

WŁADZA BOGA NAD ŚWIĄTEM A ŁAD MORALNY WEDŁUG KSIĘGI HIOBA

Ks. Antoni Tronina

Współczesna dyskusja nad przyszłym kształtem Europy i rolą religii w świeckim społeczeństwie wymaga sięgnięcia do nauki biblijnej na temat samej istoty władzy¹. Starożytne cywilizacje łączyły ściśle pojęcie „władzy” politycznej z „ładem” społecznym i moralnym; na to powiązanie zdaje się nawet wskazywać pokrewieństwo etymologiczne obydwu pojęć w językach słowiańskich. Władca, reprezentujący społeczność wobec Boga, uważał za swój podstawowy cel zapewnienie ładu we wszystkich wymiarach życia wspólnotowego: od kultu religijnego po kulturę rolną. Kiedy ten ład wewnątrz wspólnoty państwowej upadał czy też był zagrożony od zewnątrz, wówczas w niebezpieczeństwie była również władza polityczna a więź społeczna groziła rozpadem. W wyniku nagłych zmian politycznych i kryzysów władzy państwo nieuchronnie pogrążało się w chaosie. Konieczny był wówczas szczególny wysiłek ze strony rządzących, aby zapewnić poddanym możliwość utrzymania stabilności

¹ Przykładem takiej dyskusji jest praca zbiorowa pod red. C.L. Rigby, *Power, Powerlessness and the Divine: New Inquiries in the Bible and Theology*, Atlanta 1997.

poprzez gruntowną reformę życia religijnego². Chcemy poniżej przedstawić religijne ujęcie władzy, naszkicowane w późnym utworze mądrościowym, jakim jest zredagowana w epoce perskiej Księga Hioba. Musimy to jednak uczynić na podwójnym tle historyczno-społecznym: najpierw starożytnego Wschodu, a następnie biblijnej literatury okresu niewoli babilońskiej.

I. IDEOLOGIA MONARCHII NA BLISKIM WSCHODZIE

Klasycznym przykładem ideologii władzy jest akadyjski mit *Enuma elisz*, odkryty w bibliotece Asurbanipala w Niniwie³. Babiloński opis stworzenia świata posłużył tu do wykazania supremacji Marduka nad dawnymi bóstwami Mezopotamii. Bogini Tiamat, symbolizuje odtąd moce chaosu, ostatecznie pokonane przez potężnego patrona Babilończyków. Istnieje ścisła zależność pomiędzy mitem o zwycięstwie Marduka a ustanowieniem imperialnej władzy królów Babilonu nad całą Mezopotamią. Część dawnej ideologii królewskiej przeniesiono wówczas z pokonanych bogów (sumeryjski Ningirsu, utożsamiany z asyryjskim Ninurta) na bóstwo zwycięzców (Marduk)⁴. Pokonawszy wrogie siły chaosu, Marduk przechodzi do porządkowania świata. Zaludnia go stworzeniami, wśród których ludzie mają pełnić rolę zwierzchnią: przez właściwy kult winni oni podporządkować kosmos boskiej władzy.

² Zob. M. Heinz, M.H. Feldman (eds.), *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake 2007.

³ Nowe tłumaczenie mitu opracowała K. Łyczkowska w zbiorze *Mity akadyjskie (Antologia literatury mezopotamskiej)*, Warszawa 2000, 17-50. Współczesne interpretacje tego mitu przedstawia A. Sołtysiak, *Religie Mezopotamii*, w: *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk i J. Drabina, Kraków 2008, 144-147.

⁴ Por. W.G. Lambert, *Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation*, w: *Keilschriftliche Literaturen*, eds. K. Hecker, W. Sommerfeld, Berlin 1986, 55-60.

Takie rozumienie władzy stwórczej wskazuje, że istotą boskiej i ludzkiej sprawiedliwości jest przywracania naruszonego „ładu” w świecie i w społeczności państwowej. Prolog „Kodeksu” Hammurabiego jasno stwierdza, że król jest odpowiedzialny przed swym bogiem za sprawiedliwość i obronę praw słabszych: „Gdy Marduk polecił mi ład zaprowadzić wśród ludu i objawić krajowi dobre obyczaje, włożyłem w usta kraju dobre obyczaje i zapewniłem ludowi dobrobyt” (KH V, 14-25)⁵. Przymównanie króla do „słońca, które wschodzi dla czarnogłowych, by kraj opromieniać” (KH I, 40-44), jest tu zaczerpnięte z obrazu Marduka w eposie *Enuma elisz*. Jako bóstwo dynastyczne Hammurabiego, Marduk udziela mu swej mocy koniecznej do sprawowania władzy politycznej. Mądrość władcy polega na uznaniu zwierzchniej władzy bóstwa i sprawowaniu rządów zgodnie z odwiecznym prawem zapisanym w niebie⁶. Podobnie interpretuje się mityczne zwycięstwo, jakie w religii kananejskiej odnosi Baal nad Morzem (Jam). Z jednej strony wiąże się ono z roszczeniem Baala do władzy królewskiej nad bogami, z drugiej zaś – mit jest wyrazem politycznych roszczeń królów Kanaanu.

Zanim przejdziemy do analizy tekstów biblijnych, należy jeszcze wspomnieć o początkach kosmogonii semickiej. W samej tradycji babilońskiej istniały różne koncepcje władzy i sprawiedliwości. Pierwotnie nawet Tiamat okazuje współczucie młodym bogom, „swym pierworodnym”, skazanym na zagładę przez ich ojca, Apsu (*Enuma elisz* I, 45n). Stopniowo jednak ulega ona decyzji boskiego małżonka i przystępuje do kosmicznej walki. Zmiana jej nastawienia oznacza istotny przełom w rozumieniu władzy jako koniecznego elementu ładu w świecie i w spo-

⁵ Przekład (ze zmianą szyku zdania) wg M. Stępień, *Kodeks Hammurabiego*, Warszawa 1996, 79.

⁶ Thorkild Jacobson, wybitny znawca religii Mezopotamii, stwierdza wprost: kosmos został „ustanowiony jako państwo”, toteż „ład polityczny przenika zarówno przyrodę jak i społeczeństwo” (*The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976, 191).

łeczności. Mimo to tekst eposu wskazuje na przetrwanie pewnych elementów dawnego pojmowania władzy. Gdy bowiem Marduk zabił Tiamat, uczynił z części jej ciała ziemię, a z drugiej – sklepienie nieba. Aby zapewnić życie mieszkańcom tej przestrzeni, sprawił nadto, że z jej oczu wypływają źródła Eufratu i Tygrysu, z piersi zaś – górskie dopływy tych życiodajnych rzek⁷.

Niezależnie od interpretacji tego fragmentu mitu (*Enuma elisz* V) faktem jest, że postać Marduka symbolizuje sprawiedliwość wprowadzaną siłą poprzez zwycięską walkę. Izrael ostatecznie zerwał z takim pojmowaniem władzy. „Opowiadanie o stworzeniu w Księdze Rodzaju nie ma śladu walki kosmogonicznej”⁸. Pierwsze słowa Boga (Rdz 1,3: „Niech się stanie światłość”) mają zupełnie inne znaczenie niż obraz Marduka jako słońca w kosmogonii babilońskiej.

Nie można jednak zapominać, że Izrael podczas niewoli babilońskiej zapożyczył liczne elementy tamtejszych mitów kosmogonicznych. Najlepszym tego dowodem są fragmenty poetyckie mówiące o walce Jahwe z Morzem⁹. Czytane w kontekście bliskowschodnim, mogą one wskazywać na obecność w Izraelu podobnej koncepcji władzy Boga i jej związku z ładem moralnym w świecie. Np. Ps 89 mówi wyraźnie o powiązaniu Boskiej i ludzkiej władzy królewskiej w dynastii Dawida, powstałej przecież na wzór monarchii sąsiednich. Można oczywiście pytać, czy wymieniane tu Morze i Rahab (ww. 10-11) zachowują swój nadziemski charakter potęg wrogich wobec Jahwe, czy raczej zostały w psalmie zdemitologizowane do rangi politycznych wrogów Izraela (Egipt). Pamiętamy,

⁷ Por. S.N. Kramer, *The Weeping Goddess: Sumerian Prototypes of the Mater Dolorosa*, „The Biblical Archaeologist” 46 (1983), 69-80.

⁸ F.M. Cross, *The „Olden Gods” in Ancient Near Eastern Creation Myths*, w: *Magnalia Dei, the Mighty Acts of God*, Garden City 1976, 335.

⁹ Spośród wielu opracowań tego tematu zob. zwł. monografię C. Kloos, *Jhwh's Combat with the Sea*, Leiden 1986.

że zarówno w Babilonii jak i w Kanaanie żywioł Morza oznacza jednocześnie wrogie bóstwa jak i ludzkich nieprzyjaciół króla.

Nie możemy tu śledzić biblijnego motywu walki Jahwe z Morzem; jest to zresztą temat często podejmowany w pracach porównawczych¹⁰. Zauważmy tylko, że w poezji biblijnej (np. Ps 74; Iz 27,1) stwórcza i niszcząca moc Jahwe przypomina moc Marduka i Baala, wbrew temu, co sugeruje kapłański opis stworzenia (Rdz 1). Tę pozorną sprzeczność stara się wyjaśnić Jon Levenson¹¹ w ciekawej pracy na temat stworzenia i obecności zła w świecie. Podtytuł jego monografii („Żydowski dramat Bożej wszechmocy”) zdaje się sugerować, że kwestia dotyczy nie tyle stopnia Bożej władzy nad złem, co raczej natury tej władzy. Inaczej mówiąc, wszechmoc Boga w obliczu wszelkich wyzwzań domaga się świeżego spojrzenia na mądrość i prawo Boże objawione przy stworzeniu świata. Takie nowe ujęcie problemu przynosi nauczanie prorockie okresu niewoli babilońskiej, zwłaszcza teologia „drugiego Izajasza”.

II. ZBAWCZA SPRAWIEDLIWOŚĆ JAHWE

Mowy Jahwe, zawarte w drugiej części Księgi Izajasza (Iz 40–55) stanowią odpowiedź na wołanie Izraela, który w niewoli czuje się opuszczony przez swego Boga. Dramatycznym przykładem takiego wołania może być zbiorowa lamentacja Ps 74, której naród z bólem wspomina zniszczenie świątyni. „Już nie widać naszych znaków i nie ma proroka, a między nami nie ma, kto by wiedział, jak długo; jak długo, Boże, będzie uragał nieprzyjaciół?”

¹⁰ Obok wyżej wymienionej pracy C. Kloos, zob. też art. S.E. Loewenstamm, *The Ugaritic Myth of the Sea and Its Biblical Counterparts*, w: *Comparative Studies in Biblical and Oriental Literatures* (AOAT 204), Neukirchen 1980, 346-381.

¹¹ *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, San Francisco 1988.

Czy wróg zawsze już będzie bluźnił Twemu imieniu?” (ww. 9-10). Podobne pytania Izraela przytacza Deuteroizajasz (Iz 40,27; 49,14), zanim udzieli na nie odpowiedzi w imieniu Jahwe. Charakterystyczne, że Boża odpowiedź adresowana jest w początkowo głównie do Jakuba/Izraela (Iz 40,12–49,13), później zaś wyłącznie do Syjonu/Jerozolimy (Iz 49,14-55,13)¹². Na skargę Syjonu: „Pan mnie opuścił” (Iz 49,14), Jahwe odpowiada wzruszającym obrazem, który kryje zapowiedź przyszłego zbawienia: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona?” (w.15). Można tu widzieć dalekie echo dawnej koncepcji władzy, wyrażone w micie babilońskim o Tiamat, żałującej swych zbuntowanych dzieci.

Znacznie wyraźniejsze są aluzje kosmologiczne w początkowej partii wyroczni Deuteroizajasza (40,12-31). Władza Jahwe nad światem znajduje wyraz w historii Izraela od samego początku aż po najdalszą przyszłość. Narody pogańskie (40,15-17) oraz ich królowie (40,23-24) opierają swą nadzieję na bóstwach astralnych; te jednak w rzeczywistości są tylko „wojskiem” (*saba* ʿ) Jahwe, który powołał je do istnienia (40,25-26). Zbawcza sprawiedliwość (*miszpat*, 40,14) Jahwe objawia Jego władzę nad światem¹³. Nigdzie w Biblii czysty monoteizm Izraela nie jest przedstawiony tak wyraźnie jak w orędziu tego proroka okresu niewoli babilońskiej. Jahwe jest tu ukazany jako budowniczy świata, który rozpina go „jak namiot mieszkalny” (w. 22). Władza Jahwe ogarnia nie tylko Izraela (w. 27), lecz rozciąga się także na narody pogańskie (41,1)¹⁴. Iz 41 ujęty jest

¹² Por. M.I. Gruber, *The Motherhood of God in Second Isaiah*, „Revue Biblique” 90 (1983), 351-359.

¹³ „Nie dziwi nas przeto, że perspektywy Deutero-Izajasza rozciągają się aż do *wysp i krańców ziemi*. I tutaj wprowadza prorok koncepcję *zbawczej sprawiedliwości Bożej*, obejmującej cały świat”: M. Gołębiewski, *Wizja odnowy Izraela*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków II*. Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, red. J. Frankowski, Warszawa 2001, 21.

¹⁴ Zob. J.G. Janzen, *Another Look at yahlipu koah in Isaiah XLII:1*, „Vetus Testamentum” 33 (1983) 428-434.

w konwencji uroczystej rozprawy sądowej pomiędzy Jahwe a narodami. Narzędziem sądu Bożego będzie król Cyrus, którego Jahwe wprowadza uroczyście na scenę polityczną. Zakończenie rozdziału to stwierdzenie, że bogowie pogan są „czczą ułuda”, a posągi ich to „próżny wiatr” (w. 29: *ruach watołu*)¹⁵.

Bezpośrednio po tych słowach następuje pierwsza pieśń o cierpiącym Słudze, którego Jahwe umocnił „swym duchem” (42,1: *ruchi*). Trzykrotnie prorok podkreśla, że tak wyposażony Sługa przyniesie narodom nowy porządek i sprawiedliwość (*miszpat*: 42,1.3.4), sprawiając, że krańce ziemi będą oczekiwać Bożej nauki (*torah*)¹⁶. Cały poprzedni kontekst (od Iz 40,13) wskazuje, że „ład” (*miszpat*), jaki ma przynieść na ziemię Sługa Jahwe, wypływa z „ładu”, jaki Jahwe zaprowadził już w akcie stworzenia. Takie „kosmiczne” tło wprowadzenia w misję Sługi znajduje potwierdzenie w dalszej części pieśni (Iz 42,5-8): tu również obrazem kosmosu nie jest miasto otoczone murami, lecz namiot rozbity na pustyni, by dostarczał ludowi (*'am*) ożywczego ducha (*ruach*).

Analizując ten tekst, J.G. Janzen¹⁷ zwraca uwagę na fakt, że „lud” oznacza tu (podobnie jak w Rdz 11,6) całą ludzkość stworzoną przez Boga jako wolną od podziałów. Skoro jednak grzech podzielił ten pierwotny „lud” Boży na wiele „narodów” (*gojim*), Sługa Jahwe otrzymuje misję przywrócenia światu utraconej jedności. Dla spełnienia tego zadania zostaje on wyposażony w dar Bożego „ładu” (*miszpat*), który po raz pierwszy objawił się przy stworzeniu świata. Tak należy rozumieć nazwanie Sługi „przymierzem ludu” (*berit 'am*: 42,6)¹⁸.

¹⁵ Szerzej omawia te teksty Z. Małecki, *Monoteizm w Księdze Deuteroizajasza*, Kraków 1998, 101-118.

¹⁶ Małecki, 120.

¹⁷ *On the Moral Nature of God's Power: Yahweh and the Sea in Job and Deutero-Isaiah*, CBQ 56 (1994), 475n.

¹⁸ Por. M.S. Smith, *Berit 'am/ Berit 'olam. A New Proposal for the Crux of Isa 42:6*, JBL 100 (1981), 241-243.

Rozprawa sądowa, jaka toczy się u Deuteroizajasza pomiędzy Jahwe a narodami, osiąga swój szczyt w pieśniach o Słudze obdarzonym udziałem w Bożym ładzie stwórczym. W argumentacji proroka niewoli istotną rolę pełni więc temat dzieła stwórczego Jahwe. Temat ten powróci jeszcze w wypowiedziach, które stanowią ramy centralnej wyroczni o Cyrusie (44,24 i 45,12). Obydwa teksty ukazują akt stwórczy jako czynność podobną do rozbicia namiotu. *Expressis verbis* myśl tę wyraża następny fragment hymniczny, w którym Jahwe przedstawia się jako „Stworzyciel nieba, który ukształtował i wykonał ziemię, który ją mocno osadził, który nie stworzył jej bezładną, lecz przysposobił na mieszkanie” (45,18)¹⁹.

Pojawienie się Cyrusa na scenie politycznej Bliskiego Wschodu w połowie VI wieku związane było z wielkim wstrząsem dotychczasowych struktur państwowych. Dla Izraela wiązało się to dodatkowo z koniecznością przewartościowania dotychczasowych wyobrażeń o władzy Jahwe nad światem²⁰. Stąd u Deuteroizajasza obraz króla Cyrusa jako pomazańca Jahwe, który ma przeprowadzić Jego plan zjednoczenia wszystkich narodów w jeden lud Boży. Pojęcie Bożego ładu (*miszpat*) znajdzie pogłębione zastosowanie w orędziu Księżki Hioba, która podejmie na nowo problem władzy Jahwe nad dziełem stworzenia.

III. WALKA JAHWE Z MORZEM W KSIĘDZE HIOBA

Egzegeci zgodnie twierdzą, że Księga Hioba zawiera krytykę tradycyjnej mądrości w kwestii cierpienia. Znacznie rzadziej przyjmuje się obecność w tym dziele także

¹⁹ Komentarz do tych słów daje M. Gołębiewski, *Hymny samopochwalne Jahwe u Deuteroizajasza (40-48)*, Warszawa 1994, 112n. Ten sam obraz pojawi się jeszcze w Iz 48,13 (również w kontekście powołania Cyrusa).

²⁰ Por. Z. Małecki, *Król perski Cyrus i jego rola w historii Izraela*, „Saeculum Christianum” 4 (1997), 189-197.

krytyki obiegowych pojęć na temat dzieła stworzenia i Bożej władzy nad światem²¹. Tutaj interesuje nas drażliwa kwestia związana z teorią odpłaty doczesnej: czy każde ludzkie cierpienie jest karą za grzechy? Możliwość niewinnego cierpienia zdaje się nieuchronnie wskazywać na alternatywę: albo Bóg nie jest sprawiedliwy, albo nie jest wszechmocny. Księga Hioba podejmuje ten problem już w pierwszym rozdziale, w pytaniu, jakie Przeciwnik (*haś-śatan*)²² stawia Bogu: „Czy Hiob za darmo jest bogobojny? Czyż sam nie otoczyłeś go ścianą wraz z jego domem i wszystkim, co do niego należy?” (1,9-10).

Obraz ten zdaje się przypominać szczegóły z piątej tabliczki *Enuma elisz*: Marduk otoczył ścianą ciało pokonanej bogini Tiamat, aby powstrzymać wody potopu. Retoryczne pytanie szatana dotyczy powodu, dla którego Hiob jest wierny Bogu: wszechwładny Jahwe chroni go przecież przed wszelkim zagrożeniem zewnętrznym. Mityczne Morze posłużyło tu za ilustrację nieprzyjacielskiej mocy, której pokonanie dowodzi zwycięstwa boskiej sprawiedliwości. Wspólna tradycja mądrości Wschodu pozwala zrozumieć liczne aluzje w centralnej sekcji księgi, dialogach Hioba z przyjaciółmi. Trzeba jednak od razu zauważyć, że ich pozycje coraz bardziej się rozchodzą, gdyż przyjaciele są przekonani o sprawiedliwości (hebr. *miszpat*) wszechmocnego Boga.

Natomiast Hiob, choć nie wątpi o Jego wszechmocy, uparcie broni własnej sprawiedliwości. Już w pierwszym

²¹ Zob. J.G. Janzen, *Job*, Atlanta 1985 (Interpretation) oraz późniejsze artykuły tegoż autora: *Creation and the Human Predicament in Job*, w: *Creation*, Allison Park 1987, 45-53 (Ex Auditu 3); *On the Moral Nature of God's Power: Yahweh and the Sea in Job and Detero-Isaiah*, CBQ 56 (1994), 458-478.

²² Szatan nie jest tu jeszcze imieniem własnym; jako uczestnik rady „synów Elohim”, nie jest też przeciwnikiem Boga, lecz człowieka. Zob. L.K. Handy, *The Authorization of Divine Power and the Guilt of God in the Book of Job: Useful Ugaritic Parallels*, JSOT 60 (1993), 107-118. Por. Też P. Szuppe, *Szatan w Biblii*, Collectanea Theologica 75 (2005), 47-67, zwł. 52.

swym monologu, przeklinając dzień swych narodzin, wprowadza Hiob obraz walki związanej z kosmogonią. O nocy swego poczęcia powie: „Oby ją przeklęli ci, którzy przeklinają Morze²³, którzy usiłują obudzić Lewiatana” (3,8). W drugiej zaś mowie woła do Boga: „Czyż jestem morzem albo morskim potworem, że postawiłeś straż przy mnie?” (7,12). Hiob wyobraża więc sobie Boga jako wojownika, który go pokonał i umieścił w więzieniu. Twierdzenie Elifaza (5,8-16) o karzącej sprawiedliwości Boga odpiera kolejna mowa Hioba. Jego zdaniem, cuda opisane przez Elifaza nie świadczą o sprawiedliwości, a tylko o mocy Bożej: „On sam rozciągnął niebiosa, kroczy po falach Morza... Przed Nim się korzą pomocnicy Rahaba; jakże Mu zdołam odpowiedzieć?” (9,8.13).

Jeszcze w końcowym monologu Hiob powie o Bogu: „Potęgą swoją wzbudził On Morze, swą roztropnością powalił Rahaba. Swoim wiatrem rozświetlił niebiosa, Jego ręka przebiła płochliwego Węża” (26,12-13). W sumie obraz walki Jahwe z potworem morskim pojawia się w tej księdze siedmiokrotnie (zob. jeszcze 38,8-11.16; 40,15-41,26). Niegdyś obraz ten budził w bohaterze poematu poczucie nadziei, kiedy przeciwstawiał on własne szczęście nędznemu losowi grzeszników. Obecnie samo wspomnienie dawnego mitu napętnia Hioba uczuciem bezsilności wobec Bożej potęgi, w której darmo szukać uznania racji cierpiącego człowieka (*miszpat*)²⁴.

Wieloznaczne pojęcie *miszpat* pojawia się w Księdze Hioba aż 25 razy. Najczęściej spotykamy je w mowach Elihu (Hi 32-37). Tu również termin ten jest synonimem mądrości, która pochodzi od Boga (32,9). Młodzieniec Elihu zarzuca Hiobowi, że ten uzurpował sobie udział w mądrych decyzjach Boga (34,4-6). Wbrew twierdzeniom Hioba, „Bóg zła nie czyni, ani prawa nie łamie Wszech-

²³ Czytając *jam* zamiast *jom*, „dzień”; por. aparat kryt. BHS.

²⁴ Por. Janzen, Job, 178; H. Gross, *Die Allmacht des Schöpfergottes. Erwägungen zu Ijob 26,5-14*, w: *Alttestamentliche Botschaft als Wegweisung*, Stuttgart 1990, 75-84.

mocny” (34,12). Przeciwnie: On „pokrzywdzonym przywraca prawo” (36,6), bo sam jest pełen „siły i prawości” (37,23: *koach umiszpat*).

Końcowa część Księgi zawiera mowy Jahwe skierowane do Hioba (38-41). Tu również, podobnie jak w dialogach bohatera z przyjaciółmi, znajdziemy liczne aluzje do stworzenia kosmosu i jego głęboką charakterystykę. Bóg nie odpowiada wprost na żadne z pytań stawianych przez Hioba. Opisuje natomiast całe dzieło stworzenia w taki sposób, że zmienia to ludzkie spojrzenie na problem niewinnych cierpień człowieka. Hiob i jego rozmówcy wyczerpali już wszystkie możliwe argumenty, próbując zgłębić tajemnicę zła w świecie. Teraz Jahwe w zdumiewający sposób poszerza ich widzenie sprawy: długa seria pytań retorycznych (Hi 38-39) ukazuje Hiobowi naturę stwórczej mocy Boga.

Dzieło stworzenia objawia życiodajny ład, który jednak odznacza się pełną wolnością. Bóg daje więc przykład dzikiego osła (39,5-8), do którego wcześniej Hiob się przyrównał (6,5), a którego Sofar uznał za wzór głupoty (11,12). Bóg jednak w swej mądrości dał temu zwierzęciu swobodę, nie czyniąc go niewolnikiem miejskiego zgiełku i nie każąc mu słuchać „głosu poganiacza”. Oznacza to, że w zamyśle Bożym ład nie musi być równoznaczny z ustrojem państwa-miasta ani z jego mitycznym uzasadnieniem²⁵. Podobne znaczenie ma też obraz samicy strusia (39,13-18)²⁶, która składa jaja na ziemi, nie bacząc na ich bezpieczeństwo. Powierzchna obserwacja ludzka jego zachowań zalicza go zatem do stworzeń pozbawionych mądrości. Przykład ten daleki jest od zwykłego w Biblii obrazu ptaków, które w swej mądrości budują bezpieczne gniazda dla wychowania

²⁵ Por. N. C. Habel, *The Book of Job*, London 1985, 545.

²⁶ Dziś kwestionuje się takie tłumaczenie nazwy ptaka (*rananim*) w Hi 39,13; zob. A. Walker-Jones, *The So-called Ostrich in the God Speeches of the Book of Job (Job 39,13-18)*, Bib 86 (2005), 494-510.

swych piskląt, podobnie jak ziemscy władcy troszczą się o los poddanych²⁷.

Mądrość i stwórcza moc Jahwe objawia się najbardziej wyraziście w Jego postawie wobec Morza (38,8-11). W mitologii kananejskiej żywioł ten symbolizuje moce chaosu; jego pokonanie było więc warunkiem przywrócenia ładu w świecie²⁸. W zamyśle Jahwe jednak żywioł morski, którego symbolem jest Lewiatan (40,25-41,26), ma być zachowany od zniszczenia i włączony w dzieło stwórcze. Co więcej, Morze jest ukazane w metaforycznych obrazach Księgi Hioba jako „enfant terrible” samego Jahwe. Wyrazem rodzicielskiej troski o „wychowanie” niesformego żywiołu są porównania zaczerpnięte z codziennego życia (38,8-11). Jeśli przywołać tu kosmogonię babilońską, Jahwe postępuje inaczej niż gwałtowny Apsu, który postanowił zniszczyć swe zbuntowane potomstwo. Reakcja Jego bardziej przypomina pierwszą reakcję Tiamat: „Dlaczego mamy zniszczyć to, cośmy sami stworzyli?” (pierwsza tabliczka eposu *Enuma elisz*).

Motywy literacki Morza w mowach Jahwe jest dokładną odwrotnością tego samego motywu we wcześniejszych mowach Hioba. Tamta wizja konfliktu z niszczycielskim żywiołem zakłada inną koncepcję stwórczej mocy, mądrości i sprawiedliwości Boga. Obrona Bożej sprawiedliwości (*miszpat*) przewija się przez całą część końcową Księgi (Hi 38-41), chociaż wyraźnie zostanie to stwierdzone retorycznym pytaniem we wprowadzeniu do drugiej mowy Jahwe: „Czy naprawdę chcesz zniweczyć moją sprawiedliwość (*miszpat*) i przypisać Mi winę, a siebie uznać za niewinnego?” (40,8). Sprawiedliwość Jahwe nie jest włączona w system ścisłej odpłaty i nie wyraża się poprzez taką władzę nad światem, która zmuszałaby stworzenia

²⁷ Podobne porównanie odnosi prorok Habakuk (2,9) do Chaldejczyków.

²⁸ Z obszernej listy opracowań tego tematu zob. zwł. O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, Berlin 1959 (BZAW 78).

do ślepego posłuszeństwa. Toteż następne pytanie, jakie Bóg stawia Hiobowi, dotyczy siły fizycznej, będącej warunkiem sprawiedliwych rządów: „Czy jak Bóg masz mocne ramię i jak On potrafisz grzmieć głosem?” (40,9) Tak postawione pytanie jest ironiczną odpowiedzią na wyrażane przez Hioba roszczenia do stanięcia w sądzie z Bogiem.

O ile Hiob ustawicznie odwoływał się do konfliktu Boga z Morzem, to zakończenie Księgi odwraca ten obraz, ukazując Jahwe towarzyszącego z troską narodzinom Morza i trzymającego żywioł w dyscyplinie. „Ramię Jahwe” i Jego głos mają tu zatem odmienne znaczenie niż to, jakie chciał im nadać Hiob. Stąd ironiczna uwaga na temat Hioba, który chciałby „poniżyć pyszałka i zniweczyć bezbożnych” (40,10-14). Zamiast mówić o własnej potędze, Jahwe roztacza teraz przed Hiobem wizję Behemota (40,15-24) i Lewiatana (40,25n) jako symbol pysznych władców ziemi i morza, będących tylko stworzeniami Jahwe²⁹.

W zakończeniu niniejszej refleksji nad biblijnym pojęciem władzy należy streścić przedstawione tu wnioski. Bliskowschodnia koncepcja świata, przedstawiona w micie kosmogonicznym, przedstawia porządek polityczny jako rzeczywistość ogarniającą zarówno przyrodę jak społeczeństwo. Zmiana dynastii panującej w Babilonii wyraża się ustanowieniem nowego ładu w świecie bogów. W zerknięciu z takim rozumieniem władzy Izrael wypracował alternatywny model stworzenia świata, oparty na monoteizmie. Wyrazicielem tego nowego światopoglądu religijnego i politycznego jest prorok schyłku niewoli babilońskiej, zwany drugim Izajaszem: uczy on, że Jahwe jest jedynym Stwórcą i Rządcą świata, utrzymując go niezmiennie w harmonii³⁰. Księga Hioba, powstała już w epoce imperium perskiego, stanowi wspaniałe świadectwo ówczesnych zmagania z problemem doczesnej odpłaty i niewinnych cierpień.

²⁹ Zob. P. Briks, *Smoki i potwory w Biblii Hebrajskiej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2005), 45-60.

³⁰ M.C. Lind, *Monotheism, Power and Justice: A Study in Isaiah 40-55*, CBQ 46 (1984), 432-446.

Jej redaktorzy korzystają już bez obaw z mitologicznych obrazów walki bogów (*Enuma elisz*), aby z ich pomocą ukazać niekwestionowaną przewagę Jahwe nad mocami chaosu. Mądrość Jahwe i potęga Jego rządów stanowi gwarancję stabilności świata i ładu moralnego³¹. Źródłem władzy politycznej jest Boża sprawiedliwość (*miszpat*), będąca zarazem podstawą ładu moralnego w świecie.

Sommario

Nella cosmogonia vicino-orientale l'ordine politico si riflette in tutto il cosmo. In confronto con tale concezione del potere, Israele ha elaborato un altro modello della creazione, armonizzato con suo monoteismo rigoroso. Deutero-Isaia era propagatore precipuo di questa fede nel potere universale di Jahvè. Il Libro di Giobbe, redatto nell'epoca dell'impero persiano, contiene un testimoniao splendido del dibattito sul problema della ricompensa e della sofferenza. Immagini mitologiche di combattimento delle divinità sono stati applicati ad illustrare il superamento di Jahvè sulle potenze del caos. La sapienza di Jahvè e il suo incrollabile governo garantirono la stabilità del mondo creato e l'ordine morale. La giustizia (*mishpat*) divina costituisce fondamento del potere politico e dell'ordine morale nel mondo.

Ks. Antoni Tronina
Al. Raławickie 14
20-950 Lublin

KS. ANTONI TRONINA, ur. 1945, habilitacja na podstawie pracy *Bóg przybywa z Synaju. Staroizraelskie formy teofanijne a początki religii Izraela*, Lublin 1989, prof. KUL w Katedrze Egzegezy Ksiąg Historycznych i Dydaktycznych Starego Testamentu na Wydziale Teologii.

³¹ L. Gilkey, *Power, order, justice and redemption. Theological comments on Job*, w: L.G. Perdue and W.C. Gilpin (eds.), *Voice from the Whirlwind. Interpreting the Book of Job*, Nashville 1992, 159-171.