

Księga Hioba

„Wyjaśnienie Hioba podobne do próby utrzymania węgorza w rękę; im bardziej go ściskasz, tym szybciej wyslizguje ci się z ręki” (Hieronim, *Prolog do Hioba*).

1. Tytuł księgi

Księga przyjęła nazwę od centralnej postaci opowiadania (hebr. *ʿıyyôḇ*, gr. i łac. Iob; stąd w językach europejskich, poza włoskim, przyjęła się na ogół forma Job; w polskim przeważa grafia Hiob, przejęta z niem. Biblii Lutra).

Imię bohatera ma liczne odpowiedniki na starożytnym Bliskim Wschodzie (por. akad. *ajja-abu[m]*, „gdzie jest ojciec?”); szczególnie częste było w XX-XIV wieku, choć nie można ustalić skąd ono pochodzi. Powiązanie imienia Ijjob z rzeczownikiem „wróg” (*ʿôjēb*) 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 *ʿjb*: „dotknięty wrogością”.

Jeszcze inna możliwość, to szukanie źródłosłowu w języku arabskim, w którym rdzeń *ʿwb* odpowiada hebrajskiemu *šwb* (powrócić, nawrócić się). Wówczas imię Hiob znaczyłoby „nawrócony”, lub „nawracający się”. Byłaby to aluzja do zmiany, jaka dokonuje się w Hiobie na końcu księgi.

2. Tekst księgi

Tekst hebrajski Hioba jest jednym z trudniejszych w Biblii hebrajskiej. Pewnie trudniejszym tylko Księga Ozeasza. Zawiera więcej niż 100 *hapax legomena* (terminów, które występują tylko jeden raz w BH). Ok. 1/3 tekstu hebrajskiego zawiera jakieś trudności, które nie dają się w łatwy sposób wyjaśnić. Problem nie tyle w uszkodzeniu tekstu, co w naszej znajomości (raczej braku znajomości) hebrajskiego.

W przypadku tłumaczenia greckiego sytuacja analogiczna do Księgi Jeremiasza – tekst Hi w LXX krótszy o ok. 400 wersetów wg Orygenesusa, który uzupełnia go w oparciu o rewizję Teodocjana. Krótszy tekst nie jest dowodem, że tłumacz miał przed oczyma tekst bardziej autentyczny. W greckim przekładzie jest zbyt wiele parafraz, część pozostaje nieprzetłumaczona, gdyż została uznana za zbędną. Częste opuszczenia dla wygładzenia tekstu zbyt śmiałego teologicznie (np. pominięcie Hi 13,15, który w BH: „Choćby mnie zabił, Jemu ufam”).

W przekładzie Hieronima (Wulgata) tendencja do reinterpretacji tekstu hebrajskiego w kluczu chrześcijańskim. Kiedy napotyka na trudności w hebrajskim, często ucieka do hipotetycznego sensu ogólnego zdania.

3. Gatunek literacki

W Księdze Hioba napotkamy na całą gamę różnych gatunków literackich. Pytanie, czy księga jako całość stanowi jakiś określony gatunek. Tu różne propozycje.

• dramat

Jako pierwszy taka interpretację proponuje Teodor z Mopswestii (ok. 400 r. po Chr.). Współcześnie Luis Alonso Schökel. Księga Hioba byłaby dramatem, w którym akcja jest ograniczona do minimum, a w jej miejsce wszedł patos. Księga przedstawia odwieczny i uniwersalny dramat człowieka. Między podwójnym prologiem i podwójnym epilogiem mamy dialogi, w których przechodzi się od Boga zbyt znanego i założonego z góry, prawie

„geometrycznego” w Jego relacji do świata, do Boga nieprzewidywalnego, trudnego i tajemniczego.

• przewód sądowy

Jako pierwszy taki klucz interpretacyjny zaproponował Heinz Richter w 1959 roku. Główny bohater przedstawia swoją sytuację w mowie obronnej (Hi 3) wypowiedzianej po dochodzeniu (Hi 1–2). Usiłuje dojść do porozumienia najpierw po przyjacielsku, na drodze pozasądowej (Hi 4–14: pierwszy cykl wystąpień). Kiedy jego zabiegi kończą się niepowodzeniem, występuje o rozstrzygnięcie sporu na drodze formalnej, sądowej (Hi 15–27: drugi i trzeci cykl), która jednak doprowadza do powstania sytuacji bez wyjścia z powodu uporu głównego aktora („przysięga niewinności” w Hi 29–31). Sprawa zostaje odesłana do wyższej instancji reprezentowanej przez Elihu (Hi 32–37). Ponieważ i tu nie dochodzi do zawarcia zgody, oskarżony wnosi sprawę do sądu apelacyjnego: proces toczy się przed Jahwe, który jest jednocześnie sędzią i świadkiem (Hi 38–41). W Hi 42, po zeznaniach oskarżonego, zapada wyrok.

• dysputa mądrościowa

Na starożytnym Bliskim Wschodzie istniał rodzaj „dysputy między mędrkami”, coś w formie mądrościowego „okrągłego stołu”. Podczas dysputy przedstawiano wybraną tezę i dyskutowaną nad nią, przedstawiając argumenty za i przeciw. Przykładem dysputy Salomona z królową Saby w 1 Krl 10. Charakterystyczne dla takich debat jest przepracowanie refleksji mądrościowej w naukę obowiązującą każdego człowieka (Hiob nie jest Żydem, pochodzi z Us).

• lamentacja psalmiczna

Propozycja Richtera (przewód sądowy) została przepracowana przez Clausa Westermanna, który zauważył, że w Hi obok fragmentów „sądowych” mamy wiele tekstów, które przypominają teksty psalmów. Określa Hi mianem udratyzowanej lamentacji. Hi to wielkie błaganie psalmodyczne, którego zewnętrzną oprawę stanowi sąd, a wewnątrz kompozycja dramatyczno-procesowa przypominająca niektóre utwory Psalterza. Podobnie jak w lamentacjach psalmicznych (indywidualnych) księga zamyka się pozytywnym orędziem wyzwolenia i światła.

Niezależnie od dyskusji nad gatunkiem literackim Hi, trzeba podkreślić, że księga używa języka, który obok Psalterza jest jednym z najbardziej poetyckich w całej Biblii. Symbole, metafory, gry słów tworzą księgę, która proponuje często prawdziwą kaskadę obrazów wziętych ze świata zwierzęcego, roślinnego, kosmosu dostępnego człowiekowi. Ta głęboka warstwa poetycka ma konsekwencje dla orędzia teologicznego, które dociera do nas poprzez symbole. Podobnie jak w psalmach, symbol pozwala „powiedzieć Boga”, bez popadnięcia w podwójne niebezpieczeństwo: chęci zdefiniowania Go lub niemożności powiedzenia niczego o Bogu. Jeśli da się wywnioskować o porządku świata (niemal mechanicznym w ujęciu Hi), to Bóg wymyka się naszym opisom.

4. Struktura księgi

W porównaniu z innymi księgami BH, narracyjnymi czy poetyckimi, które zawierają różnorodne materiały, Hi wydaje się mieć zwartą formę literacką z jednolitą narracją, co prowadzi problematykę od szeregu dyskusji aż do rozwiązania (dalszy opis struktury za A. Tronina, *Księga Hioba*, s. 57-58). 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 dobrym czynom. Odpowiedniość (pozorna?) między czynem a skutkiem daje Przeciwnikowi (hebr. *śātān*) sposobność do pytania: czy Hiob będzie nadal pobożny i bogobojny, jeśli utraci powodzenie? Pytanie to prowadzi do pewnego rodzaju „zakładu” (oczywiście nie dosłownie, jak u Fausta)

między Bogiem a Przeciwnikiem: czy Hiob trzyma się Boga „bezinteresownie” (*hinnām*)? 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 („Jahwe dał – Jahwe wziął”) nawet wtedy, gdy sam będzie dotknięty straszną chorobą, a przez to zepchnięty w sferę śmierci wg 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); rozdz. 3 rozpoczyna zasadniczą część utworu, obejmującą cykle mów (3-42,6).

Jej preludeum stanowi skarga Hioba nad swym losem i jego bezsens. 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 zaostrenie pozycji, argumentację da się streścić w tym, że przyjaciele żądają, aby Hiob przyznał się do winy (według nich jest to jedyny powód jego cierpienia) i zwrócił się do Boga w pokucie, a wtedy Bóg przywróci mu szczęście i zdrowie. Natomiast Hiob coraz ostrzej wypiera się winy, przynajmniej proporcjonalnej do cierpienia. Z pomocą podobnej argumentacji jak jego przyjaciele, dochodzi on do przeciwnych wniosków: oskarża Boga o niesprawiedliwość i zło (*raša'*). Coraz ostrzejsze dialogi przechodzą w monolog Hioba, który teraz oczekuje odpowiedzi Boga. „Medytacja o istocie mądrości” (rozdz. 28) prowadzi go do „traktatu o dawnym szczęściu” (rozdz. 29) i „obecnej nędzy” (rozdz. 30). „Spowiedź negatywna” (rozdz. 31) zamyka mowy Hioba. Teraz pojawia się nie wymieniany dotąd przyjaciel, Elihu. W długiej przemowie (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”, Jahwe 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 (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).

Schematycznie powyższą strukturę można ująć linearnie (za: L. Mazzinghi, *Il Penateuco spienziale*, s. 92-93):

I – Prolog (1–2): proza

- a. 1,1-5: portret szczęśliwego Hioba
- b. 1,6-12: propozycja szatana – próba wiary
 - c. 1,13-22: realizacja próby (1,22: pierwsza odpowiedź Hioba)
- d. 2,1-6: porażka szatana i zaostrenie próby
 - e. 2,7-10: realizacja zaostrojonej próby (2,10: druga odpowiedź Hioba)
- f. 2,11-13: przybycie trójki przyjaciół

II – Debata (3–27) między Hiobem i trzema przyjaciółmi: Bildadem, Elifazem i Sofarem. Dziewięć odpowiedzi Hioba, które mają miejsce po trzykrotnych interwencjach każdego z przyjaciół.

a. Hi 3: Monolog wyjściowy Hioba

b. Pierwszy cykl interwencji (4–14)

- Elifaz (4–5): każde cierpienie jest ukaraniem grzechu
 - Hiob (6–7): ponowiony protest, odmowa wyjaśnień
- Bildad (8): prawne wyjaśnienie zasady retribucji
 - Hiob (9–10): Bóg uderza w niewinnego i winnego
- Sofar (11): mądrościowe potwierdzenie zasady retribucji
 - Hiob (12–14): ironizowanie z rzekomej mądrości przyjaciół, dowody zaczerpnięte z doświadczenia, bezpośredni apel do Boga

c. Drugi cykl interwencji (15–21)

- Elifaz (15): ostra krytyka Hioba
 - Hiob (16–17): zaprzeczenie podawanym faktom; Hiob odwołuje się do tajemniczego „obrońcy” (16,18–20)
- Bildad (18): los grzesznika
 - Hiob (19): oskarżenia kierowane pod adresem Boga i przyjaciół, nowy apel do „obrońcy” (19,25–27)
- Sofar (20): powodzenie grzesznika jest krótkie i przejściowe
 - Hiob (21): doświadczenie przeczy teologii retribucji

d. Trzeci cykl interwencji (22–27)

- Elifaz (22): oskarżenie Hioba i konkretne występki
 - Hiob (23–24): z Bogiem nie można dyskutować
- Bildad (25,1–6): wysławianie potęgi Boga i wyznanie słabości ludzkiej
 - Hiob (26,1–27,12): Hiob odrzuca argumenty przyjaciół
- Sofar (27,13–23): tragiczny los niegodziwca¹

III – Hymn o tajemniczości mądrości (Hi 28)

IV – Dialog między Hiobem i Bogiem (29–31 + 38,1–42,6)

Końcowy monolog Hioba, wyznanie niewinności i bezpośredni apel do Boga (Hi 29–31)²

¹ Wersety 27,13–23 stanowią formalnie ciąg dalszy mowy Hioba zaczętej w 26,1. Tłumacz BT przypisuje je Sofarowi, podczas gdy BPoz, BEkum Hiobowi. BPaul w przypisie przypisuje je Sofarowi. Problem, który jest podniesiony w Hi 27, dotyczy przychylności Boga wobec grzeszników. 27,8012: Hiob nie widzi dla nich nadziei; konkluduje w w. 12: „Wy już to wszystko wiecie, więc po co te spory”. W następnych wersetach 27,13–23 Hiob może cytować właśnie ową wiedzę przyjaciół („To jest porcja dla bezbożnego od Boga, dziedzictwo prześladowców od Wszechmogącego”; 27,13). W 27,13–23 mowa o pozorach bogactwa, powodzenia, co wskazuje na zbieżność z myślą Sofara, który w Hi 20 mówi pozornej pomyślności bogacza. Hiob wielokrotnie cytuje ironicznie swoich przyjaciół (12,7–25; 24; 27,8–12).

² Rozdz. 29–31 stanowiły prawdopodobnie wstęp do dialogu z Bogiem, pełniąc analogiczną funkcję co Hi 3. Po dołączeniu mów Elihu (Hi 32–37), rozdz. 29–31 jawią się w obecnym kształcie księgi jako niezależny monolog.

V – Mowy Elihu (32–37): cierpienie wychowuje i oczyszcza człowieka

a. Mowa I (32–33): Bóg jest sprawiedliwy, kiedy karze

b. Mowa II (34): oskarżanie Boga o niesprawiedliwość jest błędne i obraźliwe

c. Mowa III (35): oskarżanie Boga o obojętność jest niesłuszne

d. Mowa IV (36–37): mowa w formie hymnu wychwalającego transcendencję Boga w przyrodzie z finalnym wezwaniem do nawrócenia (37,14-24)

Pierwsza mowa Boga (38–39): tajemnica kosmosu

Pierwsza odpowiedź Hioba (40,2-5)

Druga mowa Boga (40,6–41,26): Behemot i Lewiatan

Druga odpowiedź Hioba (42,1-6)

VI – Epilog (42,7-17): proza – „szczęśliwe zakończenie”

5. Problem jedności Księgi Hioba

Narracja Hi pozornie jest spójna i dotyczy jednego problemu. Okazuje się jednak przy bliższej analizie 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. Wyrażna jest różnica między „szejkiem nomadów” (1,3; 42,12) a „bogatym mieszczaninem” (Hi 29), między cierpliwym Hiobem z opowiadania prozą a buntownikiem z dialogów. Nadto różne jest stosowanie imion Bożych (Jahwe w narracji, ale w mowach: El, Eloah, Szaddaj)³. Gdy chodzi o relację prozy do mów poetyckich, to krytyka literacka staje wobec następujących problemów. Brak trzeciej mowy Sofara, a zarazem dłuższy 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 możliwość, że przyjaciele Hioba w pierwotnej wersji pełnili inną funkcję. Mowy Elihu (którego kontekst nie uwzględnia) wydają się nie należeć do pierwotnego materiału dialogów⁴. Podwójny „zakład”, podobnie jak dwie mowy Boga i dwie odpowiedzi Hioba, pozwalają przypuszczać, że chodzi tu o wtórne rozwinięcie, albo też zabieg redakcyjny. Wreszcie inne fragmenty (zwł. rozdz. 28: „pieśń o mądrości”⁵) sprawiają wrażenie elementów dodanych do korpusu 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, co raczej o kompozycji z twórczym zamysłem. To, co powstało jako kompozycja różnorodnych materiałów, stało się jednością w procesie wielowiekowej recepcji.

³ W narracji użyto imię Jahwe 23 razy, podczas gdy w dialogach tylko sześć razy, przy czym raz jest to w cytacie (Hi 12,9 cytatem z Iz 41,20), a pięć razy w formalnym wprowadzeniu do mów Boga (Hi 38,1; 40,1.6) i Hioba (40,3; 42,1). W dialogach imię El występuje 45 razy, Eloah 41 razy, zaś Szaddaj – 31 razy.

⁴ Za uznaniem mów Elihu za późniejszy dodatek przemawiają następujące argumenty: (1) Elihu nie zostaje wspomniany, w przeciwieństwie do trzech przyjaciół, w narracji; (2) swoimi mowami przerywa naturalny ciąg między wołaniem Hioba do Boga (31,35) a odpowiedzią Boga (38,1); (3) teologiczny: Elihu krytykuje zarówno Hioba jak i przyjaciół; podprowadza pod mowę Boga przez podkreślenie tajemniczego charakteru Boga i Jego działania; rozważa pedagogiczną funkcję cierpienia. Mowy Elihu nie stanowią zatem prostego powtórzenia myśli trzech przyjaciół.

⁵ Hymn o mądrości w Hi 28 stanowi swoiste intermedium, które antycypuje finalne rozwiązanie dramatu.

Jedno z możliwych wyjaśnień obecności prozy i poezji w Hi zakłada, iż mędrzec będący autorem księgi użył starożytną legendę ludową o postaci dobrze znanej, uważanej za sprawiedliwego cierpiącego, który żył w odległej przeszłości. Tak można sądzić z tekstu Ez 14,12-12, w którym Hiob jest połączony z Noem i danielem. Z tej legendy są dzisiaj zauważalne w Hi 1–2 tylko pojedyncze elementy, jak np. obraz dworu niebieskiego (Hi 1,6). Podobne legendy znajdziemy w literaturze egipskiej i mezopotamskiej. Jednakże mędrzec, który pozostawił nam Księgę Hioba, nie zadowolili się postacią, która znosząc mężnie swoje cierpienie, doświadczyła przewrócenia wszystkiego, do tego pomnożonego, tego, co utraciła, w tym również synów i córki, którzy umarli. Tak stworzył korpus księgi, w którym Hiob otwiera najpierw swoją dyskusję z trzema przyjaciółmi (Hi 3–27.28), a następnie z Bogiem (Hi 29–42,6), z prawdopodobnym wstawieniem Hi 32–37.

6. Powstanie Księgi Hioba

Z dyskusji nad strukturą Księgi Hioba, jak i jej wewnętrzną spójnością, wynika, że ma ona charakter redakcyjny. Nie znamy jednak jej autora (redaktora/redaktorów). Nie ma też zgodności między uczonymi co do czasu powstania tej kompozycji. W tym wypadku analizuje się trzy kwestie: język, kulturę (zależności literackie) oraz zawartość teologiczną.

6.1 Język

Mimo że tekst napisany jest w języku hebrajskim, przedstawia ona wiele trudności. To spowodowało, że już Ibn Ezra, zmarły w 1167 roku żydowski uczony, wysunął hipotezę, że hebrajski Hiob jest przekładem z języka arabskiego, co tłumaczyłoby wiele niejasności w tekście hebrajskim. Inni zakładają, że oryginał Hioba był napisany w języku aramejskim, za czym przemawiałyby duża liczba arameizmów, większa niż w jakiegokolwiek innej księdze biblijnej. W konsekwencji księga powstałaby w okresie powyganiowym, w którym język aramejski staje się powszechnie używany w imperium perskim. Założenie, że terminy aramejskie, które pojawiają się tylko w Hiobie, nie oznaczają, że to te słowa nie istniały wcześniej, nawet jeśli nie są poświadczone przez wcześniejsze księgi biblijne.

6.2 Kultura

Niemal wszyscy komentatorzy rozpoznają w Księdze Hioba tło patriarchalne. Przedstawiona w nim religia jest „prymitywna”. Nie ma kapłaństwa ani scentralizowanego kultu. Gniew Boga jest uśmierczany przez składane przez patriarchę ofiary (Hi 1,5; 42,8). Bogactwo jest mierzone liczą posiadanych sług i wielkością trzody (Hi 1,3; 42,12; por. Rdz 12,16; 32,5). Jedyna moneta wspomniana w Hiobie – *qəšîṭā^h* (Hi 42,11) – występuje tylko w Rdz 33,19; Joz 24,32. Wyjątkowo długie życie Hioba (Hi 42,17) koresponduje z długim życiem patriarchów.

Warstwa narracyjna Księgi Hioba wykazuje wiele podobieństw z epiką semicką, szczególnie ugarycką epopeją o królu Kerecie, co mogłoby sugerować istnienie starożytnej epopei o Hiobie. Tak można by wnioskować z tekstu Ez 14,14.20, w którym Hiob jest wspomniany razem z dwiema innymi postaciami legendarnymi: Noem i Danielem. Dochodzą do tego liczne paralele mezopotamskie, szczególnie tzw. Hiob babiloński. Za pierwszymi słowami tego utworu jest on również nazywany „Chce wielbić pana mądrości” (*Ludlul bel nemeqi*). Jest on poświadczony na tabliczkach z VIII w. przed Chr., jednakże jest z pewnością starszy o 1000 lat. Można by zatem wnioskować, iż ok. 2000 r. przed Chr. istniały legendy czy epopeje poświęcone Hiobowi, które są wyczuwane w warstwie narracyjnej Księgi Hioba.

6.3 Teologia

Pojawienie się postaci Szatana – *haśśātān* z rodzajnikiem (Hi 1,6.7.8 itd.) – jest identyczne jak w Za 3,2, co skłania niektórych komentatorów do łączenia księgi z okresem perskim. Zgromadzenie niebieskie (Hi 1,6; 2,1) przypomina podobne koncepcje w mitologii Mezopotamii i Ugarit, podobnie jak w niektórych psalmach i Deutero-Izajaszu. Najbardziej znacząca jest krytyka zasady odpłaty, co odpowiada tekstom biblijnym z okresu powygnaniowego. Do tego Hiob pochodzi z Us leżącego prawdopodobnie w Arabii. Nie jest więc Izraelita, co odzwierciedla uniwersalizm właściwy okresowi powygnaniowemu (Rut, Daniel, Jonasz).

Dzisiaj zakłada się, że Księga Hioba została zredagowana między VI a III wiekiem przed Chr. Temat cierpienia niewinnego, wspólny Hiobowi i pieśniom o Słudze Jahwe w Deutero-Izajaszu (szczególnie Iz 52,12 – 53,12) oraz lamentacjom Jeremiasza skłania niektórych do uznania epoki wygnania za najbardziej prawdopodobny czas zredagowania Księgi Hioba. Brak jednak odniesień do historycznego cierpienia ludu wybranego (a takie mamy np. w Lamentacjach) faworyzuje raczej okres powygnaniowy. Swoją formę finalną księga musiała osiągnąć przed rokiem 200 przed Chr., jako że autor Mądrości Syracha zna już Księgę Hioba (Syr 49,9⁶).

8. Paralele pozabiblijne

Zarówno forma literacka Hioba, jak i centralny problem niezawinionego cierpienia mieszczą się w kontekście literatury i religii starożytnego Bliskiego Wschodu. Szczególnie dotyczy to Mezopotamii, która dostarcza najwięcej przekonujących paraleli do biblijnego Hioba.

8.1 Teodycea babilońska (Dialog cierpiącego z przyjacielem)

Dialog filozoficzny nad problemem zła między udręczonym człowiekiem i jego przyjacielem. Ostatecznie żadna interwencja bóstwa nie zmienia sytuacji bohatera. W tym tekście rozbudowana jest partia dialogowa. Interesująca jest zmiana, jaka dokonuje się w przyjacielu: od pozycji pozytywnej i życzliwej, przez zatwardziałość, aż po zaatakowanie bohatera, oskarżając go o bezbożność. Obie postaci przechodzą pewną ewolucję: cierpiący od wątpliwości i buntu do akceptacji, zaś jego przyjaciel – od pewności do poczucia tajemnicy.

Z Księgą Hioba Teodyceę babilońską łączy forma dialogiczna, użycie ironii i obrona tradycyjnej teologii. W obu przypadkach zostaje zakwestionowana sprawiedliwość bogów, generalny ton jest pesymistyczny.

8.2 Hiob sumeryjski (Lament człowieka wobec swego boga)

Utwór może być podzielony na pięć części. W pierwszej zachęca się do wysławiania bóstwa. Na tym tle zarysowuje się historia niewinnego człowieka, który dotknięty cierpieniem i chorobą zwraca się do swego boga (II część). W centralnej części znajduje się lamentacja bohatera niesprawiedliwie oskarżonego, który popadł w niełaskę króla, został zdradzony przez przyjaciół i pozostaje bez pomocy ze strony swego boga. Przyczyną tego wszystkiego miałyby być jego osobista wina. Czwarta część opisuje odwrócenie sytuacji, ponieważ bóstwo zamienia cierpienie człowieka w radość. Teksty zamyka się uwielbieniem boga.

Teza zasadnicza utworu brzmi: kiedy doświadcza się cierpienia, również niesprawiedliwego, trzeba zwrócić się do bóstwa. Interesująca jest również relacja między grzechem i cierpieniem:

⁶ W przekładzie BT czytamy: „Wspomniał też o wrogach wśród huraganu”, co byłoby może aluzją do Ez 38,22; 39,6, ale w przypisie dodaje się możliwy przekład o „Hiobie, który trzymał się dróg sprawiedliwości” (por. Ez 14,14.20).

nawet jeśli bohaterowi wydaje się, że jest sprawiedliwy, nie jest wolny od sytuacji winy, która jest właściwa ludzkiej naturze. Nie zostaje postawiony problem teodycei (tak jak w Hi), gdyż grzech wyjaśnia wszystko.

8.3 Hiob babiloński (Chcę słać pana mądrości – Ludlul ben nemeqi)

Utwór jest obszernym monologiem, w którym bohater wysławia swego boga Marduka za uwolnienie od doświadczonych cierpień. Mimo opisu nieszczęścia podobnego do Hioba, księga od początku jest zorientowana ku pozytywnemu rozwiązaniu („chcę słać”), redukując w ten sposób napięcie dramatyczne. W tekście dominuje nie sytuacja kryzysu, w której znajduje się bohater, ani też tajemnica postępowania Marduka, lecz radość z odzyskanego zdrowia i ufność w boga.

Główna teza Hioba babilońskiego brzmi: w cierpieniu należy zwrócić się do boga i do niego oczekiwać wybawienia. Również w tym utworze problemem nie jest teodycea, gdyż tajemnica, jeśli jest, zawiera się w znajomości tego, co podoba się bóstwu i co, w konsekwencji, pozwala uwolnić się od kary.

Powyższe porównanie pozwala stwierdzić wyższość biblijnej Księgi Hioba, która ma bardziej złożoną strukturę, jest bardziej rozbudowana, niesie w sobie większe napięcie dramatyczne oraz zawiera bogatszą problematykę.

Autor Hi nie stworzył swego dzieła z niczego, lecz posłużył się tematami i motywami znanymi w kulturze i religii starożytnego Bliskiego Wschodu. Udało mu się połączyć dwie odmienne postawy wobec problemu cierpienia, które znajdują się w jednym albo w drugim tekście: lamentację (Hiob sumeryjski) i konfrontację intelektualną (Teodycea babilońska). Hiob zaczyna od lamentacji, ale nie rezygnuje z poszukiwania intelektualnego, szczególnie w dialogu z przyjaciółmi.

9. Czy Hiob istniał realnie?

O bohaterze Księgi Hioba stwierdza się w tekście, że żył on na Wschodzie, w ziemi Us (Lam 4,21 łączy ją z Edomem); potwierdzeniem tej wskazówki może być częste określanie Boga *'elo^{ah}*, tytułem, który stary hymn (Ha 3) wiąże z Temanem, krainą w pñ.-zach. Arabii albo z dzisiejszym Jemenem; w pierwszym przypadku potwierdza się teoria Edomu. Są jednak w Hi pewne elementy, które nie zgadzają się z tą lokalizacją: wzmianki o papirusie i sitowiu (8,11; 9,26) oraz o zwierzętach (40,15.25) kojarzą się z mokradłami w deltach rzek, a nie z pñ.-zach. pustynią arabską. Można tu jednak widzieć wstawki czy też znak wykształcenia autora (język Hioba jest tak bogaty, że świadczy o wysokiej kulturze w redakcji księgi). Nadto problem cierpienia jest tu rozwiązywany w kategoriach typowo izraelskich, choć problem był znany na całym Bliskim Wschodzie. Właśnie sapiencjalny charakter dzieła utrudnia umieszczenie go w konkretnej sytuacji historyczno-geograficznej, ponieważ mądrość ma cechy ponadnarodowe.

Czy wobec tego tytułowy bohater Księgi Hioba jest postacią historyczną, czy tylko literacką? Pytanie to – jak podkreśla w swoim komentarzu do Księgi Hioba ks. prof. Tronina (*Księga Hioba*, s. 86-87) – jest ważne o tyle, że musi zaważyć na egzegezie tekstu: postać realna pozwala zapewne głębiej interpretować rozważane teksty, podczas gdy zwykła przypowieść niesie tylko ogólny morał (*verba docent, exempla trahunt*). Odpowiedzi na pytanie o „historycznego Hioba” zdają się dostarczać odkrycia archeologiczne XX wieku. Wniosły one wiele światła w problematykę historyczności patriarchów biblijnych, choć oczywiście nie mogły wprost potwierdzić ich „metryki urodzenia”. Wystarczy tu wspomnieć dokumentację królewskich pałaców z Mari, Nuzi czy Ebli: nie mówią one wprost o wydarzeniach znanych z Biblii, ale szczegółowo naświetlają sytuację polityczną, prawną i ekonomiczną epoki, poświadczając pośrednio dane biblijne.

Najciekawszy jest przykład z terenów Palestyny. W korespondencji z El-Amarna (XIV w.) występuje bowiem kilkakrotnie imię niejakiego Hioba (Ajjab, por. arabska wersja imienia biblijnego, Ajjub). W jednym z listów (EA 256) Mut-Bachli, władca miasta Pichilu (Pella w Zajordaniu), odpiesa przed gubernatorem egipskim zarzut, jakoby ukrywał u siebie Hioba, króla sąsiedniego miasta Asztartu (biblijne Asztarot). W rzeczywistości Hiob bierze udział w kampanii karnej przeciw zbuntowanym miastom. List 364 adresowany jest bezpośrednio przez Hioba do faraona i wyraża pełną lojalność wobec suwerena: „Jestem sługą króla, mego pana, prochem u jego stóp. Dowiedziałem się, że król, mój pan, pisał do mnie przez Atachmaja. Oczywiście, otoczyłem staranną pieczęcią miasta króla, mego pana. Natomiast człowiek z Chasura (biblijne Chasor) zabrał mi trzy miasta. Od chwili, gdy się o tym dowiedziałem, prowadzę z nim wojnę. Niech król, mój pan, zatroszczy się o to. Niech król, mój pan, przyśle pomoc swemu słudze!”

Hiob, o którym mówią listy z El-Amarna, był więc jednym z lokalnych władców Palestyny, podporządkowanych w epoce Średniego Brązu władzy Egiptu. Pamięć o nim musiała przetrwać wieki, skoro prorok Ezechiel wymienia go jako jednego z „trzech mężów” (obok Noego i Danela) słynących niegdyś ze „sprawiedliwości” (14,14-20). Poza tą jedyną w tradycji prorockiej wzmianką o Hiobie, wymienia go jeszcze hebrajski tekst *Syracha*, zniekształcony w *Septuagincie* (Syr 49,9). O „świętym Jobie” wspomina też łaciński przekład Hieronimowej Wulgaty (Tb 2,12-15). Ciekawe, że muzułmanie palestyńscy jeszcze dziś czczą pamięć świętego Hioba, odwiedzając miejsce jego grobu (*maqam Ajjub*) na północ od rzeki Jarmuk, której źródła wypływają w pobliżu Asztarot. Może to świadczyć, że ludność miejscowa łączyła wspomnienie historycznego władcy tych okolic z postacią Hioba biblijnego.

Te wszystkie szczegóły świadczą o żywym kulcie Hioba, jakim go otaczano w starożytności, ale także o sile tradycji związanej z postacią „historycznego Hioba” i z jego miastem przez tysiąclecia. Wierny wasal faraona, fałszywie oskarżony o zdradę swego suwerena, starał się znaleźć uniewinnienie, pisząc osobiście list broniący własnej godności. Zrozumiałe, że stał się on patronem miejscowej ludności, którą dziejowe zawieruchy często pozbawiały stabilnej sytuacji politycznej. Dla chrześcijan, jak i dla żydów, ten „historyczny Hiob” z łatwością przemienił się w swym literackim wcieleniu w żywy przykład cierpliwej i ufnej nadziei. Tak właśnie przedstawia go List Jakuba skierowany do chrześcijańskiej diaspory: „Oto wychwalamy tych, którzy wytrwali. Słyszeliście o wytrwałości Hioba i widzieliście końcówą [nagrodę za nią] od Pana; bo Pan pełen jest litości i miłosierdzia” (Jk 5,11).