

O cierpieniu ostatecznym na Górze

(Abraham – Mojżesz
– Hiob – Mesjasz).

Uwagi teologiczne
i hermeneutyczne¹

Celem tego studium jest drażnienie interpretacji kilku podstawowych tekstów Pisma o tajemnicy cierpienia. Wylaniają się z nich elementy obrotu wzajemnych i dynamicznych relacji Sił Wyższych i człowieka w kontekście problemu cierpienia. Jeżeli wchodzi na zaminowane „pole teodycei”, to jedynie dlatego, że „ścieżka” egzegezy przez nie prowadzi na skutek filozoficznych zmagania z zagadką zła i cierpienia (teodycei *sensu stricto*). W moim przekonaniu te zmagania filozoficzne stanowią „misję niemożliwą” (o czym parę uwag niżej). Samo Pismo natomiast wydaje mi się niezwykle wymowne i odważne w przedstawianiu tajemnicy cierpienia. „Sceneria Góry”, w jakiej się to dzieje, może podkreślać trudno dostępną tajemnicę.

„Rzeczy ostateczne” (gr. *ta eschata*). Ukrycie i odkrycie cierpienia

„Rzeczy” te to różne „alfa i omega” kosmologii, symbole odpowiedzi na pytania „skąd i dokąd?” – ten Świat, ten Wiek. Ale znaczące jest, że człowiek dodawał do nich zaraz pytania teodycei, może jako dla niego ważniejsze: „skąd i dokąd” zło, a w podtekście – „skąd i dlaczego” cierpienie?! Nie ma na świecie nic bardziej ekstremalnego, ostatecznego od cierpienia, przynajmniej w doświadczeniu istot świadomych. Jest tylko kilka wielkich spraw, które mogą się jakoś „równać” z cierpieniem: to miłość, narodziny i śmierć, piękno. Osobną grupę „rzeczy ostatecznych” stanowią krańce doświadczeń aksjologicznych: dobro i zło, ich symbole – światło i ciemność, sprawiedliwość i jej przeciwieństwo. Coś jeszcze? Wszystkie one mają zresztą z cierpieniem zawsze jakąś część wspólną. Nie są jednak tak uniwersalne jak cierpienie, bo nie dzielimy ich z całą naturą.

Każda z tych „spraw” jest dla egzystencji podstawowa, ma charakter i rolę jej „pierwiastka”, to znaczy nie daje się ani zrelatywizować, ani rozłożyć na czynniki, ani wytłumaczyć. O każdej mówimy: tajemnica, a większość z nich, jak pokazał Eliade, krystalizowała w starożytności w postać symbolu; tworzyły sferę sa-

crum, panteon, poświęcano im misteria. Zaskakujące jest jednak, że ten proces sakralizacji nie dotyczył samego, niejako „czystego”, cierpienia. Mimo swej siły, cierpienie nie miało swej boskiej personifikacji ani swego specyficznego misterium; Stanowiło ono raczej – skądinąd ważny i niezbywalny – aspekt innych tajemnic. Starano się za to usilnie (ale czyż nie bezskutecznie?) jakoś wytłumaczyć cierpienie, osadzić je w szerszym kontekście i przez to zneutralizować, stępić jego ostrze. Tak czynił Epikur, bo kwestionowało jego nadrzędną ideę szczęścia. Jego ożywcze postulaty hedonistyczne nagle stają się naiwne, gdy próbują ująć cierpienie i śmierć; Zdradzają też wyparty lęk wobec siły cierpienia, jeśli już sam jego brak miałby starczyć do szczęścia. Szczególnie wpływowy w całej kulturze stoicyzm postulował „apatię”, który to stan doskonałości miał ratować przed cierpieniem (*pathe*). Uderza też analogia tej koncepcji ze starożytnym hinduizmem. Zaryzykowałbym twierdzenie, że Grecy (podświadomie?) dostrzegli tajemnicę cierpienia i przed nią skapitulowali. Poprzez ich wpływ na filozoficzne nurty późnego judaizmu i chrześcijaństwa przekazali tę postawę Europie na całe wieki.

Natomiast pokolenia pierwszych wielkich rabinów (pretannaici i tannaici – I w. p.n.e. / I w. n.e.) niewątpliwie dostrzegały problem cierpienia, skoro włączyli oni do kanonu Pisma literaturę mądrościową (tzw. „Pisma”, *Ketubim*), w szczególności Księgę Hioba. A gdy domykało się żydowskie objawienie biblijne, powstała wielka interpretacja całokształtu Pisma – idea mesjańska. Przypomnę mało dziś podkreślany, a u jej zarania kluczowy wątek: Mesjasz początkowo przychodzi jako Mesjasz cierpiący². Wczesnotalmudyczna teologia judaizmu wylania podstawowe teksty mesjańskie i wskazuje egzegetycznie na liczne „znaki” przyjścia Mesjasza cierpiącego. Talmud Babiloński podaje nawet Jego imię: Ben Josef – Syn Józefa, patriarchy cierpiącego fizycznie i duchowo od i za braci, którego cierpienie obróciło się na ich ratunek³. Chrześcijaństwo u swych źródeł nie tylko w pełni przyjęło teologię mesjańską, ale skoncentrowało się właśnie na niej, a nie na żadnej innej idei religijnej lub filozoficznej.

Należy przyjąć, że tradycja mesjańska rozwijała się przez pierwsze sto lat chrześcijaństwa wspólnie z judaizmem. Widać to w analizie źródeł. Oto Ewangelie stwierdzają wystąpienie licznych, uznanych w judaizmie „znaków Mesjasza”, np. te zawarte w mowach apokaliptycznych Jezusa (synoptycy), czy też „gwiazda mesjańska (betlejemska)” zwiastuje Jego narodziny (Mt 2,2-10), Jego śmierci towarzyszy trzęsienie ziemi, zaćmienie słońca itp. Ewangelieści identyfikują liczne szczegóły męki Jezusa z prorocztwami zaświadczoneymi później w Talmudzie jako mesjańskie. Postulowana wspólnota obu tradycji widoczna jest w tym, iż źródła

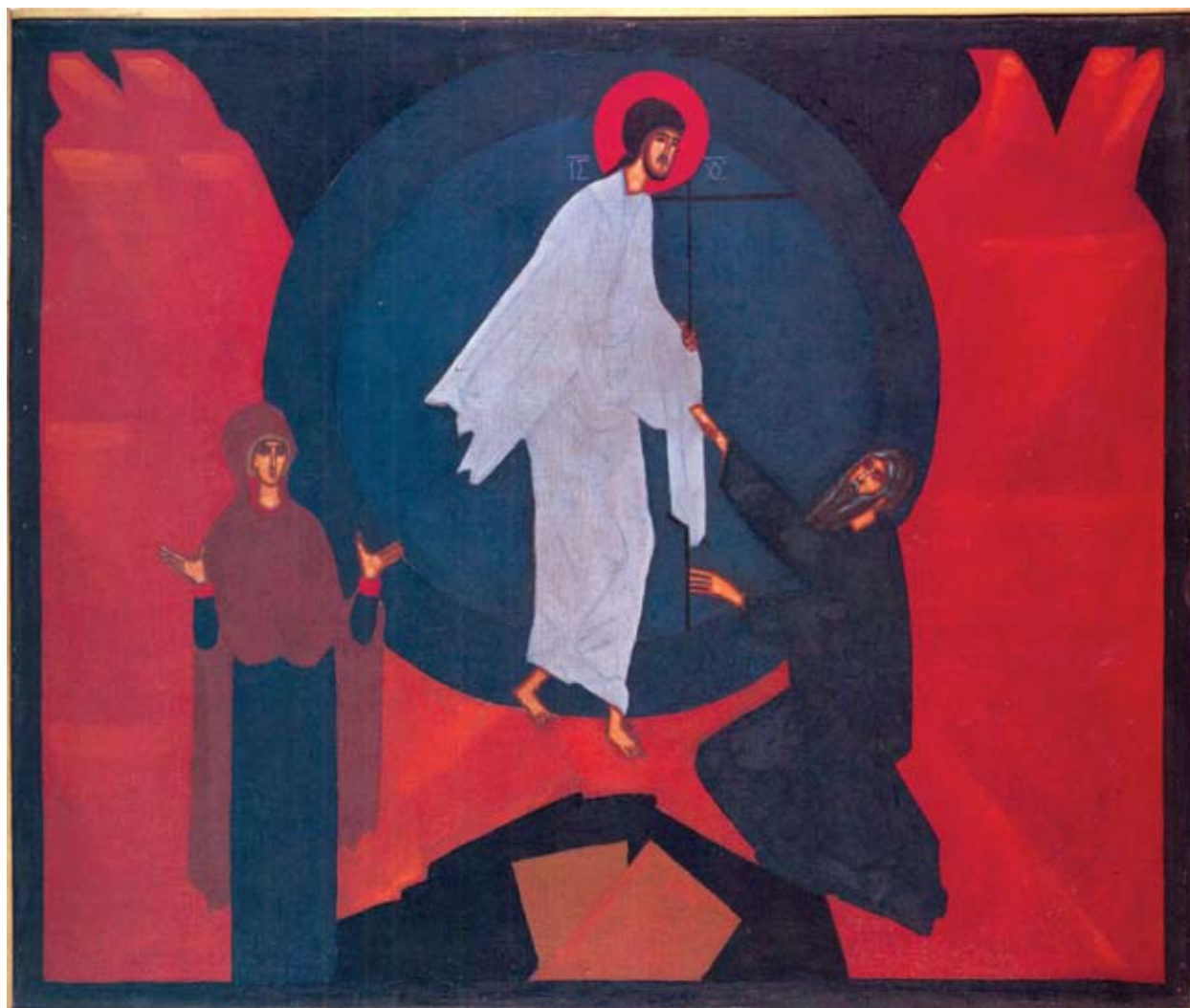
chrześcijańskie zostały spisane wcześniej (2. poł. I w.) od źródeł żydowskich (Talmud – od III w. n.e.), a więc w okresie, gdy tradycja rabiniczna żyła jeszcze głównie w formie ustnej. Zwracam uwagę na szczególnie przykład, świadczący też o identyfikacji misji Jezusa jako Mesjasza cierpiącego: oto Ewangelia Jana, podając rzymskie „świadcstwo zgonu” Jezusa na krzyżu, cytuje proroka Zachariasza (12,10): „Spojrzą na tego, którego przebodli”. Ten logion okazał się także uzasadnieniem koncepcji imienia „Syn Józefa” dla Mesjasza cierpiącego, spisanej w Talmudzie (traktat *Sukkah*, karta 52a), czyli ponad 150 lat po Ewangelii Jana. Uważa się, że koncepcja takiego imienia Mesjasza pojawiła się w judaizmie dopiero po powstaniu Bar Kokby⁴ (135 r. n.e.), lecz użycie już przez Jana kluczowego cytatu z Zachariasza w tym samym kontekście świadczy, iż tradycja interpretacyjna cierpień Mesjasza była wspólna, bo dużo starsza niż spisanie Talmudu.

W kręgu źródeł chrześcijaństwa problem cierpienia uzyskiwał kluczowe miejsce: Mesjasz przychodzi do cierpiących i by cierpieć z nimi, a Jego najpiękniejsi uczniowie podejmują szczególnie to doświadczenie.

„Zbawienie”, „odkupienie”, „łaska” itp. postulaty odnoszą się do cierpienia i innych dramatów egzystencjalnych i wysuwają się w chrześcijaństwie światopoglądowo przed problematykę racjonalizmu i metafizyki.

Dobrze wyczuł ten „głos cierpienia” św. Paweł, gdy dołączył do Ewangelii. Paweł był przy tym uczniem pierwszych ojców Talmudu i zgodnie z wyżej wskazanym wątkiem nauki tej szkoły przeciwstawia on, np. w 1. Liście do Koryntian, greckiej „mądrości tego świata” „szaleństwo przepowiadania” (*mania kerygmatos*) krzyża i zmartwychwstania, wywołujące *skandalon* przepowiadania cierpienia.

„Zzujemy teraz sandały”, by wejść nieco głębiej do świętych kręgów z odcisniętymi w Piśmie znakami cierpienia. Niektóre klasyczne teksty Pisma o wielkim i szczególnym cierpieniu zagadkowo kumulują w scenarii Góry. Tę ostatnią intuicję, którą staram się przedstawić, zdaje się potwierdzać starożytna pątniczka Egeria. W swej „pielgrzymce do miejsc świętych” w końcu IV w. n.e. podąża ku Jeruzalem, ale też z podobnym i zagadkowym pietyzmem dosłownie wspina się na



Jerzy Nowosielski, *Zejście do otchłani*, 1966, kolekcja prywatna.

biblijne góry: „Górę Bożą Synaj” i „górę Mojżesza” – Nebo, a także „góry świętego Hioba”⁵.

Hiob

Zacznijmy więc na pustynnej i górzystej (?) Ziemi Uz – gdzie rozgrywa się Księga Hioba. Postaram się pokazać, że tajemnica cierpienia Hioba uzyskała w starożytnej semickiej tradycji syryjskiej w początkach chrześcijaństwa znaczenie, nawet jeśli potem nieco zapoznane, to fundamentalne, związane z tradycją Mojżeszową.

Na początek poszukajmy samej Ziemi Uz. Pokażemy, że ma to znaczenie dla rozumienia przesłania Księgi Hioba.

Tradycja syryjska

Oto grecki tekst księgi (Septuaginta, LXX) zawiera jej dłuższe zakończenie (dodane po ostatnim wierszu tekstu hebrajskiego 42,17; wiersze 42,17a-e): „O nim (Hiobie) jest interpretacja w syryjskiej księdze, że żył on na rubieżach ...Idumei i Arabii... a imię jego było wprawdzie Iobab. Pochodził z ojca Zary (Zarefa), z synów Ezawa, ...tak, że był piątym od Abrahama. A ci są królami w Edomie, którą to krainą i on władał; pierwszy Balak syn Beora... Po Balaku zaś Iobab, nazywany Hiobem” (42,17b-d⁶; przekład własny greckiego tekstu LXX). W tym niezwykle ciekawym tekście odnotujemy trzy elementy:

Po pierwsze, poświadcza on istnienie jakiejś starożytnej tradycji syryjskiej, apokryficznie odnoszącej się do Hioba. Tekst ten wydaje się nawiązywać wprost do genealogii Edomitów, tj. potomków Ezawa, brata Jakuba, zawartej w Torze⁷. Wnosi on jednak dodatkowo identyfikację Iobaba, prawnuka Ezawa, z bohaterem Księgi Hioba.

Po drugie, tradycja ta umieszcza Hioba i jego „ziemię Uz” (lub hebr. *Ucs*) w Edomie, zgodnie zresztą z rozsianymi w Biblii przesłankami topograficzno-onomastycznymi, tj. w krainie na południe od Morza Martwego, na drodze na północ od Synaju do Palestyny. Przez nią Izrael przechodził do „Ziemi Obiecanej” po otrzymaniu objawienia Tory pod Synajem⁸. Na tym szeroko pojętym terytorium odbyły się wszystkie dramaty Narodu na Pustyni i związane z nimi cierpienia duchowe oraz cudowne znaki Mojżesza, służące utrzymaniu Izraela w wierze i wierności Panu, opisane w Prawie Mojżeszowym, szczególnie w IV jego księdze, tzw. Księdze Liczb⁹.

Po trzecie, według cytowanego greckiego zakończenia księgi, Hiob („Iobab, nazywany Hiobem”) był „królem” Edomu (bezpośrednio?) „po Balaku synu Beora”. Tę informację (w odniesieniu do Iobaba) potwierdza Księga Rodzaju (35,32-33), a także, wtórnie, I Kronik 1,43n. Według cytowanej „syryjskiej księgi” byłby więc Hiob spadkobiercą Balaka w swej ziemi. Król Balak to w Torze postać dwuznaczna; w Księdze Liczb (r. 22-24), jako „syn Sefora” przyjmuje, co prawda ze zgrozą,

od pogańskiego wieszczą, Balaama „syna Beora”, objawienie o Panu, Bogu prawdziwym i Jego opatrności nad Izraelem. Nawet jeśli występują w tekście Tory kontaminacje bliskich sobie krain (Edom – Moab) i patronimów osób, w gąszczu niejasnych genealogii Edomitów należy odnotować świadectwo Pisma o ich pogańskiej tradycji „synów Beora”, uznającej Jahwizm i moc Prawa¹⁰. Czy nie powinniśmy więc uznać, że w ten sposób tradycję tę przyjął następca Balaka, Hiob? To przynajmniej wydaje się oznaczać omawiana tradycja „księgi syryjskiej”. Według niej Hiob, na podstawie pustynnej tradycji synajskiej Edomitów, też synów Abrahama, otrzymałby moc przekazania objawienia – objawienia o tajemnicy cierpienia. Objawienie Hioba (o cierpieniu) byłoby w tym ujęciu równoległe do objawienia Mojżeszowego (Tory). Poważni bibliści uważają, iż wskazane w Piśmie genealogie sugerują, że Balak, a więc według cytatu z „księgi syryjskiej” także Hiob, jest współczesny Mojżeszowi¹¹. Słynne kompendium egzegezy, Biblia Jerozolimska, podaje opinię „Starożytnych, że Księga Hioba była, jak Genesis, dziełem Mojżesza”¹². Szczególnie mocno i zagadkowo Talmud wiąże Hioba z Mojżeszem: „Mojżesz napisał swoją księgę, historię o Balaamie oraz Księgę Hioba”¹³. A więc jakby nic więcej, bo nawet nie cały Pięcioksiąg! Przytoczona opinia z Talmudu dodatkowo potwierdza sugerowany wyżej związek tradycji i objawienia Balaama z Mojżeszem.

Należy też dodać, w kontekście dalszych uwag w niniejszym opracowaniu, że omawiana interpretacja syryjska Księgi Hioba powstała już najprawdopodobniej w czasach rozwinięcia teologii mesjańskiej, może w kręgu judeochrześcijańskim. Owo greckie „dłuższe zakończenie” księgi zaczyna się bowiem – po ostatnich jej słowach hebrajskich (Hi 42,17): „I umarł Hiob w starości, syt dniami” – wieścią o zmartwychwstaniu Hioba: „Napisano, że on znów powstanie z tymi, których wskrzesi Pan” (42,17a). Zmartwychwstanie jest w całej tradycji odnoszone do dzieła Mesjasza. Kontekst mesjański Hiobowego objawienia o cierpieniu pojawia się też w wyżej proponowanej lekcji o „tradycji synów Beora”, do której miałby należeć Hiob, przez to, że to na jego „ziemi Uz” Balaam podał pierwsze „historyczne” proroctwo mesjańskie o „gwieździe z Jakuba” (Lb 24,17-19).

Na koniec można zinterpretować „księgę syryjską”, wspomnianą jako źródło ww. danych o Hiobie w cytowanym greckim epilogu Hioba, iż chodzi o tzw. Targum do Hioba, tj. aramejski, a więc starsosyryjski, jej przekład z uzupełniającymi komentarzami. Był to tekst znany najstarszym Rabinom, m.in. Gamalielowi¹⁴ (mistrzowi św. Pawła). Jego rękopis, datowany na I w. p.n.e., odkryto w Qumran¹⁵. Uważa się, że jakieś treści tego targumu mogły być kontestowane i tak można tłumaczyć brak w zwoju z Qumran omawianego przez nas epilogu (jeśli nie jest to wynikiem uszkodzeń rękopisu¹⁶).

Wracamy teraz nieoczekiwanie do scenerii Góry, która pojawia się w tej, jak widzimy nie w pełni zaginionej, tradycji interpretacji dramatu Hioba o powienieniu syryjskiej w epoce wczesnego chrześcijaństwa. Otóż Egeria w swej pielgrzymce „do grobu św. Hioba” (wiosna 384 r. n.e.?) wiedziona jest przez mnichów syryjskich. Ciekawe, że Egeria wprost identyfikuje „ziemię Uz” po tym, że jest ona „górami wyniosłą i niezmiernie wysoką, ciągnącą się daleko”¹⁷. Świadczy to o jakiejś zaginionej starożytnej tradycji, gdyż sama księga nie wspomina o górach i nie daje podstaw do takiej identyfikacji w górskiej topografii. Wydaje się, że istotą tej tradycji była nie tyle identyfikacja geograficzna „ziemi Uz”, ile raczej umiejscowienie dramatu Hioba, wraz z jego grobem, właśnie w scenerii „górami wyniosłej i niezmiernie wysokiej”.

Tu pozwolę sobie na możliwą interpretację topograficzną „ziemi Uz” w tej tradycji, na którą natknęła się Egeria: mogły to być mianowicie „Wzgórza” Golan (ok. 1200 m n.p.m.) na pograniczu Syrii i Izraela, a w tle ośnieżone szczyty gór Hermonu (ok. 3000 m n.p.m.). Opis Egerii nie jest niestety jasny. Z niektórych jego szczegółów wydaje się jednak jasne, że z Jerozolimy udaje się ona doliną Jordanu na północ, wiedziona pragnieniem „zobaczenia grobu świętego Hioba... w mieście Hioba... Karneas”¹⁸. Istotnie, w czasach powstania Księgi Hioba (ok. 400 r. p.n.e.) kraina Golan nosiła hebrajską nazwę Karnaim, a przynajmniej w czasach machabejskich i później było tam miasto o takiej nazwie¹⁹. Tam najprawdopodobniej pustelnicy syryjscy przyprowadzają Egerię i tak należy rozumieć jej olśnienie: „...aż nagle... zobaczyliśmy górę wyniosłą i niezmiernie wysoką, ciągnącą się daleko”, tj. w oddali ośnieżone szczyty gór Hermonu. Bibliści są zgodni, że „ziemia Uz” to nie południe Syrii, lecz Edom (por. jw.) na południe od Izraela. Mamy więc do czynienia ze swoistym „przeniesieniem toposu” z Edomu na Golan. Doszło do tego najprawdopodobniej z inspiracji szczególnym rozwinięciem tradycji Hioba w obrębie syryjskiej liturgii. Podobne uobecnienia Jeruzalem, Syjonu, Jordanu itp. religijnych toposów są znane.

Sprawa Hioba

Jaka jest zasadnicza treść Księgi Hioba? Tajemnica cierpienia. Studium przypadku Hioba, sytuacji granicznej, jaka stała się jego udziałem, poprowadzi nas do innych „granicznych” tekstów Pisma, a zarazem do boskich aktów procesu objawienia.

Po pierwsze – księga stawia problem cierpienia jako doświadczenia ostatecznego, i to w relacji wobec instancji ostatecznej. Po drugie – nie daje rozwiązania tego problemu, ale i więcej: Hiob heroicznie broni braku istnienia jakiegokolwiek „rozwiązania” skandalu cierpienia w obrębie dostępnej doktryny. W szczególności z żadnym ze swych interlokutorów nie godzi się

na znane, by nie rzec „banalne”, powiązanie cierpienia z karą za grzech. Po trzecie – takie ujęcie okazuje się współbrzmieć z doświadczeniem człowieka: dla wierzących i niewierzących, dla człowieka religijnego i zdeklarowanego ateisty postawa Hioba, chciałoby się rzec: „hermeneutyka Hioba” jawi się jako wstępny „warunek konieczny” wszelkiej wspólnoty doświadczenia cierpienia. W tym sensie Hiob jest uniwersalny i każdy z nas jest Hiobem. Simone Weil potwierdza: „Księga Hioba jest od początku do końca cudem prawdy i autentyczności. Tam, gdzie chodzi o nieszczęście, wszystko, co odbiega od tego wzorca, jest mniej czy bardziej naznaczone fałszem”²⁰.

W konsekwencji Hiob rozpaczliwie broni hermeneutycznej przesłanki i zarazem konkluzji swego doświadczenia: cierpienie tak ostateczne jak jego nie ma „sensu” (tzn. przyczynowego wytłumaczenia w szerszym kontekście aksjologicznym) i go mieć nie może!

Powstaje i pozostaje pytanie, czy ostateczne cierpienie może mieć ostateczne zadośćuczynienie? Tu trzeba wskazać na sens samego tekstu. Bibliści wskazują, iż tekst hebrajski w kontekście tego pytania jest jednoznacznie radykalny²¹ i „nic nie może go ukończyć”²². Co więcej, księga z odwagą wskazuje, że Ktoś (i to bynajmniej nie Hiob) za takie niezawinione cierpienie ponosi odpowiedzialność. Kluczowy współczesny autorytet w teologii Starego Testamentu stwierdza: „Czuje się on (Hiob) jak człowiek zepchnięty w jakąś teologiczną przepaść, w której nie ma już nic z tego, co mogłaby powiedzieć wiara o Bogu, a nad jego głową unosi się tylko Pan w swej bezgranicznej potęgze i świętości”²³.

Musiało to niepokoić. Dlatego greckie (tzw. LXX) tłumaczenie stara się zmiękczać ostrą wymowę gorzkich aklamacji Hioba, przywracając jego rzekomą nadzieję na sprawiedliwą odpłatę, np. „On i niewinny i nieprawego zgładza” LXX tłumaczy: „Złość niszczy i wielkiego i potężnego” (9,22), lub: „Bezpieczne stoją namioty grabieżców” (TH 12,6) w LXX: „Niech nikt zły nie myśli, że zostanie bezkarny”²⁴ (sic!). Znów więc wraca „problem Greków” z cierpieniem! W greckim judaizmie i wczesnym chrześcijaństwie Hiob uzyskuje rysy „pokornego i cierpliwego” Sprawiedliwego. J. Danielou stwierdza jednak: „Nic nie jest mniej cierpliwe niż *Hiob* autentyczny” (tzn. TH), a nawet analiza greckiej recepcji księgi wskazuje, że nie chodziło o stoicką ideę „cierpliwości” jako doskonałej rezygnacji, lecz o cierpliwość związaną z nadzieją²⁵.

Pomimo tego zrozumiałego niepokoju w tradycji, nie da się odebrać Hiobowi ostrza jego odkrycia czystego cierpienia, a sygnalizowane trudności w recepcji księgi uznajmy za świadectwo istnienia w Piśmie szczególnej *lectio difficilior*²⁶, i za zasadniczy, bo trudny, element Objawienia. Jest on tym bardziej trudny, że istnieją w Piśmie teksty starsze od Księgi Hioba, a więc znane jego ostatecznemu Autorowi, które również mocno stawiają problem cierpienia sprawiedliwych

Jerzy Nowosielski, *Monaster w górach*, 1965, wł. rodzina Sołtysińskich.

(niektóre psalmy, np. 49 czy 53) oraz przedstawiają niewinne cierpienia swego bohatera, np. cierpienia Sługi Pana u Izajasza. Zawsze jednak zawierają zapewnienie sprawiedliwej odpłaty i obietnicę zbawienia, mają sens ofiary, często z chwalebną perspektywą eschatologiczną – i dlatego uzyskały znaczenie mesjańskie. W Księdze Hioba tego brak i trudno zakładać, by nie była to świadoma decyzja Autora. Danielou przypuszcza, że chciał on w ten sposób „usytuować problem cierpienia na poziomie całej ludzkości”²⁷ i dlatego pominął rozwiązania teologiczne przyjęte w judaizmie, a więc w ramach jednego Narodu Wybranego. Istotnie, Hiob nie należy do Narodu, a żydowski Autor księgi najprawdopodobniej wykorzystał starsze źródło edomickie, związane – jak twierdziliśmy – z najstarszą tradycją Mojżeszową. Niemniej w moim przekonaniu należy tę ciekawą koncepcję Danielou poszerzyć. Przecież Autor pisał do Żydów, podobnie jak Izajasz, który jednak

ostateczne zbawienie zaadresował do wszystkich Narodów (por. np. koniec Iz 66,18-21). Hiob jednak nie widzi zbawienia jako rozwiązania swej krzywdy. Trudno przecież uznać jego ostatnie słowa (42,1-6) za coś więcej niż tylko wyraz rezygnacji, a na pewno nie za jakąkolwiek wizję eschatologiczną, ani nawet za rodzaj ugody z Panem, którego z kolei ostatnie słowa są uznaniem „prawdy Hioba” (42,7). Problem pozostaje otwarty, jak niezabezpieczona otchłań w środku bytu. W tym istotnie Księga Hioba staje się uniwersalna.

Wszystko to wskazuje, iż również problem zadośćuczynienia Hiobowi pozostaje otwarty. Pan co prawda „odmienił los Hioba” (42,10), lecz w kontekście dotychczasowych wydarzeń znaczyło to chyba tylko tyle, że przestał On Hioba wystawiać na dalsze koszmary. Konkretnie pomogła Hiobowi rodzina i znajomi (42,11). Pan „rozmnożył, pobłogosławił” Hiobowi, ale przecież w jego własnych działaniach i nowych dzie-

ciach. Ale jak przeżył Hiob żalobę po poprzednich, jak żył w zdruzgotanym przez nieczułość żony w dobie próby (2,9) małżeństwie, nie wiemy. Sam pozostał czuły i sprawiedliwy, skoro wstawił się za swymi przyjaciółmi, którzy co prawda „nie mówili o Bogu prawdy” (42,8), ale jej nie znali (byli tylko poprawnymi teologami). Może nie okazali dość współczucia, ale to kto inny, a nie oni, był odpowiedzialny za cierpienie Hioba. Prawdę poznał tylko on. Czy starczyła mu ona do utrzymania wiary, która przecież nie prawdą żyje, a nadzieją i miłością? Co miał w duszy Hiob, gdy umierał „sył dni” – nie wiemy...

I dlatego znacząca jest żydowsko-grecka nadzieja dopisana na koniec księgi: „Napisano, że on znów powstanie z tymi, których wskrzesi Pan”.

Hermeneutyka Hioba

Księga Hioba buduje krąg hermeneutyczny zjawisk egzystencji i pojęć kluczowych dla przenikania tajemnicy cierpienia – na poziomie teologicznym (teodycei): Bóg – Szatan – człowiek; oraz na poziomie egzystencjalnym (moralności): grzech – zło – cierpienie. Hiob dowodzi – sobie i Bogu – że cierpienie jest złem, ale niekoniecznie wynikiem grzechu; cierpienie może być w pełni niewinne, jak cierpienie Hioba.

Ks. Józef Sadzik w swym jakże odważnym wstępie do cyt. wydania Księgi Hioba wskazuje: „...oddzielałam zło od cierpienia... nie każde zło łączy się z cierpieniem – i odwrotnie”. Zbadajmy te – jak sądzę prawdziwe – stwierdzenia. Istotnie, „nie każde zło łączy się z cierpieniem”, gdyż zło może wywoływać również roskosz – w pierwotnym skutku; a zło, złe konsekwencje, czasem powstają – i to często z całkiem innych przyczyn, innego zła – dopiero wtórnie, dla sprawcy i innych osób, których ten akt może dotyczyć (jak np. różne pożądliwości wbrew odnośnym przykazaniom). Również owo „i odwrotnie”: nie każde cierpienie jest (obiektywnie) złem – w znaczeniu, iż nie wyrządza nikomu innemu zła (np. cierpienie samotności itp.). Zło i cierpienie to dwa kręgi, które mają tylko część wspólną: cierpienie niewinne, „czyste”, wywołane przez zło „czyste”, nacelowane na zadanie zła, a więc cierpienia niezawinionego, bo nie wynikającego z żadnej (obiektywnej, „wyższej”) konieczności. Księga odkrywa, że to ciemne jądro bytu – czyste zło i niewinne cierpienie – jest dziełem Szatana. Skandalem jest, że – jak odważnie pokazuje Pismo – Bóg się na to godzi. Ten skandal teologiczny (w języku mitu teodycei) rozgrywa się niestety realnie w doświadczeniu świata.

Wielkość Hioba leży w tym, że nie dał się zwieść, by zgodzić się na zakłamanie tego skandalu. Intuicja Hioba w tym względzie jest tym bardziej przenikliwa teologicznie, tym większa hermeneutycznie, że Bóg nie ujawnił Hiobowi rzeczywistej, zgodnej z dramatem metafizycznym, przyczyny jego tragedii, tj. swej dwukrotnej „ugody” z Szatanem (rozdziały 1 i 2); Hiob

nie widzi więc i nie uznaje w ogóle żadnej przyczyny swej tragedii. Hermeneutyka Hioba uczy nas, że to, co graniczne, wymyka się interpretacji, egzystencja przekracza etiologię. Nawet gdy Bóg postanawia już sam wkroczyć na scenę, roztacza przed Hiobem jedynie wielkościową wizję objawienia kosmogonicznego o Sobie i swym idealnym dziele (rozdziały 39-41), jako ostateczny „argument” za swą racją w sporze. Razem z Hiobem przyznajemy, że wizja jest zaiste imponująca, ale zarazem z przerażeniem widzimy, że jest to „argument nie na temat”, żaden. W tej chwalebnej wizji, wśród jej eschatologicznych, „ostatecznych” elementów nic nie zaciemnia chwały dzieła stworzenia i jego doskonałości, nie pada też najmniejsza wzmianka o zgodzie Boga na cierpienie i o roli w tym Szatana, jednego z Synów Bożych. Nasuwa się myśl Pascala, że „człowiek wobec kosmosu jest trzciną, ale trzciną myślącą”. Czy Wszechpotężnemu Rozmówcy Hioba w tej narracji nie zabrakło refleksji? W reakcji Hiob „rękę swą położył na ustach” (40,4). Czuje moralną nieadekwatność „argumentu” boskiej wszechmocy i ...tylko konstatuje, z rezygnacją: „Zbyt dziwne to rzeczy dla mnie, których nie pojmuję” (42,3).

Wyraża się w tym przewaga jego świadomości „granicznej” nad świadomością Bożego narratora dramatu, stanowiąca dla tego ostatniego niezbywalne wyzwanie dramaturgiczne. Bóg realizuje je niezwłocznie: Jego „gniew rozgorzał” przeciwko moralizującym „przyjaciółom” Hioba, zaś „prawdę o mnie” mówi tylko „mój sługa Hiob” (42,7). Trzeba przyznać, że Bóg okazał emocje, choć nie refleksję. Bóg zrealizuje następnie to wyzwanie – jak zobaczymy – „ekstremalnie”, tj. w eschatonie.

I tak już będzie w całym Piśmie: ani pytanie *unde malum?*, ani gorzkie wątpliwości Hioba nie znajdują jednoznacznej odpowiedzi. Bo czyż wymowa całokształtu księgi jest jednoznaczna? Z jednej strony brak wzmianki, by Boży „gniew rozgorzał” także przeciw Szatanowi, którego prowokacji, by nie rzec „kuszeniu”, Pan ulega kosztem człowieka. A Hiob to przeczuwa. Mówi do żony: „Dobro przyjęliśmy od Boga a zła nie przyjmujemy?”, a tekst potwierdza, że słowami tymi „Hiob nie zgrzeszył” (2,10). Z drugiej zaś strony, w kosmicznej wizji teodycei Bóg zapewnia, że „tylko złoczyńcom ich światło zostało odjęte, zuchwałe ramie skruszone” (38,15). Czyje „ramię”, skoro Bóg odnosi się do Hioba „w sprawie”, a Hiob nie okazał się „złoczyńcą”?

Istotnie, w końcu księgi Hiob zagadkowo dodaje: „Słyszeniem uszu słyszałem o Tobie, ale teraz moje oko Ciebie ujrzalo” (42,5). Czyżby Hiob zrozumiał, „zobaczył” coś więcej, czego księga już nie zawiera? Ten ostatni werset niepokoi poważną egzegezę. Co więc „zobaczył” Hiob? Najlepsze do dziś kompendium egzegezy, Biblia Jerozolimska, mówi: „Nie była to wizja w pełnym znaczeniu, jak (Mojżesza) w Księdze Wyjścia, 33,20-23, lecz nowa percepcja rzeczywistości

Boga. Hiob, który miał jedynie pośrednią ideę Boga, pojął tajemnicę i pochylił się przed Wszechmocą. Jego pytania o sprawiedliwość pozostały bez odpowiedzi. Zrozumiał jednak, że Bóg nie musi zdawać rachunków ... ze spraw cierpienia i śmierci”²⁸.

O rzeczach ostatecznych, jako tajemnych, Objawienie nie daje wiedzy, lecz tylko wskazówki i znaki. Wielkość Hioba nie polega jednak tylko na tym, że je rozpoznał, ale na czymś więcej. Nie jest ona typu prometejskiego – „zstępującego” – wzbogacenia człowieka tajemnicami boskimi, lecz odwrotnie: jest „wstępująca na górę do Boga”, jako że wzbogaca świadomość Boga tajemnicą człowieka w jego doświadczeniu ekstremalnym²⁹.

Hermeneutyka Szatana

Księga Hioba to jeden z pięciu głównych tekstów kanonu Objawienia, w których „naocznie, na planie” pojawia się Szatan, jako *dramatis persona*. Pozostałe to:

- wąż kusiciel w raju (Gn 3);
- upadek Synów Bożych skutecznie sprowadzający na świat katastrofę Potopu (Gn 6, 1-4);
- w widzeniu Proroka Zachariasza (3,1) krótki występ Szatana w charakterze oskarżyciela, który – w odróżnieniu od Księgi Hioba – nie znajduje posłuchu u Pana;
- spotkanie / „kuszenie” przez Szatana (Mr) i przy tym szczegółowy spór Diable (jak u Mt i Łk) z Jezusem – Mesjaszem na pustyni, już w Ewangelii.

Zwróćmy uwagę, że w tych tekstach Szatan stara się kusić nie tylko człowieka, ale także Boga („statystyka”: 2 / 3...). Było to dla starożytnych jakoś „oczywiste”, co widać na mało znanym przykładzie. Oto istnieje w talmudycznej hagadzie motyw „wyjaśniający” przyczynę żądania ofiary Izaaka: to Szatan podkuśił Boga, podobnie jak w sprawie Hioba, a tym razem prowokacja w cytowanej hagadzie zostaje podchwyciona przez Boga dużo łatwiej i z większym Jego udziałem³⁰. Ciekawe, że trudne teksty Pisma, do jakich niewątpliwie należy opis ofiary Abrahama (por. niżej), nasuwały starożytnym interpretatorom koncepcje swoistego podziału ról na Niebiosach. Wyżej cytowany C.G. Jung określał to zjawisko, w przypadku sprawy Hioba, jako rozszczepienie pierwotnej świadomości postaci Boga w literackim dramacie biblijnym.

Za każdym razem, gdy pojawia się w Piśmie Szatan, występuje z „kuszeniami”, które okazują się podstawowymi i wielkimi pytaniami oraz prowokują i odzwierciedlają następne problemy, nikomu nieobojętne i nigdy nierozwiązane.

Tak było już w Raju. Diabelski wąż zasiewa w prarodzicach wątpliwości: „Jakżeż-to (czyż na pewno) powiedział Pan...?” (Gn 3,1). Budzi pożądanie i przekonuje do nowych doznań z konsekwencją obudzenia świadomości moralnej. Kusiciel zapowiada: „...będziecie jako istoty boskie, znający dobro i zło” (Gn 3,5). W wyniku

realizacji pokusy dochodzi zaraz istotnie do głębokiej i trwałej zmiany kondycji człowieka. Pan potwierdza przekazanie człowiekowi gnozy: „Oto człowiek stał się jako jeden z Nas, znający dobro i zło” (Gn 3,22), czyli świadomości moralnej, pomimo konsekwencji: kondycji w cierpieniu, we łzach i pocie czoła „na wschód od Edenu”.

Dalej w Księdze Rodzaju (r. 6) również sami „Synowie Boży” (i zapewne „...i Szatan pośród nich” – jak w Księdze Hioba 1,6) ulegli podobnemu pożądaniu ku pięknu kobiet i w ten sposób zawładnęli ludzkością. Sprowokowało to Boga do potopu. W tym przypadku warunek sprawiedliwości wydaje się być do jakiegoś stopnia spełniony. Ludzie – poza Noem – łamali Prawo. Sprawa niepokoi jednak interpretatorów, skoro tu znów hagada talmudyczna dodaje wątek, poza tekstem Pisma, o „kuszeniu” Boga przez aniołów Simchazi i Azazela, oczerniających ludzkość³¹. Mimo że Bóg był świadom ich niechętniej zazdrości o człowieka, pozwala im zejść i głębiej psuć ludzkość. Czy więc wina samych ludzi jest w pełni jednoznaczna? Odpowiedź komplikują głęboko emocjonalne przesłanki i reakcje ze strony Boga. Oto, „Pan pożałował, że uczynił człowieka... zasmucił się w swym sercu”. „Jedynie Noe był miły Bogu” (Gn 6,6;8). Po potopie Noe potrafił wonią serdecznej ofiary dotrzeć do uczucia ze strony Boga. Ten piękny antropomorficzny obraz daleko wykracza jednak poza ramy Prawa i sprawiedliwości. Niepokoi w sensie moralnym – w kontekście dokonanej katastrofy potopu, kosmicznego tsunami, pochłaniającego ogrom ogółu ofiar. Na ile i w czym wszystkie one były winne? Odpowiedzialność zbiorowa? Czy tylko „Jak Kuba Bogu, tak Bóg Kubie”?

W Księdze Hioba Szatan występuje niejako dyskretnie. Nie oddziałuje na ludzi. Ani Hiob, ani nikt z ludzi nic nie wie o jego „dyplomacji niebieskiej”. Dwukrotnie i z sukcesem prowokuje Pana do zgody na zadanie Hiobowi strasznych i niepowetowanych cierpień. Jak już w Raju z ludźmi, tak teraz z samym Bogiem Szatan potrafi poprowadzić dyskurs, w którym interlokutor ulega jego argumentom. „I odpowiedział Szatan Panu, i rzekł: «Czy darmo Hiob Boga się boi? Czy nie ogrodziłeś go ze wszystkich stron, razem z jego domem i wszystkim, co ma naokoło? Dzielom jego rąk pobłogosławiłeś... Ale wyciągnij rękę Twoją i dotknij wszystkiego, co ma, czy nie będzie wtedy w twarz przeklinał Ciebie?»”. I Bóg ulega. Dwukrotnie. „I rzekł Pan do Szatana: «Oto jest w twojej mocy...»” (1, 9-12).

Jest to ze strony Szatana podkopywanie szczerej relacji uczuciowej, sączenie rozumowych wątpliwości, możliwych podejrzeń... „Miłość do Boga” – jakże wielka idea mistyczna, jakże ważna kategoria katechetyczna! – hermeneutyczny ekwiwalent Zakonu, jest przez Szatana zamknięta w hermeneutycznym kole analizy

relacji, posądzonej o interesowną emocjonalność: „hojne dary” wywołują uczucie, odpłacane nimi. Na Niebiosach Szatan zaskakująco stara się pogłębić obraz sprawiedliwości przez odwrócenie relacji cytowanego przysłowia, zatem insnuje: „Jak Bóg Kubie, tak Kuba Bogu”.

Hiob zdaje się przekraczać ten prosty paradygmat relacji: wszechmocny i sprawiedliwy Stwórca – podległy Mu stworzenie. Jeśli taka jest jeszcze argumentacja „nierozumnych przyjaciół” Hioba, to sam Hiob w swym niewinnym cierpieniu pod nią nie podpada. Hermeneutyka Szatana buduje krąg: gnoza – sprawiedliwość – moralność. Hermeneutyka Hioba ten krąg łamie, bazując na bezinteresowności, ale i irracjonalności.

Miłosz (w cytowanym wydaniu) podaje podstawowy komentarz papieża Grzegorza Wielkiego: „Trzeba wiedzieć, że woła Szatana jest zawsze nieprawda, ale że jego władza nie jest nigdy niesprawiedliwa; z samego siebie wypełnia swoją wolę, ale od Pana otrzymuje władzę. Na niegodziwości, które stara się urzeczywistnić, Bóg pozwala jak najsprawiedliwiej. Jakoż słusznie napisane jest w Księdze Królów: «Wstąpił w Saula zły duch od Pana». Oto więc jeden i ten sam duch nazwany jest zarazem duchem od Pana i złym Duchem: jest duchem od Pana, ponieważ wolno mu wykonywać władzę, którą posiada sprawiedliwie; jest złym duchem ze względu na chęci jego niesprawiedliwej woli. Nie bójmy się więc tego, który nic nie może, zanim nie otrzyma pozwolenia”.

Abraham

Abraham przeżył doświadczenie „ostateczne” krańcowego cierpienia na Górze. Doznał go w górach Morija, z pokuszenia Bożego przeżywszy noc wiary, i podzielił tam z Panem ostateczne „widzenie”. Gn 22: „I... Bóg kusił³² Abrahama i rzekł mu: Abrahamie; I odrzekł: otom ja (1). I rzekł: Weź ...jedynaka twego, którego kochasz, Izaaka, idź do ziemi Morija (widzenia) i złóż go na holokaust na jednej z gór, którą ci wskażę (2)”.

A była noc. Wyruszył zaraz o świcie. Po trzech dniach podejścia w milczeniu poznał „miejsce” na górze. Na wspinaczkę ruszyli tylko we dwóch z Izaakiem; Syn tylko raz zapytał, o co chodzi. Odpowiedź była wymijająca i dalej szli w ciszy. Na szczycie szybko przebiegała jednoznaczna procedura egzekucji. Z treści Bożego polecenia (w. 2, jw.) jasno wynika, że Bóg sięga do samej głębi Abrahama, bez znieczulenia („jedynaka... którego kochasz”). W egzegezie wskazuje się z kontekstu perykopy w księdze, że Bóg decyduje się tym poleceniem zakwestionować też swe dotychczasowe Przymierze z Abrahamem, oparte właśnie na postaci Izaaka, w przeszłości zresztą coraz mniej dla rodziców wiarygodne („śmiech” zawarty w etymologii imienia Izaak). Teraz Abrahamowi pozostaje tylko ciemność wewnętrzna. A co powiemy o Izaaku, który miał co-

raz gorsze przeczucia w miarę zbliżania się do szczytu – „miejsca”? A potem, gdy już leżał na stosie, a nóż ojca błysnął? List do Hebrajczyków (11,12) mówi o nim: „obumarły”.

Gdy Anioł w ostatniej chwili odwołuje egzekucję, Abraham bez słowa, sam, bez nakazu Anioła ofiarowuje zamiast syna przygodnie uwięzionego w cierniach barana. Jest to początek słynnej „herezji Abrahama” (według określenia Nowosielskiego) – uznania oddzielenia człowieka od natury w monoteizmie, prawa człowieka do życia kosztem zwierząt i natury. „I nazwał Abraham miejsce to «Pan widzi»³³; I stąd mówią do dziś: «na górze, tam Pan ujrzy»”³⁴ (w. 14).

Co wtedy i na tej górze „zobaczył Pan”, a co Abraham? Czy nie mamy tu znów do czynienia z takim samym jak w przypadku Hioba objawieniem „wstępującym” – od człowieka do Boga? Istotnie, w tekście widzimy intencję Autora, by zapisać, że całe wydarzenie wzbogaca nie tylko świadomość ludzkich uczestników tajemnicą doświadczenia ekstremalnego, ale także świadomość samego Boga. Pan zdaje się to potwierdzać, mówiąc: „Terazem poznał, że się boisz Boga...” (w. 13). Abraham, niegdyś zdolny nawet do „targowania się” z Bogiem (jak w sprawie wytracenia Sodomy) oraz wyrażania wątpliwości wobec niezrealizowanych obietnic Pana, teraz milczy. Nadaje jedynie temu strasz-nemu miejscu nazwę („Pan widzi”), która tym bardziej podkreśla poszerzenie Boskiej świadomości. Jest Ona wyraźnie wstrząśnięta „tą rzeczą” (w. 16), która zaszła, gdyż Pan ponownie i z szczególną emfazą („Przez mnie samego przysięgam...”) woła do Abrahama, by mimo wszystko uwiarygodnić swą dawną obietnicę, utrzymać Przymierze. Abraham nadal nie odpowiada nic...

Cierpienie Abrahama, ale i Izaaka, jest nie tylko niewinne, kwestionujące jakikolwiek „sens”, ale absolutnie „ciemne”, odarte ze wsparcia Boga. Abraham wznosi tę swoją Noc i kładzie pod tron Boży. To Tradycja nazywa „Noc wiary” ojca naszej wiary – Abrahama.

Przypomnijmy, że w końcu swej księgi Hiob zagadkowo dodaje: „Słyszeniem uszu słyszałem o Tobie, ale teraz moje oko Ciebie ujrzalo” (42,5). Staraliśmy się pokazać, że Hiob, jak wcześniej praojciec wiary, Abraham, doświadczył Nocy, „ciemnej strony” Boga, który na skutek tego uruchamia dalsze tajemnice swej Opatrzności.

Cała tradycja łączy Górę Moria i „topos” tej ofiary z późniejszą Górą Świątyni w Jerozolimie. Jej zasłona rozdziera się na śmierć Mesjasza cierpiącego. To „miejsce” czeka na Jego tryumfalne przyjście. Boska Chwała, która dotąd była zakryta w Świętym Świętych, odsłania się światu.

„Wstępujące objawienie”

Proponowana w niniejszym opracowaniu hermeneutyczna metoda „objawienia wstępującego” od czło-

wieka, poddanego ostatecznemu cierpieniu, do Boga, wydaje mi się dobrze oparta na samym tekście Pisma. Z egzegezy i tradycji wiemy, iż *osobowy* Bóg tworzy człowieka jako w pełni wolną *osobę*, co oznacza możliwość prawdziwego *dialogu* tych Osób. Przykłady istotnego dialogu widzimy w sprawach Abrahama i Hioba, a także wokół dzieła Noego (tego wątku nie rozwijaliśmy). Jego skutki okazują się głębokie i owocne, także dla świadomości Pana, jako *dramatis personae*. Aspekt hermeneutycznie „wstępujący” (do Boga) tego dialogu widzimy w znacząco obfitszej w jego przebiegu elokwencji Boga niż ludzkiego interlokutora. Takie ujęcie omawianych trudnych tekstów uwalnia je od tradycyjnej potrzeby hermeneutycznej wprowadzania wątków apokryficznych spoza tekstu, np. o prowokacji ze strony Szatana (por. wyżej³⁵). W omawianych „trudnych” tekstach i w ich apokryficznej obudowie Szatan włada analityczną inteligencją (stosowaną nie zawsze nawet w złej wierze), zaś Bóg, jako *dramatis personae*, wydawał się występować głównie jako Osoba emocjonalna, którą błyskotliwa inteligencja Szatana, Jego jakże złośliwie podstępny syn, potrafi sprowokować do aktów nieprzemyślanych i w konsekwencji niesprawiedliwych. Dopiero przetrzymane przez człowieka skrajne i niewinne cierpienia, wywołane tym rozszepieniem na poziomie Niebios, zanesione pod Boży tron („wstępujące objawienie”), co jest ostrzem omawianych tekstów, powodują swoiste „cierpienie na Górze” i integrują w Bogu „ciemną stronę” uczuć i racjonalną sprawiedliwość. W konsekwencji ofiara człowieka wywołuje w zintegrowanej osobowości Bożej prymat szczególnego uczucia, jakim jest miłość. Czy i jak ten proces może wpłynąć na Szatana?

Mojżesz

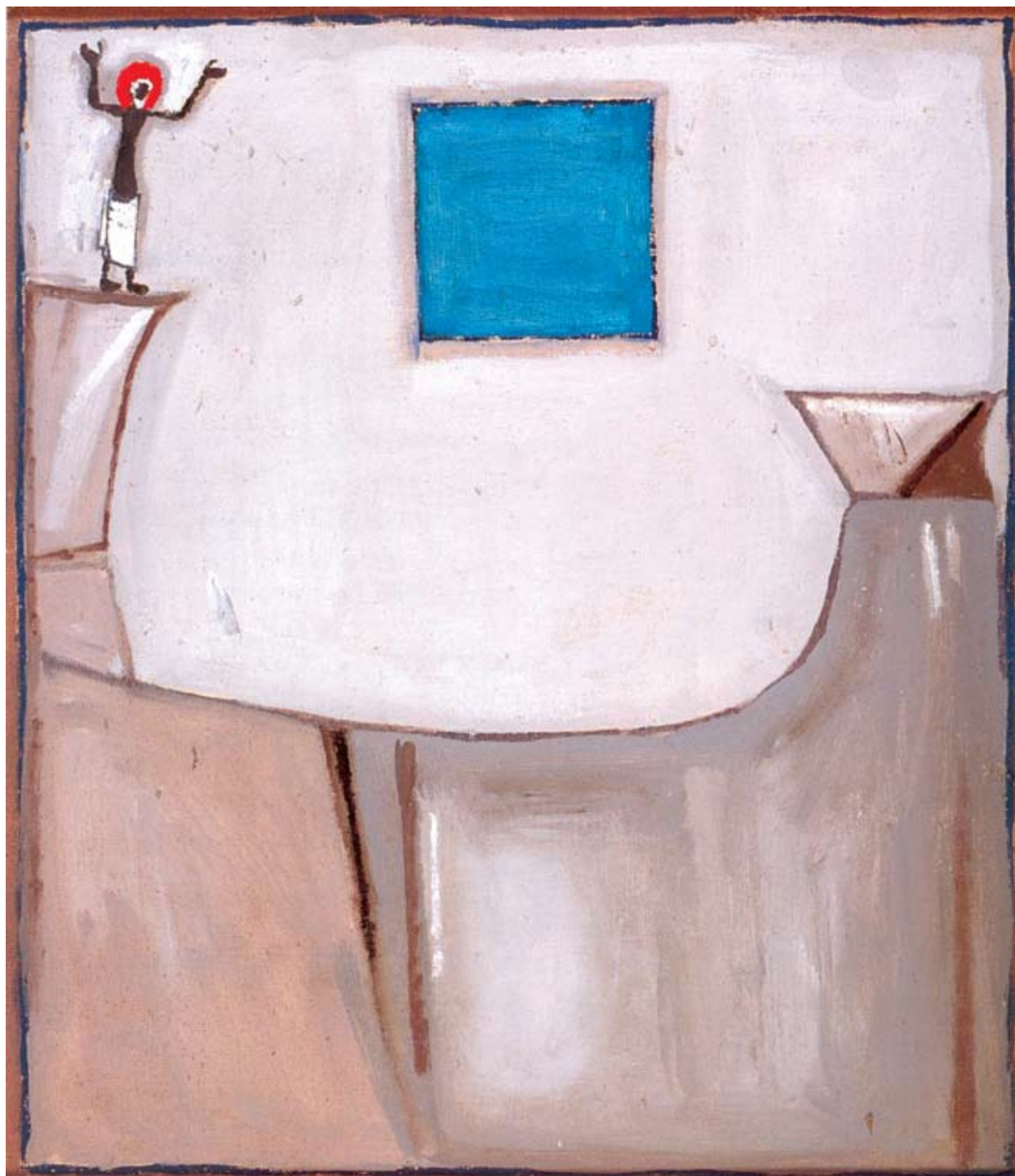
Tora kończy się prorocstwem: „Nie powstał już nigdy w Izraelu prorok równy Mojżeszowi, którego Pan poznał *twarzą w twarz*” (Deuteronomium, 34,10). Odnosi się to ogólnie do objawienia Mojżeszowi Tory, ale dosłownie do czegoś szczególnego, czego innym Mojżesz nie mógł przekazać (musiał zakrywać twarz...). Odnosi się bowiem do wizji, jaką dał Mojżeszowi Pan, wizji swej „tylnej strony”, a więc strony „ciemnej”, bo blasku samej Twarzy Boga, gdyby Go człowiek zobaczył, „nie mógłby przeżyć, pozostać żywy” (*videbis posteriora mea; faciem autem meam videre non poteris* – Ex 33,23).

Jest wielka i nierozwiązana zagadka śmierci Mojżesza³⁶: „I wstąpił Mojżesz ...na górę Nebo, na szczyt Pisga, która naprzeciw Jerycho. I pokazał mu Pan całą ziemię... aż do morza krańcowego... I rzekł doń Pan: «Oto ziemia, którą zaprzysiągłem Abrahamowi i Izaakowi...; pokazałem ją oczom twoim – ale do niej nie wnikniesz!». I umarł tam Mojżesz... i nikt nie zna grobu jego, aż po dziś dzień” (Dt 34,1-6). Dlaczego?! Dlaczego na pustyni kuszeń, po ich wszystkich przezwyciężeniu, po otrzymaniu i przekazaniu Objawienia,

stworzeniu z rodu Narodu przez Prawo, zawarciu z Panem Przymierza na wsze czasy, po przejściu Hiobowej „ziemi Uz”, gdzie również Obcy, „syn Beora” (Balaam) potwierdził i uczcił jego misję, nawet bardziej niż pobratymcy, a w oddali dziejów zobaczył jego, Mojżesza, wielkiego Następcę – „Gwiazdę z Jakuba”, przy samej już granicy Ziemi obiecanej, ale jeszcze „na stepach Moabu” musiał Mojżesz, największy prorok dziejów, którego dzieło dane przez Boga natchnęło całe cywilizacje, ten, który jedyny z ludzi „poznał Pana twarzą w twarz”, musiał wstąpić na Górę, wspiąć się po śmierć, by nie dostąpić szczęśliwości danej za jego udziałem tak wielu jego krnąbrnym braciom...? Pismo co prawda podaje jako uzasadnienie zakazu jakiegś przewinienia Mojżesza, na tyle drobne w porównaniu z wielkością jego zasług, uznaną przez Boga, że tym bardziej widzimy zagadkę, stajemy przed prawdziwą tajemnicą, a także wielkim cierpieniem Mojżesza z jej powodu. Potwierdza tę zagadkowość również *hagada* talmudyczna³⁷.

Z tajemnicą swistego zesłania na śmierć Mojżesza na Górę Nebo wiąże się też tajemnica jego grobu: „I do dziś nikt nie zna grobu jego” (Dt 34, 6). To szczególnie ostry znak oddzielenia od Narodu, którego był pod wszystkimi ludzkimi względami jego dziełem. W powszechnej tradycji Izraela pochówek patriarchy w otoczonej wciąż społeczną grobie wśród społeczności określa się: „I został przyłączony na Narodu swego” (tak o Abrahamie, Izaaku i innych). Czyżby i tego przywileju Bóg pozbawia Mojżesza, swego proroka?! Mojżesz co prawda słyszy od Pana w intymnej rozmowie i sam to zapisuje: „Umrzesz na górze Nebo i zostaniesz przyłączony do przodków” (Dt 32,50). Dlaczego jednak nie w postaci fizycznej łączności bliskich z grobem? Musiało to niepokoić, bo *hagada* snuje wątki prośb Mojżesza do Boga, by przynajmniej jego kości Izrael zabrał do Ziemi, jak niósł kości Józefa z Egiptu. Jednak Bóg odmawia mu³⁸.

Tymczasem księga podaje inny, wprost niezwykły fakt: „(I umarł tak Mojżesz ... jak nakazał Pan). I On *pogrzebał go*... (naprzeciw Bet-Peor. I nikt nie zna grobu jego...)” (Dt 34,5;6). Pan sam pogrzebał Mojżesza! (Większość nowych „przekładów” przekręca tę szokującą lekcję przez np. „pogrzebano go...”). Trudno więc mówić o okolicznościach końca Mojżesza jako o obarczonych karą. Jest to raczej tajemnicze wywyższenie. Po Synaju, gdzie się mu ukazał, Pan wysłał go na ostatnią w życiu Górę i stamtąd jakby „zabiera go do siebie”. Nasuwa się jedyna analogia w Piśmie, tj. ze świętym Chenochem, siódmym patriarchą od założenia świata, który „chodził z Bogiem i zabrał go Bóg i więcej go nie widziano” (Gn 5,24). Pomimo tak szczególnie intymnej bliskości z Bogiem, czyli świętości Mojżesza, musimy – mimo wszystko – zapytać o jego przedśmiertne cierpienie rozdarcia, niemożności osobistej realizacji celu wejścia z Narodem do szczęśliwości, do jakiego powołał go Pan, a na końcu mu to uniemożliwia.



Jerzy Nowosielski, *Prorok na skale*, 1958, wł. Teresa i Andrzej Starmachowie.

Talmud dodaje, że Mojżesz został na tej Górze „we łzach”. Odnosi się to do żalu po niedostępnym szczęściu udziału w spełnieniu obietnicy; ale też do pytania, jak Prorok – autor Tory – mógł w niej opisać na końcu swą własną śmierć? Stąd i metafora, że pisał te ostatnie słowa „we łzach”. Wykluczony ze szczęścia, widział „tylną stronę” Boga i z płaczem – swą własną śmierć.

Te „łzy” to niezwykle symbol hermeneutyczny, realizacja nierealizowalnego: celu ostatecznego, „już i jeszcze

nie”, poznania niepoznawalnego – własnej śmierci, „tylnej, ciemnej strony” Boga, doświadczenia Abrahama, Izaaka, Hioba. Ale i zamieszanego w te doświadczenia Szatana.

I właśnie Szatan według tradycji pojawia się tuż po śmierci Mojżesza i z pasją rości sobie prawo do jego ciała, walcząc o nie z Archaniołem Michałem (por. List Judy, 9; wg *Wniebowstąpienia Mojżesza*). Według Hagady był to sam Samael, „najwyższy szatan”, a konkurował z Michałem również o duszę Mojżesza³⁹. Odnosna

tradycja religijna judaizmu i judeochrześcijańska zna raczej bardziej jednoznaczne koncepcje: dobry Anioł czuwa przy zwłokach świętego lub przeprowadza do raju duszę „zmarłego w pokoju” człowieka⁴⁰. W przypadku Mojżesza jego śmierć ożywia jednak „wojnę Aniołów ciemności i światłości” o jego ciało i duszę. Już za życia znana była wszystkim silnie rozszczepiona osobowość Mojżesza (skromny „jakała” i gwałtownik zarazem⁴¹). Hagada opisuje skrajnie rozbieżne percepcje jego obrazu⁴². Mojżesz jest żywym symbolem tego rozdarcia.

Czy nie dlatego Mojżesz nie może przejść przez Jordan do odpocznienia w Ziemi Obiecanej? W świetle powyższych uwag o integrującej się w toku narracji biblijnej osobowości Pana stwierdzamy, że Mojżesz jest jakoś do Niego podobny i w tym rozdarcu szczególnie Bogu bliski. Jest zrozumiałe, że duszy Mojżesza w tym stanie nie może wziąć żaden z Aniołów. Zabiera ją sam Pan i On sam składa jego ciało na odpoczynek... I dlatego „nikt nie zna grobu jego, aż po dziś dzień”.

Mesjasz cierpiący

Szatan toczy z Bogiem spór o człowieka, uzyskując niemalą przewagę w całej historii ludzkości, czego spór rajski jest symbolem, a Hiob wiecznym skandalem. Abraham i Mojżesz doświadczili ciemności krańcowej tajemnicy i związanego z nią cierpienia. Przegrana Szatana rysuje się dopiero w ostatniej odsłonie dramatu – w mesjańskich czasach ostatecznych: Pismo pokazuje bowiem, że Mesjasz, szczególnie przez swe cierpienie, jest dla człowieka atrakcyjniejszy od Szatana. Dopiero Bóg, który wyłania tę nową wizję cierpiącego Mesjasza, jest z nami w cierpieniu.

I oto „stało się, w one dni przychodzi Jezus z Nazaretu galilejskiego” (Mr 1,9) nad Jordan, na przejście przez rzekę, którym poprzednik – Jezus (syn Nuna) ongiś przeprowadził Naród z Pustyni kuszeń i cierpień do „krajny mlekiem i miodem płynącej”. Swą misję Jezus Nazarejczyk rozpoczyna od miejsca, w którym musiał przerwać ją Mojżesz, „toposu” eschatycznej pamięci – Mojżeszowej modlitwy: „Słuchaj Izraelu... i pamiętaj!”.

Nazarejczyk zwraca się też od początku szczególnie ku cierpiącym fizycznie (leczy trąd, paraliż, krwotoki i inne straszne choroby) i psychicznie (opętani, dotknięci śmiercią bliskich, społecznie wykluczeni, napiętnowani grzechem, przestępcy, jak Łotr...). Przydomkiem „Nazarejczyk” (Mt 2,23; hebr. *Ha Nocsri*) wiąże Go z tajemnicą człowieka wygnanego na pustynię „na wschód od Edenu”, niosącego swój grzech i nieukończony ból⁴⁴. Ostatecznie Ewangelia symbolicznie utożsamia termin „Nazarejczyk” z Mesjaszem cierpiącym, z Jego kaźnią i grobem: umieszcza go w „tytule winy”, napisie nad krzyżem (Jan 19,19) na górze Golgoty. Przy Jego grobie Anioł nazywa Go: „Jezus Nazareński ukrzyżowany” (Mr 16,6).

Jest to skrajnie trudny *kerygmatos*, czyli depozyt przepowiadania. Sam Jezus wydaje się tego świadom i na końcu swej misji, jeszcze przed strasznym świadectwem Pasji zapowiada uczniom przyjście „innego Pocieszyciela, *Parakleta*”. Ma on ich, zagubionych w wątpliwościach wywołanych okrutną śmiercią Mistrza, „utwierdzić w wierze”. Zauważmy, że nawet powołanie św. Pawła, który osobiście nie zetknął się z szokiem Golgoty, objawienie na drodze do Damaszku (Dzieje 9), ma strukturalne podobieństwo do rzymskiej tradycji *Quo vadis*, przywołującej niezbywalność Golgoty w świadectwie chrześcijańskim.

Zanim filozofowie przejmą dalej chrześcijańską misję, tworząc nową cywilizację europejską, cierpienie jeszcze przemawia w pierwszych pokoleniach uczniów. Mamy zaraz, wprost tryumfalny, „głos cierpienia”: oto jeden z pierwszych po Apostołach tzw. Ojców apostołskich, św. Ignacy, biskup Antiochii syryjskiej, konwojowany do Rzymu ok. r. 110, by na fali prześladowań być rzuconym lwom na arenie, w liście do gminy rzymskiej błaga o zaniechanie starań ratunkowych: pisze o swym „ukrzyżowanym pożądaniu (*eros*) śmierci”, by uczestniczyć w ofierze „Jezusa, Mesjasza ...z pokolenia Dawidowego” (7,2-3). „Zaklinam was, nie okazujcie mi niewczesnej życzliwości... Jestem pszenicą bożą i na mękę mnie ścierają zęby dzikich zwierząt” (tamże 4,1).

Epilog. „Już i jeszcze nie...”

Problem przywrócenia głosu „skandalowi cierpienia” dobrze wyczuł rzymski cesarz filozof Julian Apostata. Wystąpił przeciw dziełu swego poprzednika Konstantyna w obronie harmonii antycznej i przeciw chrześcijańskiej idei cierpienia. Zginął w poczuciu klęski, według legendy z wołaniem na ustach: „*Galilae vicisti*”, „zwyciężyłeś, Galilejczyku!” (tzn. Nazarejczyku!). Jego następcą Teodozjusz czyni już z chrześcijaństwa religię panującą w Cesarstwie, a więc i „świecie”. Czy jednak to zwycięstwo nie było pozorne? Wraz z przejściem przez Kościół odpowiedzialności za całokształt cywilizacji, znów „skandalon przepowiadania cierpienia” musi zostać schowany w cień, bo nie można panować, nie ukrywając skandalu, wstydliwego przecieży, bo solidaryzującego się z cierpiącym grzesznikiem. Nie ma Kościoła bez Golgoty, ale ożywione zostają wszystkie interpretacje cierpienia, na ogół moralizatorskie lub manichejskie, w rodzaju: „sens cierpienia”, „kara za grzech”, „na tym padole...”, „teraz płakać, by potem się radować”, ofiara za wzniosły cel i in. Cierpienie ponownie, jak u Greków, traci swą wielkość i autonomię, zostaje sfunkcjonalizowane i zracjonalizowane.

Nurt „szaleństwa” w Kościele trwał – w sztuce i mityce, w monasterach, na pustyni i w obrzędowości. Dzieje Kościoła jednak rozpięły się na rozum i „szaleństwo” – i tak rozłamane pozostają do dziś. Jeszcze w XVI wieku św. Teresa wołała: „Cierpienia, Panie (daj mi), albo

śmierci!” (*pati, domine, aut mori*⁴⁵). Choć to wołanie było ciągle zagłuszane pod coraz większą dominacją rozumu.

Prowadzi to zresztą do paradoksalnych nieporozumień: w swej obrzędowości i mistyce chrześcijaństwo pozostaje głębokim przeżyciem cierpienia, ale w autowkładni racjonalnej je osądza i „tłumaczy” negatywnie. Dlatego późniejszy judaizm, w kontrowersji z chrześcijaństwem, niejako „oddał” problem cierpienia chrześcijanom, a np. Nietzsche odrzucał chrześcijaństwo jako religię cierpienia, ale przecież – paradoksalnie – cierpienia niechcianego.

Tak się więc ułożyło, że cierpienie „odzyskuje głos” autonomicznego i fundamentalnego pierwiastka egzystencji już poza tymi wielkimi religiami. To m.in. głosy Kierkegaarda i dyskurs innych egzystencjalistów, a także psychiatrów, w tym wielkiego tekstu C.G. Junga *Odpowiedź na Hioba*, a ostatnio Vittorino Andreolego. Na podstawie bogatego doświadczenia terapeutycznego ten ostatni autor stwierdza: „Definiowanie cierpienia nie ma sensu, gdyż każdy z nas doświadczył go osobiście”⁴⁶.

Szczególnie znacząca w kontekście tajemnicy skrajnego cierpienia jest tragedia Holokaustu. Tego wątku nie staram się tu nawet rozwinąć. Na szczęście żadna z dwóch wielkich religii nie próbuje go interpretować – w sensie doktryny. Nie oznacza to, by związani z nimi myśliciele religijni nie zmagali się z tą straszną katastrofą, jaką jest Holokaust. Zgłębiają oni ją swym buntem, rozpaczą, negacją i nadzieją. Szczególne i prawomocne znaczenie ma jednak głos jej uczestników.

Czy więc nie dochodzimy do potwierdzenia odkrycia cierpienia jako „nowego pierwiastka” na „tablicy Mendelejewa” wśród rzeczy ostatecznych?

6 maja, w dniu Św. Hioba, 2014

Przypisy

- 1 Tekst wygłoszony (w skrócie) na konferencji pt. *Ekstremalnie*, Zakopane, 7.12.2013 (organizatorzy: Fundacja Zakopiańczy, IS PAN – kwartalnik „Konteksty”, Muzeum Tatrzańskie, Wydawnictwo Czarne).
- 2 Por. np. Jean-Joseph Briere-Narbonne, *Exegese Talmudique des Prophetes Messianiques*, Paris 1934, s. 23 i nast.
- 3 Traktat *Sukkah* 51 b, 52 a; por. J.J. Briere-Narbonne, dz. cyt., s. 63 i nast., komentarz s. 24.
- 4 Por. A. Cohen, *Talmud*, Warszawa 2002, s. 351, z odniesieniem do literatury.
- 5 Por. Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, przeł. P. Iwaszkiewicz, [w:] *Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.*, WAM, Kraków 2010.
- 6 Dalej, do końca tekst greckiego „dłuższego zakończenia” księgi kontynuuje genealogię królów „od wschodu słońca”.
- 7 Gn 36,31-33; por. np. Gn 36,31a = Hi 42,17d' i inne dublety obu tekstów, a także identyczne imiona rodziców Iobaba – Zara i Bosorra, itp.; por. też Gn 36,6-8.
- 8 Por. np. Lb 20,14-17.
- 9 O perypetiach Mojżesza z Narodem na Pustyni na tle napięć religijno-etnicznych w obozie między wodzami o proveniencji pustynnej (Midjanici – Kenici) a rodzącą

- się izraelską tradycją kapłańską – por. M. Klinger *Tajemnica Kaina*, Warszawa 1981, rozdział II *Kenici*.
- 10 O wkładzie pustynnej tradycji synajskiej (Edomitów) w objawienie Mojżesza i innych Proroków Izraela por. M. Klinger, *Tajemnica Kaina*, dz. cyt. s. 83 i nast.
- 11 R. de Vaux, *La Genese*, Paris 1951, s. 164.
- 12 *Bible de Jerusalem*, Paris 1961, s. 600.
- 13 Traktat *Baba batra*, 14b.
- 14 Por. Talmud Babil., traktat *Szabat*, 115a.
- 15 Por. J.T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judyjskiej*, Warszawa 1968, s. 30.
- 16 Por. J. Van Der Ploeg, *Le Targum De Job De La Grotte 11 De Qumran*, Amsterdam 1962, s. 9-14.
- 17 Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, 16,4; dz. cyt., s. 145.
- 18 Egeria... 13.1-2, dz. cyt., s. 140 i nast.
- 19 Por. John Bright *A History of Israel*, London 1974, Plate XI, XII.
- 20 Cyt. za Księgą Hioba, tłumaczył z hebrajskiego Czesław Miłosz, *Edition du Dialogue*, Paris 1980; numery stron i cytaty z Księgi, jeśli nie podano innych źródeł, odnoszą się do tego wydania i tłumaczenia; numery rozdziałów i wierszy (np. 1,1) bez podania innej księgi Pisma odnoszą się do Księgi Hioba.
- 21 Por. ciekawą analizę J. Sławika *Hiob przed Bogiem*. Warszawa 2010.
- 22 Por. szczegółową analizę, wraz z przeglądem literatury, u wielkiego teologa XX w., J. Danielou, *Les saints «païens» de l'Ancien Testament*, Paris 1956, s. 116 i nast.
- 23 G. Von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 323.
- 24 Por. komentarz J. Danielou, dz. cyt., s. 121 i nast.
- 25 Dz. cyt., s. 122.
- 26 W egzegezie przyjmuje się zasadę prymatu tekstu o znaczeniu trudniejszym, *lectio difficilior*, nad znaczeniem „łatwiejszym”, *lectio facilior*, jako mniej autentycznym.
- 27 Zgodnie z intencją jego cyt. pracy pt. *Święci «pogańscy»* (tzn. z „Narodów”, *Gentiles*) *Starego Testamentu*, s. 116.
- 28 *Bible de Jerusalem*, Paris 1961, s. 647.
- 29 Tak niewątpliwie należy rozumieć też intencję wywodu fundamentalnego tekstu C.G. Junga *Antwort auf Hiob*.
- 30 Por. np. *Agady Talmudyczne*, Wrocław 2005, s. 26.
- 31 *Agady...*, dz. cyt., s. 17.
- 32 Tak ks. Wujek, inni: „wystawił na próbę”.
- 33 Tak ks. Wujek, inni: „dostrzeże”.
- 34 Tak ks. Wujek, inni: „dostrzeże, ukaże się” itp.
- 35 *Agady Talmudyczne*, dz. cyt.
- 36 Taką opinię wyraża też G. Von Rad, dz. cyt., s. 234. Analizuje tam różne, na ogół drobne preteksty (winy), zresztą ze sobą niezgodne, pod którymi Mojżesz dostaje zakaz wejścia do Ziemi.
- 37 *Agady...*, dz. cyt., s. 89 i nast.
- 38 *Agady...*, dz. cyt., s. 91.
- 39 *Agady...*, dz. cyt., s. 94.
- 40 Por. J. Danielou, *Theologie du judeo-christianisme*, Tournai 1958, s. 145.
- 41 G. Von Rad, dz. cyt., s. 234.
- 42 *Agady...*, dz. cyt., s. 78.
- 43 Por. A. Cohen, *Talmud*, Warszawa 2002, s. 351, z odniesieniem do literatury.
- 44 O pustynnym i prorockim pochodzeniu określenia „Nazarejczyk” i jego związku z Mesjaszem cierpiącym – por. M. Klinger *Tajemnica Kaina*, dz. cyt., s. 89 i nast.
- 45 Na temat tej dyktomii por. liczne myśli L. Szestova, np. *Sola fide – Tol'ko wieroju*, Paris 1966, s. 9 i nast.
- 46 *Zrozumieć cierpienie*, Kraków 2009, s. 7.