oczywiście równać z majestatem piorunów, które sterują zjawiskami przyrody. Poezja biblijna, czerpiąc obrazy z mitów, przyrównuje nieraz pioruny do niebiańskich wysłanników, którzy obwieszczają boskie wyroki. Hiob także staje wobec pytania, czy potrafi „sprowadzić” błyskawice jako wysłanników Boga. Gdyby faktycznie miał on taką władzę, oznaczałoby to jego zdolność do sprawowania kontroli nad przyrodą zgodnie z zasadami kosmicznej mądrości. W rzeczywistości jednak „błyskawice” nie staną do jego usług. Na koniec (38,36-38) pytania dotyczące rachuby czasu nawiązują do partii wstępnej (38,4-7), w której Bóg pytał Hioba o kwestie dotyczące założenia świata. Elihu

³⁹ Czy zdobędziesz łup dla lwicy
i zaspokoisz głód lwiatek,
⁴⁰ kiedy są ukryte w legowiskach
i czają się w zaroślach?
⁴¹ Kto dostarcza żywności krukowi,
gdy jego piskłeta do Ela wołają o pomoc,
słaniając się z braku pożywienia?

38,39 Hi 4,10-11; Ps 104,21; 145,15

38,41 Ps 147,9

pytał wcześniej (36,29), „czy można zrozumieć powłokę ciemnej chmury, gromy Jego namiotu?”. Teraz Pan stawia Hiobowi pytanie o tajemnicę mądrości ukrytej w gęstym obłoku będącym Jego namiotem. Poetycki obraz wylewania wiader wody z niebios to jeszcze jedna ilustracja czynności zsyłania deszczu na spieczoną ziemię. Pod wpływem długotrwałych upałów grunt staje się twardy jak metal, a jego uprawa – niemożliwa. Deszcze jednak spulchniają tę ziemię, przygotowując ją do wydania plonów. Tylko Stwórca ma wystarczającą mądrość, aby sprowadzić deszcz i zamienić twardą skorupę ziemi w uprawną glebę przygotowaną pod zasiew. Szczególnie ważny jest w tej sekcji motyw mądrości jako ukrytej zasady kosmicznego planu niedostępnej ludzkim wysiłkom. Mądrość ta obejmuje dwa aspekty: z jednej strony jest ona ukryta w Bożym zamysłu, z drugiej zaś – ciągle otwarta na ludzkie wysiłki zrozumienia tego zamysłu (11,6). Hiob nie posiada odwiecznej mądrości ani nie uczestniczy we władzy, jaką ona daje. Pokorne uznanie własnych ograniczeń powinno go chronić przed uzurpowaniem sobie roli pierwszego „Człowieka” (*ʾādām*). Hiob nigdy nie zgłaszał takich roszczeń, ale żądał wyjaśnień, które przerastały jego możliwości poznawcze. Pierwsza seria pytań, jakie Pan skierował do niego „spośród burzy”, miała na celu uświadomienie mu jego naturalnych ograniczeń. Po rozważeniu praw kosmicznych Pan przedstawi Hiobowi niezwykle cechy i obyczaje pewnych zwierząt, tych zwłaszcza, które są poza zasięgiem ludzkiej obserwacji (38,39–39,30). Pytania skierowane do niego dotyczą jego władzy nad nimi bądź też wiedzy na temat ich zwyczajów. W ten sposób wchodzimy w świat przyrody ożywionej, gdzie jeszcze cudowniej objawia się moc Boża. Bóg ukazuje się tutaj jako pan zwierząt. Jako ich Stwórca wyposażył je w szczególne piękno i zdolności przetrwania z dala od człowieka. Ludzie lubią obserwować zwierzęta i wiele się od nich uczą. Dzikie bestie jednak napełniają ich lękiem i zagrażają życiu. Ich jedynym władcą jest

39¹ Czy znasz porę, gdy rodzą górskie kozice?
Czy obserwowałeś połów łani?

² Czy obliczyłeś miesiące ich ciąży?

Czy znasz czas ich rozwiązania,

³ (gdy) przykucnąwszy, rodzą młode
i zostają uwolnione od swego płodu?

39,1 Mt 6,26; 1Sm 24,3; Ps 104,18

Stwórca. Jako Pan całego stworzenia opiekuje się On również tymi zwierzętami, które dla człowieka są obrzydliwe i nieczyste. Poeta potrafi wspaniale namalować w kilku słowach każde z prezentowanych zwierząt. Są to ślady dawnej tradycji sapiencjalnej, która interesowała się szczególnie światem przyrody. Dzięki niej czytelnik może wraz z Hiobem rozkoszować się tajemnicą życia. Pierwsza strofa zaczyna się podwójnym pytaniem (38,39n). Lew nie tylko nie służy człowiekowi, ale jest dla niego groźnym przeciwnikiem. Stary Testament często posługuje się jego obrazem jako metaforą grzesznika. Tymczasem Pan nie walczy z tym strasznym zwierzęciem, lecz sam dostarcza mu łupu, aby mógł wykarmić swe małe. Lwica zwykle urządza sobie legowisko w zaroślach, aby stamtąd „czatować” na zdobycz. Piękna gra słów pomiędzy „czaty” (*‘āreb*) i „kruk” (*‘ōrēb*) pozwala poecie przejść od obrazu lwa do jego sprzymierzeńca – kruka, który sprząta resztki mięsa pozostawione przez króla zwierząt. Przez ich symbiozę Pan zapewnia również pisklętom kruka pokarm konieczny do życia. Podobnie jak lew kruk jest drapieżnikiem i nie potrzebuje ludzkiej pomocy. Przeciwnie, udomowienie tego ptaka mogłoby przeszkadzać jego działalności i prowadzić do zagłady gatunku. Ta krótka scenka, wprowadzająca w pouczenie o dzikich zwierzętach, zawiera ważną dla Hioba lekcję: Pan utrzymuje przy życiu zarówno wielkie, jak i małe stworzenia. Hiob zarzucał Bogu, że bezlitośnie „poluje” na niego jak lew (10,16). W odpowiedzi słyszy, że Stwórca sam dostarcza lwu pożywienia. Hiob skarżył się, że Bóg nie słucha jego „wołania” (19,7), Pan odpowiada mu teraz, że On słyszy nawet wołanie głodnych piskląt kruka.

39 Zwyczaje dzikich zwierząt są poza zasięgiem obserwacji człowieka. Hiob potrzebowałby niezwyklej mądrości, by je zrozumieć. Zwierzęta pustyni żyją z dala od ludzkich osiedli, na urwiskach skalnych (39,1-4), na stepie (39,5-8) i na mokradłach (39,9-12). Wolność jest w ich naturze, a instynkt stanowi ich obronę. Hiob musi przyznać, że zna się tylko na swych trzodach i bydle. Dzięki zwierzęta, takie jak: gazy, onagry i bawoły są poza zasięgiem

⁴ Ich małe są zdrowe, rosną na wolności,
odchodzą i już do nich nie wracają.

⁵ Kto puścił wolno dzikiego osła,
kto uwolnił z więzów osła górskiego,

⁶ któremu step wyznaczyłem na mieszkanie,
a słońcą ziemię – na siedzibę?

⁷ Drwi on sobie z miejskiego gwaru,
nie słyszy krzyków poganiacza.

⁸ Pastwiska wypatruje sobie w górach
i wyszukuje wszelkiej zieleni.

39,5 Hi 11,12; Rdz 16,12; Oz 8,9

39,6 Hi 24,5; Jr 2,24

39,8 Hi 6,5

jego wiedzy i stanowią dla niego tajemnicę. Zdają się one posiadać wrodzoną mądrość, która pozwala im rozwijać się w skrajnie trudnych warunkach. Pierwszy stych nowego rozdziału zaczyna się podwójnym pytaniem (39,1). W odróżnieniu od lwa i kruka „górskie kozice” i „łanie” należą do najbardziej nieuchwytnych zwierząt Palestyny i Zajordania. Samice ich rodzą w ukryciu, szybko i bez komplikacji. Ich młode szybko uczą się samodzielności i odchodzą od stada, nie wracając już do matek. Kluczowym pojęciem tej sekcji jest określony „czas” obowiązujący w królestwie zwierząt (por. 38,23). Plan Boży obejmuje nie tylko miejsca, granice i drogi, ale także określone pory regulujące życie w najbardziej niedostępnych zakątkach ziemi. Hiob skarżył się niegdyś, że Bóg nie tylko określił czas życia śmiertelnych, ale uczynił ten krótki okres bardzo uciążliwym dla człowieka (7,1-3). Parodiując Ps 8, Hiob zarzucał Stwórcy, że nie daje mu chwili odpoczynku od swej obecności (7,17-21). W pewnym momencie swej rozterki duchowej Hiob rozważał możliwość powrotu z Szeolu w celu przedstawienia swej skargi Bogu (14,13n). Teraz Pan udziela mu delikatnej wskazówki, że rytm czasu dzikich zwierząt ma znaczenie również dla ludzi. Skoro Hiob nie zna naturalnego cyklu życia w przyrodzie, to jakże może ocenić właściwie czas wyznaczony mu przez Stwórcę. Skoro Bóg sam jest jedynym oparciem dla dzikich zwierząt w ich dramatycznie trudnej egzystencji, to o ileż bardziej troszczy się o człowieka. W poprzedniej strofie poeta chciał powiedzieć, że bez pomocy człowieka przyroda doskonale sobie radzi. Teraz (39,5-8) wybiera dwa dalsze symbole wolności (onager i bawół) być może po to, aby podkreślić swobodę Boga w dziele

- ⁹ Czy dziki wół będzie chciał ci służyć?
Czy będzie nocował przy twoim żłobie?
- ¹⁰ Czy potrafisz dzikiego wołu zaprzęgnąć do orki,
czy za tobą bronował pola?
- ¹¹ Czy mu zaufasz z powodu wielkiej siły
i złożysz na niego swoją pracę?
- ¹² Czy mu zawierzysz, że wróci
i zgromadzi ci ziarno na klepisku?
- ¹³ Czy skrzydła samicy strusia biją radośnie,
czy jej skrzydłom brakuje upierzenia?

39,11 Lb 23,22; Pwt 33,17; Ps 92,11

39,13 Jr 8,7

stwórczym. Zwierzęta te sprawiają radość Bogu przez to, że nie są poddane człowiekowi. Darmowość w świecie zwierząt wskazuje na charakterystyczny aspekt dzieła Stwórcy. Podobnie było w przypadku deszczu spadającego na ziemię jałową. Ironiczny opis tej strofy pokazuje dzikiego osła jako zwierzę szczególnie miłe Bogu. Stwórca daje mu wolność od zgiełku miejskiego i „krzyków poganiacza”. O ile osioł domowy musi pokornie służyć człowiekowi jako zwierzę pociągowe, onager jest symbolem wolności. Dla własnej przyjemności przemierza on szerokie przestrzenie „stepu”, bo Bóg sam go „uwolnił z więzów”, jakie usiłovali narzucić mu ludzie. Poeta zdaje się tu wyrażać tęsknotę za taką wolnością. Podobną tęsknotę wyrażał Hiob w swej wstępnej lamentacji (3,17-19), czując się zniewolony obecnością Boga. Hiob widział Szeol jako miejsce, gdzie niewolnik staje się „wolny” od swego pana, a „więźniowie” zostają uwolnieni od „wyzów” podobnie jak osioł uwolniony przez Boga. Nie muszą oni już służyć głosowi „strażnika”, tak jak dziki osioł nie słucha głosu poganiacza. Cała tęsknota Hioba za wolnością od Boga (7,1n) okazuje się tutaj złudną pokusą – to właśnie Bóg jest źródłem wolności. Onager, który „drwi sobie” z miejskiego gwaru, szydzi tu wyraźnie z ignorancji Hioba. Różnica między zwierzęciem dzikim a domowym wyrażona jest ironicznym pytaniem (39,9). To potężne zwierzę o długich rogach jest symbolem siły zagrażającej człowiekowi. Cały ten obraz stanowi dopełnienie poprzedniej sceny. Bóg prowokująco pyta Hioba, czy potrafi on udomowić to groźne zwierzę i zaprząć do prac polnych. Absurdalność tego pytania jest jeszcze bardziej uwydatniona przez poetycką subtelność całej strofy. Bóg nie pyta Hioba, czy potrafi on „zmusić” dzikiego wołu do pracy dla niego, lecz

- ¹⁴ Bo składa ona jaja na ziemi
i ogrzewa je w prochu.
¹⁵ Zapomina, że może rozdeptać je noga
albo że zgnieść je może dzikie zwierzę.
¹⁶ Jest twarda dla piskląt, jakby nie były jej (dziećmi),
nie boi się, że trud jej może pójść na marne,
¹⁷ bo Bóg odmówił jej mądrości
i nie udzielił jej rozsądku.
¹⁸ Ale gdy poderwie się do biegu,
śmieje się z konia i jeźdźca.
¹⁹ Czy to ty dałeś rumakowi siłę?
Czy jego kark okryłeś grzywą?

39,16 Lm 4,3

39,17 Hi 35,11

39,19 Ps 33,17; 147,10

czy ten „zechce” mu służyć. Równie śmieszna jest sama myśl o tym, aby tak wielki stwór dał się uwiązać na noc do żłobu. Ulubionym miejscem przebywania tych zwierząt były tereny zalesione. Ich złowienie wymagało nadludzkich umiejętności, wszelka próba udomowienia tych zwierząt natomiast musiałaby skończyć się niepowodzeniem. Pan ukazuje Hiobowi bezsensowność takich prób w retorycznych pytaniach (39,11n). Jeśli Stwórca użył tych słów w pytaniu skierowanym do Hioba, to dlatego, że ten wcześniej wyraził brak zaufania do Boga – „nie miałbym pewności, że głos mój usłyszał” (9,16). Bóg niewątpliwie usłyszał jego głos, ale teraz przypomina mu, że powinien odplacić także zaufaniem. Skoro nie może zawierzyć dzikiemu zwierzęciu, tym bardziej winien całą swą ufność złożyć w Panu. Strofa następna (39,13-18) podkreśla ważny element poematu: dziwaczność pewnych aspektów stworzenia. Na ziemi jest miejsce nawet dla tak głupiego i okrutnego zwierzęcia, jakim jest struś pozostawiający swe jaja bez opieki (39,14). Jego opis może kontrastować z mądrością i instynktem opiekuńczym obserwowanym u sokołów i orłów (39,26-30). Te ostatnie ptaki, podobnie jak wymienione wcześniej dzikie zwierzęta, są zupełnie niezależne od ludzi. Struś natomiast, jeśli odnieść do niego ludzkie kryteria opieki i żywienia, zagraża swemu potomstwu, a nawet istnieniu gatunku. Pomimo pięknego upierzenia struś nie potrafi wznieść się w powietrze. Dlatego składa jaja „w prochu”, narażając je na zdeptanie. Inne ptaki, które mają gniazda na ziemi, starannie chronią je przed wszelkim za-

²⁰ Czy dzięki tobie skacze on jak szarańcza,
a jego głośnie rżenie budzi trwogę?

²¹ Uderza z mocą i cieszy się,
z siłą wyrusza na spotkanie z bronią.

²² Szydzi sobie z lęku, niczego się nie boi
i nie cofa się przed mieczem.

²³ Kołczan pobrzękuje na nim,
błyszczą włócznia i oszczep.

²⁴ Drżąc z podniecenia, pochłania on ziemię,
gdy trąbka zagra, nie da się powstrzymać.

²⁵ Na dźwięk trąbki odpowiada rżeniem,
z daleka wyczuwa bitwę,
okrzyki wodzów i wrzawę (walczących).

39,24 Za 6,7; Lb 10,9

grożeniem. Struś natomiast pozostawia swe jaja bez opieki, stając się przysłowiowym przykładem głupoty. W rzeczywistości strusie starannie strzegą swego potomstwa przed wykluciem się z jaj. Przesąd ludowy jednak uważał te ptaki za pozbawione naturalnego instynktu. Samica strusia jest wprawdzie piękna, ale głupia (39,17). Jest więc wyjątkiem, który potwierdza i wyjaśnia regułę. W odwiecznym planie mądrości przyroda ożywiona została wyposażona w cudowne umiejętności oraz instynkty, które człowiek może tylko podziwiać. Każde ze stworzeń Bóg wyposażył w odpowiednią „porcję” rozsądku, aby zapewnić mu przetrwanie. Strusiowi zabrakło rozsądku, a mądrość kwalifikuje go podobnie jak Hioba (por. 38,4b). Hiob wcześniej domagał się „częstki” należnej od Boga (31,2). W odpowiedzi słyszy więc, że pewne stworzenia nie mają tej porcji. Być może należy on do tej kategorii. Chyba że potrafi udowodnić, iż jest przeciwnie. W każdym razie winien on przemyśleć przedstawione mu fakty i unikać pochopnych ocen co do Bożego planu obecnego w dziele stworzenia. Chociaż struś nie należy do ptaków latających, potrafi jednak biec szybciej niż koń bojowy niosący jeźdźca. Posiada więc pewną zdolność, która daje mu przewagę nad innymi stworzeniami. Boża mądrość w cudowny sposób obdarowała nawet najdziwniejsze ze zwierząt. Wzmianka o koniu w zakończeniu opisu strusia prowadzi do kolejnego obrazu, którego tematem jest „rumak” bojowy. Chociaż mowa tu o zwierzęciu tresowanym, akcent spoczywa na jego zwinności. Jest on nieustraszony, co

²⁶ Czy dzięki twej mądrości wzniesie się sokół?

Swe skrzydła skieruje ku południowi?

²⁷ Czy na twój rozkaz wzbija się orzeł,

a sęp wysoko zakłada swe gniazdo?

²⁸ Osiada na skale i tam spędza noce,

na skalnych urwiskach jest jego schronienie.

²⁹ Stamtąd wypatruje łupu,

jego wzrok sięga daleko.

³⁰ Jego piskłeta piją krew,

on sam jest tam, gdzie (leżą) zabici.

39,27 Jr 49,16; Abd 4

39,30 Mt 24,28

w połączeniu z instynktem i rozumą pozwala zaliczyć go do dzikich zwierząt. Ta cecha wprowadza nowy akcent do katalogu stworzeń, jakie Pan przedstawia Hiobowi. Strofa ta budzi zdziwienie. Prorocy i psalmiści negatywnie oceniali konie, w których ludzie pokładają zbytnią ufność – łączyli je chętnie z bałwochwalstwem. Nasz poeta uważa jednak inaczej. Podziwia wigor i odwagę tych zwierząt, które nie boją się nawet śmierci. Konie sławiono za odwagę podczas walki, podziwiano ich zręczność. Ostatni obraz (39,26-30) w wielkim fresku dzieła stworzenia i elementów składających się na symfonię życia nawiązuje do obrazu pierwszego (38,39-41). Bóg mówił tam o dziwnej symbiozie stada lwów z krukami, które żywią się odpadami pozostałymi z posiłku lwiątek. Również scena wojennej potyczki nieuchronnie kojarzy się z krajobrazem po bitwie, kiedy nad ciałami poległych zaczynają krążyć drapieżne ptaki. Pan mówi tu o dwóch ptakach zaliczanych do kategorii nieczystych, jak gdyby chciał wyrazić radość z ich stworzenia. „Sokół” i „orzeł” nie tylko szybują wysoko, lecz są obdarzone doskonałym wzrokiem, który pomaga im nasycić się ciałem i krwią pobitych. Stwórca pyta Hioba, czy to on dał sokołowi tę zdumiewającą „mądrość”, która każe mu jesienią lecieć na południe, a wiosną wracać do Syrii. Zakończenie parady zwierząt zdaje się ponownie nawiązywać do istnienia zła w świecie, obok tylu przykładów dobra i piękna. Ta różnorodność zachowań zwierząt powiększa jeszcze wspaniałość planu kosmicznego. Różne kategorie stworzeń, ożywionych i nieożywionych, ukazują łańcuch wzajemnych zależności, które zdumiewają ludzki umysł. Ludzie mogą zaledwie pokusić się o klasyfikację tych intrygujących powiazań.

40¹ Tak JHWH odezwał się do Hioba, mówiąc:
² „Czy ten, co się spierał z Szaddajem, poprawi (Mnie)?
 Ten, co oskarżał Boga, niech Mi teraz odpowie!”

³ Hiob odezwał się do JHWH w słowach:

40,2 Hi 33,13; 38,3

Ironia pytań retorycznych stawianych Hiobowi podkreśla jego ograniczoność jako stworzenia. Istnieje wiele zachowań zwierzęcych, o których Hiob nic nie wie i nie ma nad nimi władzy. Nie tylko nie może sobie przypisać panowania nad światem, ale nawet nad wszystkim, co żyje na ziemi. Końcowa sekcja mowy Pana podkreśla też Jego troskliwość o wszelkie stworzenia. Hiob był świadomy tej troski w swym dawnym życiu. Teraz musi przyznać, że podobna opatrność dotyczy całego stworzenia. Opieka Boża nie ogranicza się do ciasnych granic świata, w którym żyje Hiob. Rozciąga się daleko poza jego ludzki horyzont i nie podlega jego zawodnym kryteriom. Ciekawe, że pierwsza mowa Pana kończy się opisem dostarczania padliny pisklętom orła. Hiob często w swych lamentacjach nawiązywał do śmierci i grobu, dlatego zrozumiałe jest nawiązanie do tego tematu w zakończeniu mowy Boga. Hiob łatwo odnajdzie tu aluzję do własnego losu. Wobec tragicznej śmierci poległych w bitwie jego osobiste doświadczenie nabiera właściwych proporcji. Rządy Boże sięgają jednak poza śmierć – pośród zagłady i zniszczenia młode orły znajdują źródło życia. Nawet ludzka agresja wyrażona w zabijaniu może zostać wykorzystana przez Boga do zaspokojenia potrzeb Jego stworzeń.

40 Kończąc swą pierwszą mowę, Pan zwraca się ponownie z pytaniem „do” Hioba. Dotychczasowe dialogi zawarte w księdze były właściwie monologami, gdyż zawierały kwestie ogólne, nieadresowane wprost do adwersarza. Inaczej jest w dialogu Stwórcy z Hiobem. Tutaj partykuła *’et*, znak akuzatywu, wyraża relację osobową między dwoma stronami procesu. Ta sama formuła, odpowiednio odwrócona, pojawi się zaraz w ustach Hioba. Pytanie, z jakim Bóg zwraca się na koniec do Hioba, trzeba traktować jako zamknięcie inkluzji obejmującej całą mowę w Hi 38–39. Pytanie składa się z dwóch dokładnie równoległych członów. Pan odpowiada w nim na żądanie Hioba, który domagał się rozprawy sądowej z Bogiem (por. 31,35-37). Ton odpowiedzi jest ironiczny, jednak bez cienia złośliwości. Hiob domagał się sporu sądowego z Szaddajem (9,3; por. 10,2; 31,35) jako swym „przeciwnikiem”. Pan uznaje jego prawo do rozprawy sądowej. Zamiast jednak odnieść się do kwestii jego niewinności, wzywa go do „poprawy” wnioskowania.

⁴ „Oto jestem taki mały! Jak mógłbym Cię odrzucić?
Położyłem swą rękę na ustach.

⁵ Raz przemówiłem, więcej nie odpowiem,
za drugim razem niczego bym nie dodał”.

40,4 Rdz 18,27; Iz 6,5

Hiob „oskarżał” Boga, szukając możliwości dochodzenia swej sprawy w sądzie (13,3.15). Stwórca uświadamia mu, że najpierw musi dowieść, iż rozumie rządy Boże nad światem. Tak więc role się odwróciły. Hiob, broniąc słuszności własnej pozycji, wzywał Boga do poprawy. Teraz Pan daje mu sposobność skorygowania stanowiska. Co więcej, Hiob zostaje sprowokowany do odpowiedzi, gdyż milczenie byłoby znakiem rezygnacji ze swych roszczeń. Zanim jednak Hiob udzieli odpowiedzi, musi przyjąć Bożą naganą. Uderzająca jest dysproporcja między długością mowy Pana a zwięzłą odpowiedzią Hioba (40,3-5). Na każdą wypowiedź swych trzech rozmówców Hiob miał gotowe znacznie dłuższe przemówienie. Teraz zostaje mu tylko wyznać własną niemoc. Odpowiedź Hioba cechuje się wahaniem po tym, co Pan mu ukazał. Hiob domagał się konfrontacji z Bogiem i ośmielił się oskarżać Boga, aby sobie przyznać słuszność. Teraz Pan stworzenia domaga się od niego odpowiedzi. Ale Hiob nie potrafi nic dodać do tego, co zostało tu powiedziane. Teraz jest przekonany o swej „małości” względem potęgi Boga. W zetknięciu z bezmiarem mądrości i chwały Bożej Hiob czuje, że nie ma dostatecznej „powagi”, nie jest „mocarzem” (38,3). Teraz pozostaje mu tylko położyć palec na usta i pozwolić, by umocniły go usłyszane słowa. Dawniej uważał on, że doznana krzywda odbiera mu osobisty prestiż (19,9; 29,20), że Bóg odebrał mu jego godność, zasłaniając ją własną chwałą. Teraz uznaje, że wobec chwały Bożego majestatu może tylko z pokorą zamilknąć. Każda nowa wzmianka o wspaniałości Stwórcy uświadamia Hiobowi jego małość. Świat został mu powierzony, ale ktoś inny nim rządzi. Gest położenia ręki na ustach (por. 21,5; 29,9) wyraża zdumienie a jednocześnie chęć zamilknięcia. Nie jest to równoznaczne z wyrzeczeniem się własnych przekonań, które wyrażał raz i drugi (por. 33,14). Hiob jest przecież nadal głęboko przekonany o swej niewinności. Fakt, że nic już nie chce dodać do swych słów, pokazuje jednak, jak bardzo został przytłoczony wizją potęgi Pana. Uświadamia sobie, jak śmieszne było jego roszczenie, aby prowadzić spór sądowy z Bogiem.

⁶ JHWH odezwał się do Hioba spośród burzy, mówiąc:

⁷ Przepasaj biodra jak wojownik,
będę cię pytał, a ty mnie pouczysz!

⁸ Czy naprawdę chcesz zniweczyć moje prawo,
chcesz przypisać Mi winę, aby siebie usprawiedliwić?

⁹ Czy masz ramię (mocne) jak El?

Czy jak On potrafisz grzmieć głosem?

¹⁰ Przystrój się w dostojność i wielkość,

okryj się majestatem i wspaniałością,

¹¹ wylej żar swego gniewu!

Wypatrz każdego pyszałka i upokórz,

40,6 Hi 9,17; 38,1

40,7 Hi 38,3

40,8 Hi 32,2; 34,5.6

40,9 Hi 37,4-5

40,11 Na 1,6

5.2. Druga mowa Boga i odpowiedź Hioba (40,6–42,6)

Druga mowa Pana zaczyna się od wezwania Hioba do okazania, że potrafi on rządzić ziemią potężnym ramieniem jak El. Jednostka ta składa się z formalnego napomnienia (40,7-8), po którym następują konkretne wezwania. Hiob ma okazać swój gniew i upokorzyć pyszałka. Pan zakłada więc istnienie zła na świecie, ale jako władca kosmosu nie unicestwia zbuntowanych przeciwko Niemu sił, lecz sprawuje nad nimi kontrolę. Wzywa więc Hioba, aby okazał swą zdolność do sprawiedliwych rządów nad światem i zastosował ją w kosmicznym kontekście. Formuła wstępu jest niemal dosłownym powtórzeniem formuły z pierwszej mowy (por. 38,3). To wielkie wyzwanie składa się z dwóch części. Pierwsza jest poświęcona rozwinięciu dwóch kluczowych pytań, jakie Bóg postawił Hiobowi. Wezwanym do słuchania Boga jest człowiek uważający się za „mocarza”. Pytanie to sięga istoty problemu i daje klucz do całej księgi. W drugiej części Bóg uświadamia Hiobowi, że nie może on uzurpować sobie absolutnej sprawiedliwości. Jakże mógłby on wykonać własnymi środkami tak złożone zadanie, podczas gdy sam Bóg toleruje siły zła, które Mu się sprzeciwiają? Pierwsze pytanie (40,8) ma kapitalne znaczenie. Hiob oskarżał Boga o niesprawiedliwość (por. 9,20.22), aby dowieść własnej sprawiedliwości. Czyżby zamierzał złamać relację przymierza z Bogiem, kontestować prawo Boga, aby samego siebie usprawiedliwić? Myśl zawarta

¹² wypatrz każdego pyszałka i poniż go!
Strąć przewrotnych z ich miejsca,
¹³ ukryj ich razem w prochu,
obwiąż ich twarze w grobie.
¹⁴ Wtedy Ja także cię pochwalę,
skoro zwycięstwo przyniesie ci twa prawica!
¹⁵ Oto Behemot, którego stworzyłem jak ciebie,
żywi się trawą jak wół.
¹⁶ Oto jego siła jest w lędźwiach,
a jego moc w mięśniach brzucha!

40,12 Wj 14,24

40,13 Wj 14,15-18

40,15 Rdz 2,7,19; Koh 3,19-21

w księdze rzeczywiście osiąga tu szczyt – Hiob pozwolił sobie w swej udręce nie tylko bronić własnej niewinności, ale także zakwestionować sprawiedliwość Boga. Teraz w spotkaniu z Bogiem winien uświadomić sobie, że tak postępując, staje w delikatnej sytuacji. Czy można przekreślić sąd Boży, aby samemu sobie przyznać słuszność? Po raz pierwszy Stwórca wypowiada się bezpośrednio w tej sprawie, która jest istotna dla teologii księgi. Oświadczenie Pana jest jasne. Objawia ono grzech Hioba grożący nawet sprawiedliwemu. Trzeba kiedyś dokonać wyboru pomiędzy uznaniem własnej sprawiedliwości a bezwarunkowym przyjęciem sprawiedliwości Bożej. To przez negację własnej sprawiedliwości przed Bogiem dochodzi się do sprawiedliwości według Boga. Ta istotna kwestia łączy się z drugą (40,9), która problem osobistej sprawiedliwości i zbawienia rozciąga do wymiarów historii ludzkiej. „Ramię Boga” oznacza najczęściej interwencje Pana w dziejach narodu lub w życiu wiernego. Tutaj formuła ta obrazuje moc Bożą. „Ramię” to metafora wojennej mocy Boga Izraela. Werset ten (40,9) zestawia ponownie dwa główne aspekty opisu każdego bóstwa: sprawiedliwość i moc. „Grzmiący głos” to inny wyraz majestatu Boga. „Dostojeństwo i wielkość, majestat i wspaniałość” to sławione w psalmach cechy Boga i zarazem ziemskiego króla. Szczególnie znamieny jest tu przykład Ps 104,1 – sławi on Boga odzianego w majestat i piękno. Ten sam czasownik „odziewać” pojawia się tutaj – w potędze i mocy boskiej (40,9), odziany w królewski majestat (40,10). Jak Hiob byłby w stanie rządzić sprawiedliwie, skoro – jego zdaniem – brakuje tych przymiotów w rządach Boga nad światem? Wyraźna ironia tej wypowiedzi znajduje przedłużenie w na-

¹⁷ Unosi swój ogon jak cedr,
ściągną jego ud są mocno związane.

stępných słowach Boga (40,11n). Pan zachęca Hioba, aby okazał swój autorytet przez wytępienie z ziemi pyszałków. Izajasz plastycznie opisuje wylanie Bożego gniewu na pysznych i wyniosłych mieszkańców ziemi (Iz 2,12-17; 10,33; 13,11). Pan domaga się tego samego od Hioba, aby w ten sposób okazał swą władzę nad światem. Zakończenie tej strofy (40,13n) zdaje się nawiązywać do historii Mojżesza, który po zabiciu Egipcjanina musiał ukrywać się przed gniewem faraona (Wj 2,12-15). Przez „ukrycie” grzeszników w prochu i „związanie” ich w „grobie” Hiob mógłby wykazać, że potrafi im udzielić słusznej odpłaty. Hiob podejrzewał, że ramię Pana nie potrafi zmiążdżyć bezbożnych. Bóg stwierdza więc nadal z tą samą łagodną ironią, że musiałyby sam skłonić się przed nowym panem dziejów, gdyby Hiob okazał podobną siłę. Jeśli Hiobowi uda się rozwiązać złożony problem zbawienia ludzi, „wtedy Ja sam cię pochwalę, skoro zwycięstwo przyniesie ci twa prawica!”. Hiob nie potrzebowałby wtedy prosić Boga o pomoc, gdyż jego „własna prawica” mogłaby go „wybawić”. Jeszcze krótko wcześniej Hiob uważał Boga za swego przeciwnika (27,7). Chodzi więc nie tyle o to, że Hiob potrafi sam się wydostać ze śmiertelnego zagrożenia, lecz o wykazanie zwycięstwa nad przeciwnikiem w sprawie sądowej. Jeśli zatem Hiob potrafi sterować światem zgodnie z zasadami moralności obowiązującymi w jego mieście (Hi 29–31), to Pan gotów jest uznać jego zwycięstwo i oddać mu należny hołd. Poprzednia mowa Boga (Hi 38–39) wykazała jednak, że kosmos nie kieruje się tymi zasadami moralnymi, jakie wyznają Hiob i jego towarzysze. Chaos i zło są wpisane w plan rządów Pana nad światem. Stwórca i władca świata nie zamierza ich unicestwić, lecz panuje nad nimi zgodnie z pierwotną zasadą mądrości. Zasada ta polega na równowadze i wolności, podczas gdy ludzka zasada odpłaty prowadzi do zachwiania równowagi i do surowej zemsty. Pan poszerza teraz (40,15-24) spojrzenie Hioba, by nie był on niewolnikiem swego osobistego problemu. Chce go przekonać, aby porzucił szalony zamysł zajęcia miejsca Boga (Rdz 3,4-7). Czyny to przez symboliczny opis sił zła uobecnianych przez Behemota i Lewiatana. W pierwszej mowie Stwórca przedstawił się jako pan zwierząt (38,39–39,30). Teraz ukazuje Hiobowi te dwie straszliwe bestie jako wcielenie mocy zła będących zagadką dla człowieka. W swym opisie posługuje się argumentacją ironiczną i absurdalną, aby pobudzić Hioba do refleksji nad sobą samym. Ironia przenika bowiem mechanizmy samoobrony i zmusza człowieka do uznania prawdy obiektywnej. Pan stawia więc tamę przekonaniu

- ¹⁸ Jego kości – jak spiżowe rury,
a szkielet – jak żelazne pręty.
¹⁹ Jest on przednim dziełem Ela,
jego Stwórcy wyciąga miecz przeciwko niemu.
²⁰ Góry dostarczają mu paszy,
tam igrają wszelkie dzikie zwierzęta.

40,19 Rdz 3,24

Hioba o własnej niewinności. Jeśli Hiob uświadomi sobie, że jest tylko stworzeniem, będzie mógł z pokorą odnowić doświadczenie Boga w swym życiu. Trudne pytania Boga świadczą o Jego łasce. Zwiły opis Behemota obejmuje najpierw uwagi o jego sile i masie (40,15-18), o jego przewadze nad innymi stworzeniami (40,18-19) i jego kryjówkach (40,20-23). Całość kończy się stwierdzeniem, że tylko Bóg może ujarzmić tego potwora. Opis tej „bestii nad bestiami” (pluralis maiestatis) jest znów pełen ironii (40,15). Tożsamość tego zwierzęcia pozostaje zagadkowa. Tomasz z Akwinu wskazywał na słonia. Dziś powszechnie tłumaczy się jego nazwę jako „koń rzeczny”, czyli „hipopotam”. Trudno przypuścić, by zwierzę to było znane w Palestynie. Jeśli przyjąć palestyńskie pochodzenie Księgi Hioba, wówczas Behemot oznacza bawołu. Nazwa zwierzęcia jest tu zapewne celowo niejasna, aby odroźnić je od konkretnych zwierząt z pierwszej mowy Stwórcy. Behemot nie jest odwieczną mocą chaosu, lecz stworzeniem Pana. Zwrot „stworzyłem go jak ciebie” sugeruje, że poeta ma na myśli dzień szósty, gdy Bóg stworzył zarówno „zwierzęta”, jak i człowieka. Przywołanie ich wspólnego pochodzenia przypomina sarkastyczne słowa Pana z pierwszej mowy (38,21): „Znasz je zapewne, bo wtedy się urodziłeś!”. Tutaj jednak akcent spoczywa nie na mądrości Hioba jako pierwszego człowieka, lecz na wspólnym losie wszystkich stworzeń. Zdanie kończy się zdumiewającą obserwacją – Behemot, ten potężny stwór, „żywi się trawą jak wół”. Uwaga ta wprowadza już w tematykę jego niezwykłej siły poddanej całkowicie Bogu. Autor przechodzi teraz (40,16n) do opisu fizycznych cech Behemota. Podobnie jak w poprzednim opisie konia (39,19-25) akcent spoczywa na podkreśleniu jego niezwykłej siły. „Łędźwie” są w Biblii uważane za siedlisko fizycznej mocy. Podobnie potężne mięśnie jego brzucha świadczą o niezwykłej sile. Jego krótki ogon, nieowłosiony i gruby u podstaw, jest przyrównany do drzewa cedru i symbolizuje majestatyczną potęgę. Kości jego są przyrównane do „spiżowych rur” i „prętów żelaznych”, co jest obrazem trwałości i siły. Opis Behemota, którego kości i brzuch zbudował sam

²¹ Ma on legowisko pod pnączami lotosu,
w miejscu ukrytym, wśród trzciny i bagien.

²² Liście lotosu użyczają mu cienia,
osłaniają go także wierzby nad potokiem.

²³ Nie płoszy się, kiedy wzbiera rzeka,
jest bezpieczny, choć strumień tryska.

²⁴ El zakłada mu pierścienie na pysk
i hakami przebija mu nozdrza!

²⁵ Czy wyciągniesz wędkę Lewiatana,
powrozem skrępujesz mu jęzor?

²⁶ Czy przełożysz mu sznur na nozdrza,
przebijesz hakiem jego szczękę?

40,21 Ps 68,31

40,26 Iz 37,29; 19,4,9

Bóg, zdaje się odpowiadać słowom Hioba, który wspomina, że Bóg uczynił go w łonie matki, przeplatając ścięgna z kośćmi (10,9-11). Behemot jest „przednim dziełem Ela”, który sam jeden ma nad nim władzę. Taka jest pierwsza spośród mocy zła, podległych jednak Bogu. Daje to Hiobowi pouczenie. Jest on „początkiem dzieł Bożych”, czyli koroną dzieła stworzenia, podobnie jak odwieczna mądrość. Słowo „początek” ma sens nie tylko czasowy, ale również jakościowy – „najlepsze ze stworzeń”. Jak mądrość jest odwieczną zasadą stworzenia, tak Behemot pierwszym z dzieł stworzonych. Ponieważ Pan jest jego Stwórcą, potęga i moc Behemota nie mogą Mu się oprzeć. W przeciwieństwie do myśli mitologicznej Pan nie musiał go zabijać, aby zdobyć władzę nad chaosem. Behemot jest Mu posłuszny od samego początku, a jego majestatyczna postać świadczy tylko o wszechmocy Stwórcy. „Miecz” wyciągnięty przeciwko niemu oznacza tu całkowitą władzę Stwórcy nad tym potworem. Pan oznajmia Hiobowi, że chaos i związane z nim zło stanowi nieodłączny element świata włączony w plan zbawienia. Bóg nie eliminuje cierpienia, sprawuje jednak pełną kontrolę nad siłami chaosu. Behemot jest królem stworzenia. Góry i ich mieszkańcy płacą mu trybut, a wszelka zwierzyna polna jest mu radośnie poddana. Wieloznaczny czasownik „cieszyć się, igrać” powróci nieco dalej w opisie Lewiatana (40,29; 41,21). Cały ten opis przedstawia Behemota jako władcę dzikich zwierząt. Bóg wyznaczył temu stworowi mieszkanie wśród wód, z dala od terenów wyżynnych. Termin „tam” jest wieloznaczny i sugeruje tajemniczą siedzibę tej równie tajemniczej bestii. LXX tłumaczy

- ²⁷ Czy obsypie cię on prośbami
i pokornie do ciebie przemówi?
²⁸ Czy zawrze z tobą układ,
abyś go przyjął na dożywotnią służbę?
²⁹ Czy pobawisz się nim jak ptaszkiem
i zwiążesz go dla twoich dziewcząt?

40,28 Hi 5,23; 39,10

ten zaimek słowem „Tartar”, nawiązując do mitologicznej tradycji o mieszkaniu Śmierci. Byłby to zatem eufemizm zastępujący nazwę Szeolu (por. 1,21; 3,17). Behemot zdaje się przewodzić wszystkim zwierzętom polnym i górskim, podobnie jak Lewiatan jest królem „synów pychy” (41,26). Ulubionym mieszkaniem Behemota są zarośla „lotosu”. Chodzi o cierniste krzewy rosnące w gorących i wilgotnych okolicach zarówno Jordanu, jak i Nilu. „Wierzyby nad potokiem” to inny element krajobrazu biblijnego, w którym chętnie przebywa ten potwór. Zewnętrzny opis wskazuje na hipopotama bądź bawoła wodnego. Inne aspekty opisu każą łączyć ten obraz ze smokiem Tannin ukrytym w nurtach rzecznych. Mityczny charakter Behemota potwierdza obserwacja z końca strofy – kpi on z wezbranych wód rzeki i nikt nie ośmieli się położyć na nim ręki. Oto punkt łączący obie bestie przywołane w zakończeniu mów Pana: Bóg sam poskramia te złowrogie siły. Po opisie tego stwora autor maluje jego mieszkanie w nurtach rzeki. Dziwne, że w TH mowa jest o Jordanie, choć hipopotam mieszka nad brzegami Nilu. Termin ten, pochodny od rdzenia „zstępować, spadać”, zdaje się odnosić do Nilu podczas wylewu. Tradycja kościoła jerozolimskiego chętnie wykorzystuje ten tekst w katechezie o chrzcie Jezusa: „Według Joba był w wodach smok, który swym pyskiem chłonał Jordan. Ponieważ głowy smoka miały być zmiażdżone, wstąpił Jezus do wód i związał mocnego, byśmy otrzymali moc deptać po węzłach i skorpionach” (Cyryl Jerozolimski). Zakończenie tego opisu (40,24) przypomina, że tak straszego potwora ujarzmić może jedynie Bóg. Werset początkowy (40,15) mówił o stworzeniu Behemota, końcowy natomiast dotyczy sposobu jego ujarznienia. Hiob nie może nawet marzyć o jego schwytaniu (por. 39,9-12), El jednak jako jego Stwórca trzyma go na uwięzi dzięki użyciu specjalnych narzędzi myśliwskich. Tekst biblijny nie mówi o zabiciu bestii, lecz o jej schwytaniu i ujarzieniu. Dzikie byki i konie oswajano przez przebicie ich nozdrzy pierścieniem i uwiązanie na powrozie. Podobnie tutaj Behemot jest prowadzony za pysk, podobnie jak Lewiatan będący igraszką w ręku Ela.

³⁰ Czy będą się o niego targować wspólnicy
i podzielać go na części między kupujących?

³¹ Czy przebijesz jego skórę grotem,
a harpunem rybackim – jego głowę?

³² Połóż na nim swą rękę,
pamiętaj o walce – nie wrócisz!

40,30 Ez 32,4-5

Mityczny ten obraz dobrze odpowiada napomnieniu, z jakim Pan zwrócił się do Hioba na początku tej mowy (40,9a). Potężne dzieła, jakich dokonuje El z kananejskiego mitu, przywołują też na pamięć obraz Stwórcy, który okrywa pieluszkami obłoków nowo narodzone Morze i wyznacza mu zakres aktywności (38,8-11). Ujarmienie Behemota kończy się założeniem mu wędzidla do „pyska” i pierścienia do „nozdrzy”. Oba te słowa są wieloznaczne i mogą oznaczać „rozkaz” (39,27) i „gniew” (40,11). Przebicie nozdrzy Behemota oznacza więc także ujarmienie jego furii, a trzymanie go za pysk – ograniczenie jego autorytetu. Wieloznaczność tych terminów pozwala dostrzec tu aluzję do ujarmienia roszczeń samego Hioba, który ma „wylać żar gniewu” na pyszałka (40,11). Poskromienie Behemota to zapowiedź powstrzymania zapędów samego Hioba. Obaj zostali przecież tak samo stworzeni (40,15a). Wcześniej Hiob zarzucał Bogu, że traktuje go jak morze i smoka, złowrogie moce chaosu (7,12). Dumnie oświadczał, że nie powstrzyma swych „ust” (7,11), nawet gdyby Bóg chciał go poskromić. Odpowiedź Pana na to oświadczenie zawarta jest w opisie poskromienia Behemota. Hiob nie ma wystarczającej siły ramienia ani głosu (40,9), aby „wylać żar swego gniewu” (40,11). Dowodzi to, że Bóg sprawuje nad nim kontrolę podobnie jak nad Bestią chaosu. Długi opis Lewiatana (40,25–41,26) oparty jest na tym samym wzorcu co poprzedni. Jest jednak znacznie dłuższy i wyróżnia się serią pytań retorycznych. Nie jest pewne, czy mamy tu opis jednego zwierzęcia czy dwóch. Pierwsza część rozdziału ma formę pytań i zawiera obrazy mitologiczne, druga jest opisowa i przypomina opis krokodyla (41,5-26). Krokodyle były plagą Egiptu, żyły również w nadmorskich potokach Izraela, takich jak Jarkon czy Kiszon. Autor tego opisu nawiązuje nie tyle do realnego zwierzęcia, ile do znanego w świecie semickim mitu o potworze morskim. Ironia jego pytań staje się miejscami humorystyczna, ukazując dysproporcję między mitem uosobionego zła a postawą Boga wobec niego. Lewiatan nie jest wielką rybą jak inne stworzenia morskie, toteż nie można go złowić na wędkę. Ten kręty wąż jest

41 ¹ Oto wszelka nadzieja jest tu zawodna,
poraża sam jego widok.

² Czyż nie jest on okrutny, gdy się go podrażnia?
A ktoś mógłby stanąć przede Mną?

³ Każdemu, kto do Mnie przychodzi, odpłace,
(bo) do Mnie należy wszystko pod niebem!

41,2 Hi 9,4; 40,4

symbolem sił zła i chaosu wodnego, nad którym Bóg ma władzę. Hiob jednak pozostaje zupełnie bezsilny wobec tego potwora. Dawne mity kananejskie ukazują Lewiatana (Lotana) jako pierwotne monstrum wód chaosu. Włączenie tej sekcji do mów Pana było konieczne dla podsumowania argumentacji autora. Żaden z mitów starożytnych nie ukazuje ostatecznego zniszczenia sił chaosu – bóstwo walczące z potworem może go jedynie powstrzymać, ale nie zabić. Stałe czuwanie nad tym groźnym więźniem jest istotne dla bezpieczeństwa i harmonii kosmosu. Narracja biblijna kładzie nacisk na wszechmoc Boga, a jednak i ona nie mówi o zabiciu potwora. Hiob oskarżał Boga o utratę kontroli nad siłami zła, czego dowodem miał być jego własny los. Według psalmisty Bóg stworzył Lewiatana, „aby się nim zabawiać” (Ps 104,26). Tylko On ma władzę nad tymi bestiami, które są wcieleniem zła. Pozwala sobie nawet bawić się Lewiatanem, Hiob natomiast może tylko usiłować uwiązać go na linie. Nazwę Lewiatana tłumaczy Biblia Grecka i Syryjska słowem „smok”. Opis pozwala egzegetom utożsamiać go z krokodylem, innym zwierzęciem Nilu. Tu jednak chodzi o coś innego – jest to bestia pierwotnego chaosu, której nie można budzić (por. 3,8). Wcześniejszy tekst (39,9-12) mówił o udomowieniu bawołu. W przypadku krokodyla jest to jeszcze trudniejsze. Dlatego Pan pyta Hioba, czy potrafi on schwytać i poskromić Lewiatana. Hebrajskie terminy techniczne są w naszym przekładzie oddane tylko w przybliżeniu. „Wędką” to zwykle narzędzie do łowienia ryb. Powróż przeciągano przez nozdrza lub dolną szczękę zwierzęcia. Obraz ten sugeruje schwywanie Lewiatana, a nie jego zabicie. Z kolei „sznur” i „hak” to narzędzie służące do kontroli nad schwytanym potworem (por. 40,24). Ten ostatni obraz trzeba czytać łącznie z opisem ujarznienia smoka Tannin, którego Ezechiel utożsamia z Egipcym (Ez 29,4). Zestawiając ujarznienie Behemota przez Ela (40,24) z wyzwaniem rzuconym tutaj Hiobowi, Pan wzmacnia swe pierwotne pytanie (40,9): „Czy masz ramię (mocne) jak El?”. Gdyby nawet Hiob potrafił schwytać Lewiatana i włożyć mu w nozdrza wędzidło, to i tak nie zdoła nigdy oswoić

⁴ Czyż nie zmuszę do milczenia jego pychy,
jego potężnego słowa i zwodniczego wywodu?

⁵ Kto się odważy odsłonić jego wierzchnią szatę,
któż zdoła przebić jego podwójny pancerz?

41,3 Rz 11,35; Wj 19,5; Pwt 10,14; Ps 24,1; 50,12

tego potwora, czyniąc go swym „dożywotnym sługą” (40,28). Wcześniej Pan zachęcał ironicznie Hioba, aby oswoił dzikiego wołu i uczynił z niego posłuszne zwierzę domowe (39,9-12). Teraz stawia mu jeszcze trudniejsze zadanie: Lewiatan, choćby dał się pojmać, nie będzie go przecież „prosił o łaskę” z użyciem łagodnych słów. Hiob nie jest w stanie zawrzeć z nim dozgonnej umowy o służbę, jak to przewidywało prawo Izraela (Wj 21,5-6; Pwt 15,17). Lewiatan nie prosi o łaskę, lecz gardzi swym wrogiem i rzuca mu wyzwanie. Słownictwo to zdaje się także ukazywać Hioba jako zbuntowanego wasala względem Boga. Równie absurdalna jest myśl o tym, że Lewiatan mógłby kiedykolwiek zamienić się w oswojone zwierzątko, którym można się „bawić”, jak dzieci bawią się „wróblem” (40,29). Tylko Stwórca może „bawić się” Lewiatanem w głębinach morskich (Ps 104,26). Dla Hioba sama myśl o tym wydaje się niedorzeczna. Równie śmieszny jest pomysł sprzedania go „kupcom”. Mieliby oni „pociąć” zabitego Lewiatana na części, a następnie przetransportować na jakiś bazar, aby tam sprzedawać jego mięso jako przysmak. Ten absurdalny obraz stał się później podstawą przekonania, że podczas uczty eschatologicznej Izraelici będą spożywać mięso Lewiatana (4Ezd 6,49-52). Wyzwanie powraca teraz (40,31n) do tematu schwywania Lewiatana, tworząc inkluzję z początkiem strofy (40,25n). Polowanie na Lewiatana nie jest zwykłym zajęciem rybackim. Narzędzia będące w posiadaniu Hioba nie mają wystarczających rozmiarów, aby z ich pomocą złowić tego potwora morskiego. „Groty” strzał ani „harpuny rybackie” nie są w stanie przebić się przez skórę tego ogromnego monstrum. Lewiatan jest tak zbudowany, że gdyby nawet jakiś śmiałek chciał go zaatakować, musiałby uznać swoją porażkę i już nigdy nie odważyłby się na ponowne starcie. Straszliwa siła potwora będzie tematem dalszej części poematu. Dla zwykłych śmiertelników walka z Lewiatanem oznacza niechybną klęskę. Jedynie Pan nie boi się konfrontacji z tym morskim potworem. Będzie to przedmiotem następnej strofy.

41 Wstępna partykuła „oto” zapowiada nowy temat – będzie tu mowa o bezpośredniej konfrontacji z Lewiatanem. Jego wygląd jest tak przerażający, że każdy, kto chciałby się z nim zmierzyć, musi na jego widok paść na kolana.

⁶ Kto się ośmieli otworzyć wrota jego paszczy?

Rozstawione wokół zęby (budzą) przerażenie!

⁷ Jego grzbiet, jak tarcza, (jest pokryty) łuskami,
mocno spojony pieczęcią.

41,7 Hi 15,26

Czasownik tłumaczony tu jako „poraża” znaczy dosł. ‘być rzuconym, powalonym’. Termin „wygląd” został użyty wcześniej przez Elifaza na określenie tajemniczej zjawy, która przyszła do niego w sennym widzeniu (4,16). Autor sugeruje, że nie był to bynajmniej wysłannik Boga, jak twierdził Elifaz. Ironia, wyraźna w strofie poprzedniej (41,25-29), jest obecna również w kolejnych wersach. Widać ją także w użyciu czasownika „podrażnić”. Posłużył się nim Hiob już w swej wstępnej lamentacji (3,8), wzywając zaklinaczy, by „pobudzili” Lewiatana. Aluzja do tamtego tekstu może być świadomym zabiegiem spinającym kłamrą całość księgi. Pan, nawiązując do słów Hioba, wzywa go teraz, aby użył swej siły dla zniszczenia Lewiatana. Jest to oczywiście niemożliwe, gdyż potwór natychmiast by go pochłonął. Hiob oskarżał też Boga, że jest „okrutny”, gnębiąc swego sługę (30,21). Skoro więc tak straszny jest wygląd Lewiatana, to jakże Hiob mógłby „stanąć przed obliczem” Pana. Ten ostatni zwrot podejmuje sformułowanie z początku księgi, gdzie „synowie Boży” wraz z „szatanem” stają przed Panem, aby pełnić świętą służbę (1,6; 2,1). Pełne ironii znaczenie tych słów objawia się dopiero w kontekście pretensji Hioba, który chciał przedstawić swą sprawę „przed Jego obliczem” (23,4; por. 13,15). Jednocześnie Hiob odczuwał lęk (23,15) i żądał, aby „lęk przed Nim go nie przerażał” (13,20; por. 9,34). Ukrywając swe oblicze przed Hiobem, Bóg traktował go jak wroga. Teraz więc Pan każe rozważyć swemu przeciwnikowi, w jaki sposób mógłby się ostać przed Jego obliczem, skoro nie potrafi stanąć przed Lewiatanem. Ten sam idiom pojawił się wcześniej w kontekście sądowym, gdy Hiob ma „przedstawić” swą sprawę wobec Elihu jako pośrednika (33,5). Obecnie sam Pan wzywa Hioba, by stanął wprost przed Nim i przedstawił swą skargę. Niegdyś Hiob twierdził, że ocaleniem dla niego może być tylko fakt, iż „niegodziwiec nie ma dostępu” do Boga (13,16). Teraz Pan poucza go, że każdy, kto „staje przed Nim”, choćby w celu konfrontacji, zostanie wynagrodzony. Stwórca jest bowiem Panem całego świata odpowiedzialnym za sprawiedliwość. Akt konfrontacji dotyczy zuchwałości Hioba, który chciał stanąć przed swym przeciwnikiem jak książę (31,37). Lewiatan został „zmużony do milczenia” właśnie z powodu „swej pychy”. Niegdyś Sofar napomi-

⁸ Jedna przylega do drugiej (tak ściśle),
że nie wejdzie między nie powietrze.

⁹ Każda łączy się z sąsiednią,
tak zespolone, że nie da się ich rozdzielić.

¹⁰ Jego parskanie błyska światłem,
jego ślepia – jak źrenice jutrzenki.

¹¹ Z jego paszczy buchają płomienie,
tryskają ogniste iskry.

¹² Dym wychodzi z jego nozdrzy,
jak z kotła pełnego wrzątku.

¹³ Jego oddech rozpala węgle,
płomień wychodzi z jego paszczy.

41,10 Hi 3,9

41,11 Ap 9,17

41,13 Ps 18,9

nał Hioba za to, że jego zuchwałe słowa „zmuszają do milczenia” ludzi (11,3). Teraz Pan, który uciszył pychę Lewiatana, jest gotów „zmusić do milczenia” także Hioba. Tekst zadaje się nawiązywać do jego pychy i zwodniczych wywodów, które zagłuszyły argumentację przyjaciół. Jeśli tak interpretować ten trudny tekst (41,4), to zawiera on delikatną aluzję do ujarznienia słów Hioba. Strofa kończy się w takim razie argumentacją podobną do tej, która zapoczątkowała drugą mowę Stwórcy (por. 40,8-9) – wszechmoc Boga jest dowodem Jego sprawiedliwości. Jeśli Pan potrafił okiełznać potwora chaosu, to znaczy, że sprawuje On kontrolę nad każdą dziedziną stworzenia, czy to w sferze mitu, czy przyrody, czy moralności. Skoro nikt z ludzi nie zdoła zmierzyć się z Lewiatanem, to któż mógłby rzucić wyzwanie jego zwycięzcy? Bóg nie ma zobowiązań wobec nikogo i nikt nie może kwestionować Jego rządów nad światem. Kluczowy w tym zdaniu jest termin *‘erek* tłumaczony tu jako „wywód”. W całej księdze ten rdzeń słowny ma konotację jurydyczną (por. 13,18; 23,4; 32,14). Nieprzypadkowo łączy się on tutaj z frazą „stanąć przed obliczem” (41,2b). Uśmierzenie pychy Lewiatana było zapowiedzią uciszenia Hioba (por. 40,4). Następujące teraz strofy to prawdziwe arcydzieło literackie ukazujące wyjątkową siłę Lewiatana. Coraz bardziej w trakcie ich lektury staje się oczywiste, że nie chodzi tu o zwykłego krokodyla. Autor wykorzystał nawet ten obraz jako symbol mocy zła w historii. Pan szczegółowo przedstawia Hiobowi zewnętrzny wygląd potwora, którego pychę niegdyś poskromił.

- ¹⁴ Siła spoczywa w jego karku,
moc przed nim kroczy.
¹⁵ Płaty jego ciała tak są zwarte,
że naciskane nawet się nie ugną.
¹⁶ Jego serce twarde jak skała,
twarde jak dolny kamień młyński.
¹⁷ Wobec jego majestatu drżą mocarze,
wobec ataku ustępują.
-

Całe jego ciało jest zasklepione w sobie i kompletnie niedostępne. Bestia posiada okrycie, które można ukazać jako zbroję nie do przebicia. Jest cała osłonięta „podwójnym pancerzem”, którego nie przebije miecz. Również „wrota jej paszczy” uzbrojone są podwójnym rzędem zębów, które jak tarcze wojowników ściśle przylegają do siebie, nie dając przeciwnikowi możliwości wtargnięcia do środka. Sam ich widok budzi „przeżalenie”. Słowo to, częste w poezji Hioba, oznacza zwykle paraliżującą moc, która emanuje z Bożej obecności. Jeśli Hiob nie może się ostać wobec blasku Lewiatana, to jak zdoła stanąć przed obliczem Boga? W dalszych wersetach (41,10-13) wyobraźnia poety koncentruje się już nie na opisie realnego zwierzęcia, lecz na mitycznym smoku zionącym ogniem. Zarówno jego oczy, jak i nozdrza wydają błyski i przerażający blask. Efekty świetlne powiększają grozę bijącą od tego potwora, który jest zarazem stworzeniem Boga i wrogiem ludzi. Poeta potrzebuje czterech wersetów dla opisanie wewnętrznego ognia, jaki emanuje z tej morskiej bestii. Postacie zionące ogniem pojawiają się często w mitologii. Nagromadzenie porównań pełni tu ważną rolę, wskazując na tło mądrościowe utworu. Gdy bestia parska, krople wody tryskające z jej nozdrzy błyszczą w słońcu, co objawia ją w oslepiającym blasku. Żar buchający od Lewiatana jest tak silny, że jego oczy świecą jak „żrenice jutrzeńki”. Zwrot ten jest kolejnym nawiązaniem do wstępnej lamentacji Hioba (3,9), wskazując na inkluzję spinającą całe dzieło. Ponieważ Izajasz (14,12) mówi o upadku z nieba Lucyfera, „syna jutrzeńki”, tradycja chrześcijańska w ślad za żydowską dostrzegła tu aluzję do buntu aniołów. Lewiatan jest uosobieniem sił demonicznych, zbuntowanych przeciwko Stwórcy. Nacisk położony tutaj na „paszczę” i „nozdrza” tego potwora chaosu przypomina wcześniejszy opis Behemota (40,24) i odsyła do początku poetyckiego portretu Lewiatana (40,25n). Obraz zionącego ogniem Lewiatana bardzo przypomina teofanie biblijne, w których z ust Pana wychodzi „ogień pożerający” (Ps 18,9). Zamierzone przez poetę podo-

¹⁸ Nie pomoże godzenie w niego mieczem
ani dzida, oszczepem czy strzałą.

¹⁹ Żelazo poczytuje on za słomę,
a spiż – za spróchniałe drewno.

²⁰ Strzały go nie spłoszą,
kamienie w procy to dla niego plewy,

bieństwa słowne staną się tematem dywagacji teologicznych o szatanie „małpującym Boga”. Nadludzka siła Lewiatana sprawia, że jest on nieokiełznany (41,14-17). Tę jego cechę wyraża poeta przez odniesienie do ówczesnej wiedzy anatomicznej. „Kark” jest siedliskiem sił fizycznych (por. 15,26), ma jednak również znaczenie symboliczne. U zwierząt podziwia się piękną szyję, jak we wcześniejszym opisie rumaka bojowego (39,19). W odniesieniu do ludzi jest ona symbolem godności i dumy. Tutaj kark Lewiatana wyraża jego ogromną siłę fizyczną, ale także destrukcyjną moc duchową. Obraz „mocy kroczącej przed nim” przypomina zarazę i gorączkę, które towarzyszą gniewnej teofanii Pana (Ha 3,5). Tu również Lewiatan w swej pysze stara się naśladować majestat Stwórcy, któremu nie chce się poddać. „Płaty jego ciała” to przybliżone tłumaczenie kolejnego wyrażenia, które nie pojawia się nigdzie poza tym tekstem. Cała ta fraza ma podkreślić nieprzenikalność ciała bestii. Jest ono uczynione jakby z twardego metalu, który nie podaje się żadnemu naciskowi z zewnątrz. Metaforyczne użycie tego terminu podkreśla tu twardość członków Lewiatana, jak też jego „wnętrza”. Jest on cały okryty jakby spiżowym pancerzem zrobionym ze stopu żelaza i miedzi. Serce Lewiatana jest twarde jak kamień i niepodatne na działanie z zewnątrz. Możliwe, że obraz ten ma skłonić Hioba do zavrzenia we własne serce. Sofar pouczał go kiedyś (11,15), że serce prawego człowieka nie musi się bać niczego, gdyż jest „wypróbowane”. Teraz sam Pan zagląda w jego serce, aby sprawdzić, czy jest ono „wypróbowane” czy też „zatwardziałe” jak serce Lewiatana. Porównanie ze „skałą” i „dolnym kamieniem młyńskim” wyraża szczególną twardość tego serca. Dolny kamień żaren wykonywano zawsze z twardszego materiału niż górny: z granitu, lawy lub bazaltu. Końcowy obraz „majestatu” Lewiatana wykorzystuje ten sam termin, którego użył Hiob, mówiąc o majestacie Boga budzącym powszechną grozę (13,11). TH mówi o przerażeniu „bogów” tam, gdzie tłumaczymy „mocarze”. Może to być aluzja do lęku dawnych bóstw Kanaanu, które truchleją na samą myśl o tym potworze morskim. Ta sama myśl, oczyszczona z mitologicznych reminiscencji, obecna jest w biblijnym poemacie. Jedynie Pan jest w stanie poskromić straszliwego potwora, podczas

²¹ maczugę również traktuje jak słomę,
szydzi ze świstu oszczepu.

²² Pod nim są jakby ostre skorupy,
wyciska w błocie ślady jak wał młockarni.

²³ Kotłuje on głębiną, jakby kipiał garnek,
morze czyni jakby wrzątkiem.

41,22 Ez 29,3

41,23 Ez 32,2

gdy wszyscy drżą przed nim. Hiob coraz bardziej odczuwa własną niemoc na widok potęgi bestii. Oręż i zbroja, będące w posiadaniu Hioba, nie zdołają poskromić Lewiatana. Cztery rodzaje broni zaczepnej, wymienione na początku strofy (41,18), nie mają żadnego znaczenia w starciu z Lewiatanem. Choć ludzie są wobec niego bezsilni, Stwórca jednak ma nad nim pełną władzę. Ten, który stworzył Behemota, potrafi go ujarzmić (40,19) i tylko On kruszy łby Lewiatana. Żelazna i spiżowa broń znaczy dla niego tyle, co słoma i spróchniałe drewno. On sam, jak Behemot (40,18), ma bowiem ciało twarde od „żelaza” i „spiżu”. Wymienienie tych metali na początku i na końcu opisu obu potworów to kolejna wskazówka, że trzeba te dwa opisy traktować łącznie jako odrębną jednostkę tematyczną (40,15–41,26). Lewiatan i Behemot to jakby dwa wcielenia tej samej siły chaosu okiełznanej jedynie przez Boga. Dla ludzi upolowanie ich jest absolutnie niemożliwe, gdyż narzędzia myśliwskie, jakimi zwykli się posługiwać, nie mogą wyrządzić im najmniejszej szkody. Do polowania używano m.in. łuków, kamieni wystrzelianych z myśliwskiej „procy, maczugi i oszczepu”. To ostatnie, wspomniane już w opisie konia bojowego (39,23), było narzędziem stosowanym także w bitwach. Żadne z tych narzędzi nie może zaszkodzić Lewiatanowi, który sobie z nich „szydzi”. Motyw „śmiechu” w mowach Pana osiąga tu punkt kulminacyjny. W pierwszej mowie dziki osioł szydził ze zgiełku miasta (39,7), samica strusia – z konia i jeźdźca (39,18), a koń bojowy – z lęku (39,22). Teraz Lewiatan szydzi z potrząsania oszczepem, choć sam jest stworzony przez Pana jako igraszka (Ps 104,26). Ironia poety sięga szczytu, gdy przedstawia on dzikie zwierzęta, które „igrają” z Behemotem (40,20), oraz dzieci „bawiące się” Lewiatanem (40,29). Ostatnie użycie czasownika „śmiać się, szydzić” zdaje się zapowiadać, że szyderczy śmiech Lewiatana zamieni się w igraszkę Boga, który ma nad nim pełną kontrolę. Bóg w swej mądrości stworzył cały świat, aby sprawiał Mu radość (Prz 8,30-31). Stworzenie Lewiatana stanowi więc część Bożego

²⁴ Za nim świetlista smuga,
zdaje się, że otchłań posiwiła!

²⁵ Nikt ponad prochem mu nie dorówna,
jest nieustraszony i takim go stworzono.

²⁶ Na wszystkie wyniosłe stworzenia spogląda z góry.
On jest królem wszystkich synów pychy.

41,26 Hi 28,8

planu. Mieszkaniem Lewiatana jest „morze” zwane też „otchłanią”. Słownictwo opisujące siedzibę Lewiatana nawiązuje do pierwotnej otchłani (Rdz 1,2) i podziemia, a nie do Nilu. Nie chodzi tu zatem o zwykłego krokodyla, lecz o potwora praoceanu, którego poeta maluje na podstawie obserwacji przyrody. Lewiatan porusza się wzdłuż koryta rzeki i zostawia na jej dnie ślady „jak wał młockarni”. Słowniki notują siedem znaczeń tego terminu. Tu mowa jest o urządzeniu do młócenia zboża. O takim narzędziu rolniczym wspominają prorocy. Jego nazwa wiąże się z podstawowym znaczeniem rdzenia słownego „nacinać, rzeźbić”. Lewiatan przemierza też głębiny morskie, zamieniając je w kipiący kocioł. Słowo to oznacza dokładnie kocioł do mieszania tłuszczu (Ez 24,10), gdzie panuje wysoka temperatura. Pod wpływem żaru bijącego od potwora bezmiar wód zamienia się w kipiel. Nawet morze, tak straszne dla Hebrajczyków, nie może oprzeć się jego sile. To wszystko świadczy, że jest to bestia niepokonana. Ostatni werset tej strofy (41,24) mówi o śladach, jakie pojawiają się na powierzchni oceanu po przepłynięciu tej straszliwej bestii – zostawia ona za sobą „świetlistą smugę”, która sprawia wrażenie, „że otchłań posiwiła”. Kotłująca się powierzchnia oceanu staje się wówczas podobna do siwych włosów starca. Porównanie takie wydaje się sprzeczne w sobie – siwizna kojarzy się ze spokojem, podczas gdy kipiąca topiel jest jego zaprzeczeniem. Ale może o to właśnie chodzi w opisie Lewiatana, którego natura wyraża splot sprzeczności. Koniec tego poematu stanowi jednocześnie zakończenie drugiej mowy Pana. Lewiatan jest niekwestionowanym władcą królestwa chaosu. Nikt spośród żyjących „ponad prochem”, czyli na ziemi, nie może mieć władzy nad tym królem odmętów morskich. „Proch” to jeden z kluczowych tematów całej księgi. Może on mieć znaczenie dosłowne (2,12), ale zwykle określa podziemie jako krainę śmierci bądź też powierzchnię ziemi czy wreszcie stan śmiertelnych ludzi (4,19). Takie też znaczenie zdaje się przybierać ostatnia fraza. Żyjący „ponad prochem” to niewątpliwie określenie śmiertelnych stworzeń w odroźnieniu od ich Stwórcy. Jedynie On ma władzę

42¹ Hiob odezwał się do JHWH w słowach:
² Ja wiem, że Ty wszystko możesz!
 Żaden Twój zamiar nie będzie udaremiony.

42,2 Mt 19,26; Łk 1,37

nad Lewiatanem, który także „został stworzony” jak wszystko, co żyje na ziemi. Znajdujemy tu dalsze ironiczne nawiązania do sytuacji Hioba. Miał on „wypatrzeć każdego pyszałka i poniżyć go” (40,12), gdyby chciał pełnić rolę strażnika sprawiedliwości na świecie. Tymczasem okazuje się, że on sam należy do grona „synów pychy”. Motyw Lewiatana jako króla przypomina też Hiobowi jego niedawne roszczenia, kiedy to zamierzał „jak książę” udać się ze skargą na swego boskiego przeciwnika (31,37). Bestia zamykająca opis dzikich zwierząt jest niewątpliwie „królem wszystkich synów pychy”. Określenie to, dobrze pasujące do Hioba, pojawiło się już wcześniej w pochwalie mądrości (28,8). Nigdy dotąd Hiob nie widział tak jasno swej ignorancji i ograniczeń. Jakby w zwierciadle dostrzega on w Lewiatanie swój własny obraz. Pan stopniowo ukazywał mu, jak bardzo jest on podobny do władcy chaosu. Potrzebna była teofania w burzy, aby w dwóch kolejnych lekcjach Hiob poznał prawdę o sobie. Teraz już wie, że nie może się równać z Bogiem, który potężnym ramieniem sprawuje kontrolę nad złem (40,7-14). Może natomiast – i powinien – dostrzec w sobie uderzające podobieństwo do Lewiatana, który gwałtownymi posunięciami stale powiększa chaos w świecie. Uznając władzę Pana nad kosmosem, Hiob winien rozpoznać własną rolę w tym świecie. Albo będzie nadal jak Lewiatan siewcą chaosu, albo też za wzorem Boga będzie się starał powiększać sumę dobra wokół siebie. Ostatecznie jednak Pan przyzna mu słusność w jego sporze z przyjaciółmi – Hiob mówił prawdę o władzy Boga nad światem.

42 Kontekstem obydwu odpowiedzi Hioba (por. 40,3-5) jest fakt, że „prowadzi on spór” z Szaddajem (40,2). Chciał on procesu sądowego z Bogiem przed niezależnym sądem, aby udowodnić własną niewinność. Mowa Pana spośród burzy nie porusza jednak kwestii jego niewinności, lecz skupia się na kosmicznym planie i rządach Boga, które Hiob uznał za okrutne i chaotyczne. Teraz Hiob uznaje, że władza Boga nie ma granic. Po przepytaniu przez Boga wie on teraz, że dla Boga wszystko jest możliwe. Delikatną ironię wyczuwa się w użyciu przez Hioba terminu „zamiar” w miejsce oczekiwanego „plan”, o którym mówił Pan (38,2). Słowem „zamiar” zwykło się określać złe zamysły i knowania. Negatywne konotacje tego wyrazu wynikają jednak

³ „Kim jest ten, co zaciemnia plan, nie mając wiedzy?”.

Zaiste, mówiłem, lecz nie pojmowałem.

To dla mnie zbyt wspaniałe, bym zrozumiał.

⁴ „Posłuchaj, proszę, a Ja będę mówił.

będę cię pytał, a ty mnie pouczysz!”.

42,3 Hi 38,2

z kontekstu, a nie z istoty pojęcia. Możliwe, że użycie tu słowa „zamiar” ma przypomnieć czytelnikom początkową „umowę” Pana z „szatanem” dla wyprobowania doskonałości Hioba. Nawet dla niego niebiańskie „zamiary” są nieogarnione. Żadna siła zewnętrzna jednak nie jest w stanie odwieść Boga od spełnienia swych zamysłów. Początek wersetu 42,3 jest cytatem słów Bożych, na które Hiob ma odpowiedzieć. Pan zarzuca mu najpierw „zaciemnianie” Jego odwiecznego „planu” przez własną ignorancję. Odpowiedź Hioba zawiera publiczne uznanie, że tak jest faktycznie („zaiste”) – zniekształcał on odwieczny plan Pana przez nierozumne zarzuty, którym brakowało „rozeznania”. Mądrość i rozeznanie to właśnie zasady, jakimi kieruje się Stwórca w swych rządach nad światem (28,7; 38,4). Zarzuty stawiane przez Hioba niebezpiecznie zbliżały się do granic pychy, która polega na przypisywaniu sobie wiedzy przynależnej jedynie Bogu. Hiob wyznaje więc, że człowiek nie może wszystkiego zrozumieć, a zwłaszcza „cudów”, które go przerastają, gdyż są poza ludzkim pojmowaniem. Wskazują one na ukrytą przed ludźmi stronę mądrości jako zasady kierującej światem. Hiob przyznaje więc, że nie posiadał mądrości. Druga część odpowiedzi Hioba (42,4n) nie jest dokładnym odpowiednikiem pierwszej. Zawiera ona pozytywne stwierdzenie nowego stanowiska Hioba. Przytacza on najpierw skierowane do niego uprzednio słowa Pana (40,7), aby następnie zająć wobec nich własną pozycję. Bóg domagał się od niego decyzji, czy chce nadal toczyć z Nim spór. Hiob odpowiada uroczysto, że zmieniła się istotnie jego relacja do Boga. Istnieje bowiem zasadnicza różnica między wiedzą ze „słyszania” a wiedzą bezpośredniego „oglądu”. Wiedzę teoretyczną znał on z nauk szkoły mądrości i ze świadectwa starszych, czyli słów mędrców. Teraz posiada własną wiedzę, która jest rezultatem osobistego spotkania z Bogiem. Widzenie Boga było głębokim pragnieniem mędrców. Hiob ujrzał realizację swego pragnienia, jakie wyraził w swej kluczowej mowie: „chcę ujrzeć Boga” (19,26). Jego nadzieją było zobaczyć Boga „na własne oczy”, choćby się to miało dokonać jakimś cudownym sposobem po śmierci. Teraz „widzi” on Boga, pozostając przy życiu. Objawienie się

⁵ Słyszałem o Tobie uszami,
a teraz ujrzałem Cię swymi oczyma.

⁶ Dlatego odwołuję (sprawę)
i ustępuję z prochu i popiołu.

42,5 Iz 6,5; 3J 11

42,6 Hi 40,4; Dn 9,3

Pana w burzy przypomina teofanię synajską. To nowe „widzenie”, jakiego doświadcza Hiob, nie jest tylko doświadczeniem wewnętrznym, opartym na medytacji chwały Bożej w stworzeniu. „Plan” obecny w dziele stworzenia jest odbiciem Bożej mądrości, której Hiob nie mógł ogarnąć (42,3). Obecne „widzenie” Pana jest osobiste i bezpośrednie. Głos Boży objawiony „pośród burzy” jest czymś innym niż „szmer Jego słów” (26,14) dostępny dzięki dziełom stwórczym. Odkrycie to stanowi moment przełomowy w życiu Hioba, podobnie jak dla Mojżesza słyszającego głos Boży z płonącego krzewu. Kontrast pomiędzy „słyszeniem” a widzeniem przypomina motyw rozwinięty w hymnie o mądrości. Abaddon i Śmierć zaledwie „słyszały” pogłoskę o niej (28,22), sam Bóg natomiast ją „zobaczył” i „utwierdził” (28,27). Dla Hioba „ujrzenie” Pana jest spełnieniem jego pragnień i odpowiedzią na wyzwanie rzucone Bogu. Jego przysięga niewinności pozostaje jednak nadal ważna. Hiob wyciąga teraz (42,6) wnioski ze swego nowego doświadczenia. Stając po stronie Stwórcy, zwraca się niejako przeciwko sobie, nabiera do siebie dystansu i rezygnuje ze swych roszczeń. Żal i skrucha zawsze pociągają za sobą realne skutki. Nawrócenie Hioba przechodzi przez akt odwołania błędów w głębi duszy po spotkaniu Boga świętego jako Boga miłości. W tym momencie następuje głęboka skrucha osobista – „odwołuję i ustępuję”. To może najdokładniejszy przekład wyznania Hioba. Końcowe wyrażenie „z prochu i popiołu” jest charakterystyczne. Zestawienie tych dwóch pojęć wskazuje przede wszystkim na słabość i przemijalność człowieka. Tutaj nabierają one dodatkowej wymowy: Hiob siedzi przecież w popiele (2,8), czyli na śmietniku u bram miasta. Wspólnie występują te dwa terminy tylko w tekstach, które ukazują kontrast między potęgą Boga a ludzką znikomością. Użycie ich w zakończeniu mowy Hioba wskazuje więc nie tyle na jego pokutę, ile raczej na słabość i małość (40,4) człowieka jako na źródło skruchy. Hiob po spotkaniu z Panem w pełni uświadamia sobie, kim jest słaby i ograniczony śmiertelnik wobec majestatu Boga. Wprawdzie wiedział o tym już wcześniej (30,19), jednak teraz ta świadomość nie wywołuje w nim protestu, lecz budzi postawę

⁷ Kiedy JHWH powiedział Hiobowi wszystkie te słowa, przemówił JHWH do Elifaza z Temanu: „Mój gniew rozpałił się na ciebie i na twych obu przyjaciół, bo nie mówiliście o Mnie prawdy, jak mój sługa Hiob. ⁸ Teraz więc weźcie siedem cieląt i siedem baranów, idźcie do mojego sługi Hioba i złożcie całopalną ofiarę za siebie. Niech mój sługa Hiob modli się za was, a Ja przyjmę jego prośbę i nie sprowadzę na was hańby za to, że nie mówiliście o Mnie prawdy, jak mój sługa

42,7 Hi 13,7-10; 27,4

42,8 Lb 23,1.29; Ez 14,20

pokory, przekreślenia siebie. Podczas gdy w pierwszej odpowiedzi (40,4-5) Hiob postanawia milczeć, teraz wycofuje się z tego, co mówił. Pozostaje mu okazać skruchę i zanegować siebie, opowiadając się po stronie Boga. Taka jest jego odpowiedź na tajemnicę niewinnego cierpienia.

6. Epilog prozą (42,7-17)

Końcowy werdykt (42,7-9), jaki w sprawie Hioba wydaje sam Stwórca, jest zaskakujący. Narrator posługuje się stylem bezpośrednim. Nie waha się powiedzieć, że Bóg objawia wielki gniew na Elifaza i jego towarzyszy, którzy nie mówili o Nim „prawdy”, jak czynił to Jego „sługa Hiob”. Termin tłumaczony tu jako „prawda” oznacza dokładnie to, co jest sprawdzone i spójne z faktami. Odpowiedzi udzielone przez Hioba są więc zgodne z rzeczywistością, w odróżnieniu od naciąganych i obłudnych rozwiązań przyjaciół (23,7-12). Takie wypowiedzi, pozornie broniące Boga, bynajmniej Mu się nie podobają, lecz przeciwnie „budzą Jego gniew”. Przez swe nieszczerze słowa Elifaz i jego przyjaciele zasłużyli na gniew Boży. Powinni więc teraz udać się do tego, któremu nadal nie oddali słuszności, bazując na swej „szalonej” doktrynie (42,8). Ponieważ ich rady w rzeczywistości odwoływały Hioba od prawdziwej religijności, zostały przez Boga ocenione jako szaleństwo, negacja Jego zbawczej dobroci względem ludzi. Tutaj szaleństwo zarzucane przyjaciołom Hioba zdaje się przypominać wyrzut stawiany na początku jego żonie, która mówi „jak jedna z szalonych” (2,10). Podobieństwo słowne to kolejna inkluzja łącząca scenę wstępną z zakończeniem księgi. Przyjaciele mają więc poprosić o pomoc sługę Pańskiego, który obdarzony został funkcją wstawienniczą. Jest to radykalna odmiana sytuacji. Ten, którego traktowano jako bezbożnego z powodu buntu, zanosi modlitwę wstawienniczą za tych, którzy go ustawicz-

Hiob”.⁹ Poszli więc wszyscy: Elifaz z Temanu, Bildad z Szuach oraz Sofar z Naamy i uczynili tak, jak im JHWH powiedział. A JHWH przyjął prośbę Hioba.¹⁰ I JHWH odmienił los Hioba, bo modlił się

42,9 Rdz 20,17; Lb 14,20

42,10 Hi 8,7; Ps 90,15; Pwt 30,3

nie oskarżali. W ten sposób wypełni on rolę „sługi JHWH” zapowiedzianą w prologu (1,8; 2,3). Wstawiennictwo to prerogatywa „sługi”, którą otrzymał on podobnie jak „prorok”. Postać Sługi Pańskiego u Deutero-Izajasza (Iz 40–55) wpisuje się w tę wielką tradycję prorocką. Liczne aspekty ukazują podobieństwo prozatorskiej części księgi (Hi 1–2; 42,7-17) z czwartą pieśnią Sługi (Iz 52,13–53,12). Wyrażenie „mój sługa Hiob” (42,7) wzięto z prologu. Pojawi się ono jeszcze trzykrotnie w centrum tej jednostki (42,8). ST określa tym zaszczytnym tytułem ludzi szczególnie oddanych Bogu. Już w prologu (1,8; 2,3) Pan przestawił Hioba jako swego sługę. Ponowne użycie tego tytułu w epilogu oznacza akceptację jego postawy i uznanie, że zachował on ten sam wysoki status religijny, jakim cieszył się przed poddaniem go próbie. Przyjaciele Hioba głosili rzeczy fałszywe o Bogu. Z tej racji grozi im gniew Boży. Mogą oni jednak przeciwdziałać czekającej ich karze. Hiob, który jest prawdziwym „sługą” Pana, posłuży swym wstawiennictwem, aby ich pojednać z Bogiem (42,8n). Żertwę ofiarną, wymaganą przez Boga, stanowi 7 cielców i 7 baranów. Liczba ta przypomina ofiarę Balaama (Lb 23,1-2). Sens tej ofiary wyjaśnia następne zdania. Przyjaciele mają udać się z tymi darami ofiarnymi do Hioba i dopiero wtedy złożyć całopalenie. Sama jednak ofiara nie wystarcza, gdyż konieczna jest także modlitwa zanoszona za nich przez Hioba. Ma on spełnić rolę wstawienniczą jak Abraham (Rdz 20,7), Mojżesz (Lb 31,7), Samuel (1Sm 7,5) i Jeremiasz (Jr 37,3). Nigdy taka modlitwa nie jest wymieniana wśród posług kapłańskich – powołany jest do niej cały lud. W tym przypadku konieczne okazuje się wstawiennictwo Hioba. Przyjaciele mają złożyć ofiarę „za siebie”, ale Hiob ma błagać „za nimi”. Tylko jego modlitwa może ich ocalić od kary. Polecenie Boże zmierza do naprawy relacji we wspólnocie Hioba z przyjaciółmi. „JHWH przyjął prośbę Hioba” (42,9b). Zwrot ten jest klasyczny w kontekście ofiar całopalnych. Znaczy ono dostojnie „podnieść oblicze” (swoje lub innych) i wyraża zadowolenie, łaskawe przychylenie się do czyjejś prośby. Czasami zwrot ten oznacza stronniczość (por. 13,8.10). W odniesieniu do Pana gest taki ma jednak zawsze wymiar pozytywny, gdyż niesie człowiekowi ocalenie. Bóg „podnosi oblicze” Hioba, czyli

on za swoich przyjaciół. JHWH dwukrotnie pomnożył wszystko, co Hiob posiadał.¹¹ Przyszli do niego wszyscy jego bracia, wszystkie jego siostry i wszyscy znajomi. Jedli z nim w jego domu chleb, okazywali mu współczucie i pocieszali go z powodu wszystkich nieszczęść, jakie

42,11 Hi 2,11; J 11,19

przychyla się do jego modlitwy, tak że jego wstawiennictwo może uchronić przyjaciół od nieszczęścia. Całość końcowych słów Stwórcy (42,7b-8) zamyka uzasadnienie – „bo nie mówiliście o Mnie prawdy, jak mój sługa Hiob” (42,8). Jest to dokładne powtórzenie formuły użytej na początku tej mowy (42,7c). Taki zabieg redakcyjny (inkluzja) wskazuje, że Bóg negatywnie ocenia słowa przyjaciół w porównaniu z tym, co mówił o Nim sam Hiob. Zakończenie pierwszej części epilogu (42,9) stwierdza, że przyjaciele postąpili zgodnie z Bożym poleceniem. Odtąd uwaga redaktora koncentruje się na Hiobie, któremu Bóg okazał przychyłność. Wprowadza to już w drugą część epilogu (42,10n), gdzie obiektem zainteresowania jest sam Hiob. Bóg „odmienił los Hioba”, sprawiając, że powróciło jego szczęście oparte na Bożej życzliwości. Znaczenie rzeczownika pozostaje niepewne. To drugie słowo oznacza „niewolę”. Cały zwrot należałoby wówczas tłumaczyć jako „odwrócił niewolę”. Ponieważ jednak Hiob nie doświadczył niewoli, należy raczej wywodzić rzeczownik od rdzenia „wrócić, przywrócić”. Bóg przywraca Hiobowi wszystko, co posiadał wcześniej, i to w „podwójnej mierze”. Charakterystyczne, że właśnie w podwójnej wysokości wypłacano odszkodowanie za poniesioną stratę. To, co Hiob otrzymuje od Boga, jest więc odszkodowaniem, zadośćuczynieniem za to, co stracił (1,14-19), a nie jedynie wyrazem obfitości Bożej łaski. Wyrok Boży dowodzi, że przyjaciele nie mogą triumfować, jakoby Hiob odzyskał swe dobra dzięki nawróceniu. Gdyby tak było, Bóg przyznałby im rację. Pan jednak stwierdził wyraźnie, że przyjaciele źle mówili o Nim, a doktryna, na jaką się powoływali, jest „głupstwem”. Hiob ostatecznie się nawrócił i odwołał swe błędy. Nie można jednak ujmować jego odnowy w oparciu o doktrynę odrzuconą przez Boga. Odnowa Hioba wiąże się z jego powrotem do społeczności. Czasownik wyrażający odnowę Hioba jest tu podwojony. Ci, którzy podczas cierpień Hioba byli nieobecni – bracia, siostry i znajomi – teraz pojawiają się na uczcie u niego (42,11). Słowo „brat”, użyte tu w liczbie mnogiej, ma szerokie znaczenie krewnych i współziomków, podobnie gdy chodzi o „siostry”. Ponieważ tuż po nich tekst mówi o znajomych z dawnych lat, chodzi w nim o bliższych i dalszych krewnych. Po przybyciu

JHWH zesłał na niego. Każdy z nich dał mu po jednej monecie i po jednym złotym pierścieniu.

¹² I później JHWH błogosławił Hiobowi bardziej niż przedtem. Posiadał on czternaście tysięcy owiec, sześć tysięcy wielbłądów, tysiąc par

42,12 Pwt 8,16; Jk 5,11

spożywają oni z Hiobem wspólny posiłek „w jego domu”. Zapewne przyszli oni pocieszyć Hioba po utracie dzieci i okazać mu swe współczucie (jak w 2,11). Posiłek ten przypomina świąteczne spotkania synów Hioba, zanim pochłonęła ich nagła śmierć. Tutaj obecność krewnych jest znakiem świętowania odmiany jego życia po okresie odrzucenia (19,13-19). W ten sposób motyw uczty stanowi klamrę spinającą całą narrację. Spóźnione kondolencje to ironiczne nawiązanie do tej samej czynności, którą bez powodzenia podjęli przyjaciele Hioba, rozpoczynając okres żałoby (2,11). Niestety, jakie dotknęło go na początku, to „zły wrzód” (2,7). W nawiązaniu do tej bolesnej próby mowa teraz o „wszystkich nieszczęściach”, jakie dopuścił na niego Pan. Obecność „szatana” jest już tutaj nieistotna. „Zło”, którego doświadczył Hiob, pochodzi bowiem ostatecznie z przyzwolenia Boga (2,10; por. 30,26). W rzeczywistości przecież to On dopuścił niewinne cierpienia, które są częścią Jego kosmicznego „planu”. Informacja o tym, że to właśnie Bóg stoi za tragedią Hioba, może też wyrażać przekonanie jego bliskich co do przyczyny tych nieszczęść. Pocieszenie wiąże się z konkretną pomocą, jakiej Hiob teraz doświadcza. Każdy z gości ofiaruje mu wartościowe dary. Pierwsze z tych słów może oznaczać monetę bądź też baranka jako towar wymienny. Tak też tłumaczą starożytne przekłady. Zapewne chodzi tu o dawną miarę wagi stosowaną jako pieniądz. Możliwe, że termin ten został wybrany dla nadania opowiadaniu cech archaicznych przez nawiązanie do historii patriarchów – Jakub zapłacił za kawał pola sto „kesitów”, stąd wynika, że wartość tej jednostki nie była zbyt wielka. Jeśli chodzi tu o monetę, to była ona zwykle srebrna. Złote natomiast były pierścienie, czy raczej kolczyki noszone w nosie czy w uszach, także przez mężczyzn. Szczegół ten świadczy o tym, że wartość złożonych darów była znaczna, nie tylko symboliczna. Złote i srebrne przedmioty to konkretna pomoc udzielona Hiobowi przez krewnych i znajomych. Odnowa jego życia rozpoczyna się odnowieniem więzi społecznych, naruszonych podczas próby. Dopiero potem przychodzi Boże błogosławieństwo (42,12). Tu również, podobnie jak w poprzednim zdaniu, na początku wymieniony jest Pan, który błogosławi sprawom Hioba (por. 1,10). Jego błogosła-

wołów zaprzęgowych i tysiąc oślic. ¹³ Miał także siedmiu synów i trzy córki. ¹⁴ Pierwszej dał imię Jemima, drugiej Kasja, trzeciej Keren-Hapuk. ¹⁵ W całym kraju nie można było znaleźć kobiet piękniejszych od córek Hioba. Ojciec dał im też prawo dziedziczenia na równi

42,13 Hi 1,2

wieństwo jest obfitsze niż na początku narracji. Uwaga ta sugeruje, że na czas próby to błogosławieństwo zostało mu odebrane. Podobnie kończyła się próba Abrahama (Rdz 22,15-18), do której autor wyraźnie nawiązuje. „Później”, jako przeciwstawienie tego, co było „przedtem”, należy rozumieć w sensie porównawczym – późniejsze życie Hioba okazuje się w większym stopniu błogosławione przez Boga niż jego początki. Przekład grecki (*ta eschata*) daje podstawy do interpretacji eschatologicznej, która dochodzi do głosu w zakończeniu księgi. Dalej (42,13) mowa jest o siedmiu synach i trzech córkach. Dokładnie zostaje więc odtworzona liczba dzieci Hioba z prologu (1,2). Zasada podwójnego odszkodowania nie obejmuje więc dzieci – należą one do innej kategorii, w której nie może być mowy o żadnym sensownym odszkodowaniu. Na Wschodzie liczy się liczba synów, córki są przedmiotem licznych trosk. Nomadzi lubią nadawać swym córkom imiona pięknych zwierząt, czasem roślin i kosztownych klejnotów. Tu podobnie, trzy córki Hioba otrzymują poetyckie imiona. Wszystkie trzy imiona kojarzą się z pięknem i miłym zapachem, mając wydzźwięk symboliczny. Podkreśla to następne zdanie epilogu (42,15) – córki, które urodziły się Hiobowi po zakończeniu jego próby, nie miały równych sobie pod względem urody „w całym kraju”. Ta ostatnia fraza nawiązuje do początku księgi, gdzie mowa o „krajnie Uc” (1,1). Obszerny opis poświęcony córkom Hioba kładzie nacisk na obfitość Bożego błogosławieństwa. Komentarze dopatrują się tu podobieństwa do opisu urody Sary, Racheli czy też Oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami. Paralele te jednak nie wyjaśniają uwagi poświęconej „córkom”, gdyż o „synach” tekst więcej nie mówi. Córki Hioba uczestniczą w „dziedzictwie”, mimo że ma on synów. Normalnie córki w Izraelu dziedziczyły tylko w przypadku, gdy nie było męskich dziedziców (Lb 27,8). Uwaga poświęcona córkom może wskazywać na szczególną godność Hioba, który odzyskuje dawną pozycję społeczną, dzieląc swe dziedzictwo również pomiędzy córki. Końcowe dwa wersety epilogu streszczają ostatnie lata „życia” bohatera aż do jego szczęśliwej „śmierci”. „Potem Hiob żył jeszcze sto czterdzieści lat”. Liczba ta oznacza błogosławieństwo, które zbliża go do wielkich ludzi Biblii. Odnajdujemy tu temat błogosławieństwa patriarchów

z braćmi. ¹⁶ Potem Hiob żył jeszcze sto czterdzieści lat. Oglądał swoje dzieci i wnuki do czwartego pokolenia. ¹⁷ Umarł Hiob jako starzec syty swoich dni.

42,17 Hi 5,26; Rdz 25,8

obecny już w prologu. Liczba 140 lat to kolejny przykład podwojenia nagrody – Hiob dwukrotnie przekroczył limit czasu wyznaczony śmiertelnikom (Ps 90,10). Dlatego mógł oglądać cztery pokolenia potomstwa, podczas gdy zwykle człowiek zazwyczaj cieszy się dwoma. „Oglądać synów i wnuków” to znak szczególnego błogosławieństwa (Ps 128,6). Biblia Grecka przedłużyła jeszcze długowieczność Hioba, mówiąc, że żył on 170 lat po swej próbie i osiągnął w sumie 240 (248) lat. Długie życie było obiecane w Biblii jako nagroda za wierność Bogu. Hiob doświadczył zatem w pełni Bożego błogosławieństwa. Ostatnie zdanie księgi mówi o śmierci człowieka sędziwego, całkowicie zaspokojonego w swym życiu: „Umarł Hiob jako starzec syty swoich dni”. To samo sformułowanie Biblia odnosi do patriarchów Abrahama i Izaaka, a także do króla Dawida i kapłana Jojady. Prolog ukazał Hioba jako „człowieka doskonałego”, podobnie jak Noe i Abraham. Epilog kończy się podobnym odniesieniem do patriarchów – Hiob jest wielki w całym swym życiu i takim pozostaje do śmierci.

Literatura

Komentarze

- Andersen, F.I., *Job. An Introduction and Commentary* (TOTC 14; Leicester: Inter Varsity Press 1986).
- Balentine, S.E., *Job* (Smyth & Helwys Bible Commentary; Macon: Smyth and Helwys 2006).
- Clines, D.J.A., *Job 1 – 20* (WBC 17; Dallas: Word Books 1983).
- Clines, D.J.A., *Job 21 – 37* (WBC 18 A; Dallas 2004).
- Clines, D.J.A., *Job 38 – 42* (WBC 18 B; Dallas: Thomas Nelson 2010).
- Gordis, R., *The Book of Job: Commentary, New Translation, and Special Notes* (New York: The Jewish Theological Seminary of America 1978).
- Habel, N., *The Book of Job. A Commentary* (OTL; London: SCM Press 1985).
- Hartley, J.E., *The Book of Job* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans 1988).
- Jakubiec, C., *Księga Hioba* (PŚST 7/1; Poznań: Pallottinum 1974).
- Ravasi, G., *Hiob. Dramat Boga i człowieka* (Zgłębiać Biblię; Kraków: Salwator 2005) I-II.
- Tronina, A., *Księga Hioba* (NKB.ST XV; Częstochowa: Święty Paweł 2011).

Opracowania

- Bremer, J., *Hiob, obrońca własnej prawości* (Kraków: WAM 2002).
- Ebach, J., *Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese* (Neukirchen: Neukirchener 1995).
- Iwański, D., *Hiob dla odważnych* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2011).

- Iwański, D., *The Dynamics of Job's Intercession* (AnBib 161; Roma: Biblical Institute Press 2006).
- Kuśmirek, A., „Wzór cierpliwości i wytrwałości. Hiob w literaturze apokryficznej”, *Studia Theologica Varsoviensia* 45 (2007) 25-38.
- Lévêque, J., *Job et son Dieu: Essai d'exégèse et de théologie biblique* (Paris: J. Gabalda et Compagnie 1970) I-II.
- Ślawik, J., *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba* (Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 2010).
- Strzałkowska, B., *Mowy Elihu (Hi 32–37) oraz ich reinterpretacja w Biblii Greckiej* (RSB 35; Warszawa: Vocatio 2009).
- Warzecha, J., *Człowiek przed niepojętym Bogiem (Księga Hioba)*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela* (WMWKB 6; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1999) 73-99.

Spis treści

Wstęp	5
1. Nazwa księgi, miejsce w kanonie, data i treść	5
2. Forma literacka	8
3. Gatunki, główne linie interpretacji	10
4. Księga Hioba w kontekście literatury i religii Bliskiego Wschodu	11
5. Przyjaciele Hioba	11
6. Bóg przeciw Bogu	12
7. Mowy Boga, odpowiedzi Hioba i odpłata	13
8. Struktura literacka	14
Księga Hioba	19
1. Prolog (1,1–3,1)	19
1.1. Pierwszy dialog Oskarżyciela z Panem (1,6–1,22)	20
1.2. Drugi dialog Oskarżyciela z Panem (2,1–10)	24
1.3. Przybycie przyjaciół Hioba (2,11–3,1)	27
2. Wielka dysputa z przyjaciółmi o cierpieniu i nadziei (3,2–14,22)	28
2.1. Wstępna lamentacja Hioba (3,2–26)	28
2.2. Mowa Elifaza (4,1–5,27)	33
2.3. Odpowiedź Hioba (6,1–7,21)	41
2.4. Mowa Bildada (8,1–22)	54
2.5. Odpowiedź Hioba (9,1–10,22)	60

2.6. Mowa Sofara (11,1-20)	82
2.7. Odpowiedź Hioba (12,1-14,22)	88
3. Impas w dialogu (15,1-25,6)	109
3.1. Druga mowa Elifaza (15,1-35)	109
3.2. Odpowiedź Hioba (16,1-17,16)	120
3.3. Druga mowa Bildada (18,1-21)	131
3.4. Odpowiedź Hioba (19,1-29)	137
3.5. Druga mowa Sofara (20,1-29)	147
3.6. Odpowiedź Hioba (21,1-34)	156
3.7. Trzecia mowa Elifaza (22,1-30)	166
3.8. Odpowiedź Hioba (23,12-24,25)	175
3.9. Trzecia mowa Bildada (25,1-6)	186
4. Wielkie monologi o Bożej mądrości i opatrności (26,1-37,24) ..	188
4.1. Mowy Hioba (26,1-31,40)	188
4.2. Mowy Elihu (32,1-37,24)	241
5. Dialog Pana z Hiobem (38,1-42,6)	287
5.1. Pierwsza mowa Boga i odpowiedź Hioba (38,1-40,5) ..	287
5.2. Druga mowa Boga i odpowiedź Hioba (40,6-42,6) ...	307
6. Epilog prozą (42,7-17)	325
Literatura	331