

KS. MARCIN KOWALSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

**HIJOB WZYWA ZMARTWYCHWSTAŁEGO.
UJĘCIE DRAMATU ZBAWIENIA
W „MESJASZU” G.F. HAENDLA**

**JOB CALLS THE RISEN – THE VIEW OF THE SALVATION DRAMA
IN “MESSIAH” BY G.F. HAENDEL**

SUMMARY: The subject of the article is a masterwork of the classical music – oratory “Messiah” by G.F. Haendel. The work is widely recognized especially for its musical dimension, but its libretto written by Ch. Jennens is worth attention, as well. It is based in its full extension on biblical texts taken from the King James Version. In the third part of “Messiah”, libretto author skillfully combines texts Job 19: 25-26 and 1 Cor 15: 20-22. In this specific view of the salvation drama, Job expresses his hope, that the mediator, able to judge his case before God, is alive. The answer is given by St. Paul pointing to the risen Jesus. The article contains a short analysis of both biblical texts, the meaning they receive by putting them together in “Messiah” and illustration of the unmatched musical expression given by Haendel.

SŁOWA KLUCZOWE: Biblia i muzyka, oratorium „Mesjasz”, G.F. Haendel

KEYWORDS: Bible and music, oratory “Messiah”, G.F. Haendel

1. WSTĘP

Oratorium *Mesjasz* Georga Friedricha Haendla to dzieło niewymagające zbytniej rekomendacji. Po znakomitym odbiorze premiery w Dublinie w 1742 r. i nieco skromniejszym w Londynie w roku 1743, *Mesjasz* szybko zyskiwał na popularności, stając się do naszych czasów jednym z najczęściej wykonywanych dzieł w obrębie kultury zachodniej. Większość z nas zapewne kojarzy to oratorium z porywającą sekwencją *Alleluja*, w której objawia się cały geniusz muzyczny Haendla. Niewątpliwie warstwa muzyczna oratorium należy do jego największych atutów i to ona zadecydowała o ogromnej popularności tego dzieła. Znacznie mniej znane, choć równie godne uwagi, jest libretto autorstwa Charlesa Jennensa. Jennens, pisząc je, opierał się na tekstach biblijnych

zaczepniętych z Biblii Króla Jakuba oraz z anglikańskiej *Book of Common Prayer* (niektóre psalmy)¹. Dzieło autora libretta to głęboka, przeniknięta duchem Pisma Świętego refleksja nad osobą Jezusa jako Mesjasza, w której autor wykracza daleko poza zwykłą kompilację tekstów biblijnych. Jennens, łącząc ze sobą starotestamentowe zapowiedzi dotyczące Mesjasza i ich wypełnienie w świetle męki i zmartwychwstania Jezusa, pracuje i tworzy, jak prawdziwy egzegeta. Jego lektura tekstów Starego Testamentu w perspektywie Nowego Przymierza odkrywa przed słuchaczami oratorium nowe horyzonty znaczeniowe. Jednym z miejsc, które przykuwa szczególną uwagę, jest scena pierwsza trzeciej, ostatniej części oratorium, w której odnajdujemy Hioba wchodzącego w dialog ze św. Pawłem. Najważniejsze pytanie człowieka stawiane przez Hioba, pytanie o sens sprawiedliwego życia i cierpienia, znajduje swoją odpowiedź w Zmartwychwstałym. Ten wspaniały moment oratorium zilustrowany genialnie muzyką Haendla będzie przedmiotem naszej analizy.

2. MESJASZ: FORMA MUZYCZNA I KOMPOZYCJA

2.1. FORMA MUZYCZNA ORATORIUM²

Aby zrozumieć geniusz artystów, zarówno Charlesa Jennensa, jak i Georga F. Haendla, musimy najpierw przyjrzeć się formie muzyczno-literackiej, którą się posługują, to jest oratorium. Oratorium to większa kompozycja muzyczna na orkiestrę, chór i solistów. Podobnie jak w operze, mamy tu do czynienia z różnymi bohaterami oraz przypisanymi im ariami. Różnica polega na tym, że podczas gdy opera przynależy bardziej do gatunku teatru muzycznego, oratorium to dzieło koncertowe. W sposób minimalny lub w ogóle nie zawiera ono interakcji pomiędzy przedstawianymi bohaterami, nie pojawiają się tu re-

¹ Na temat tego, z jakich tekstów biblijnych korzystał Ch. Jennens i jak łączył je ze sobą, zob. P. JACOBI, *The Messiah Book: The Life and Times of G.F. Handel's Greatest Hit* (New York 1982); D.I. BLOCK, „Handel's Messiah: Biblical and Theological Perspectives”, *Didaskalia* 12/2 (2001) 1-23; R.A. BULLARD, *Messiah: The Gospel According to Handel's Oratorio* (Grand Rapids, MI 1993); C.B. REYNOLDS, *Hallelujah: The Bible and Handel's Messiah* (Pittsburgh 1995). Zob. także krótki esej bibliograficzny omawiający publikacje poświęcone Biblii w *Mesjaszu*: D.R. POWELL, „The Bible and Handel's Messiah: Some Sources on Their Relation and Use”, *Theological Librarianship* 2/2 (2009) 94-97.

² Wiele informacji dotyczących formy muzycznej oratorium można znaleźć w artykule internetowym wikipedii, który wykorzystujemy w niniejszym opracowaniu: <http://en.wikipedia.org/wiki/Oratorio> [10.09.2011]. Na temat historii i charakteru oratorium, zob. D. RANDEL, „Oratorio”, *Harvard Dictionary of Music* (Cambridge, MA: 1986) 593-596; H. SMITHER, *The History of the Oratorio* (Chapel Hill, NC 1977-2000) I-IV; J. CHOMIŃSKI – K. WILKOWSKA-CHOMIŃSKA, *Historia muzyki* (Kraków 1989) I, 241-242, 265-267.

kwizyty ani kostiumy. Jedynym instrumentem przekazu i dramatyzacji treści jest muzyka i tekst. Szczególnie ważna jest także różnica dotycząca tematów, z którymi mamy do czynienia w oratoriach, a które koncentrują się na historii sakralnej. Swymi korzeniami oratoria wywodzą się od popularnych we Włoszech „pobożnych dialogów”, bazujących na tekstach biblijnych i przypominających motety. W rozwoju tej formy muzycznej znaczną rolę odegrał Filip Nereusz promujący w swoich zgromadzeniach śpiewane *laudesy*, które z czasem z kościołów przeniosły się do specjalnie na ten cel budowanych oratoriów i były wykonywane przez profesjonalnych muzyków³. W późnym baroku oratorium przeobraża się w pobożną operę. Najbardziej znamienici kompozytorzy oratoriów to Alessandro Scarlatti (Rzym i Neapol), Metastasio (Wiedeń), Heinrich Schütz, J.S. Bach, G.F. Telemann, C.H. Graun i C.P.E. Bach (Niemcy). Ogromną popularnością oratoria cieszyły się także w Wielkiej Brytanii za panowania monarchów z niemieckiej linii. Wówczas właśnie w kraju tym tworzył urodzony w Niemczech G.F. Haendel, autor słynnego *Mesjasza*⁴.

2.2. HAENDEL I ORATORIUM⁵

Zanim Haendel zabrał się za pisanie oratoriów, jego opinia znamienitego twórcy opierała się w Anglii na kompozycjach operowych w języku włoskim. Mimo spadku popularności tej formy muzycznej, dającego się zauważyć od lat 30. XVII wieku, Haendel pozostał jej wierny, stopniowo wprowadzając jednak do swojego repertuaru anglojęzyczne oratoria⁶. Pierwszym tego typu dziełem była *Estera* napisana i wykonana dla prywatnego patrona w 1718 r. W 1732 r. przejrzana i poszerzona jej wersja wystawiona została przed członkami rodziny królewskiej w Teatrze Królewskim, w Haymarket. Zachęcony sukcesem, Haendel skomponował wówczas dwa kolejne oratoria, *Debora* i *Atalia*, wystawione w Oxfordzie w 1733 r. W 1739 r. w Teatrze Królewskim wystawiony zostaje *Saul*, do którego libretto napisał Charles Jennens, zapoczątkowując w ten sposób swoją artystyczną współpracę z kompozytorem. Po ciepłym przyjęciu tegoż dzieła Haendel wystawia szybko mniej popularne oratorium *Izrael w Egipcie*.

³ Por. CHOMIŃSKI – WILKOWSKA-CHOMIŃSKA, *Historia muzyki*, 241.

⁴ Popularność oratoriów nie kończy się wraz z barokiem. Kontynuuje się je w Anglii Wiktoriańskiej, por. Felix Mendelssohn i jego *Eliasz*. Wśród oratorów skomponowanych w XX wieku mamy *Króla Edypa* I. Strawińskiego (1927), *Księgę z siedmioma pieczęciami* Franza Schmidta (1938), a także oratoria powojenne jak: Arthur Honegger, *Joanna d'Arc w Bûcher*; Krzysztof Penderecki, *Pasja wg. św. Łukasza*; Osvaldo Golijov, *Pasja według św. Marka*.

⁵ Por. opatrzonej dobrą bibliografią artykuł wikipedii, http://en.wikipedia.org/wiki/Messiah_%28Handel%29 [10.09.2011]. Zob także CHOMIŃSKI – WILKOWSKA-CHOMIŃSKA, *Historia muzyki*, 297-299.

⁶ Por. D. BURROWS, *Handel: Messiah* (Cambridge, UK 1991) 4; CHOMIŃSKI – WILKOWSKA-CHOMIŃSKA, *Historia muzyki*, 294-299.

Wreszcie w 1741 r. otrzymał od Jennensa libretto do nowego oratorium, o którym autor tak pisze w liście do swojego przyjaciela: „I hope [Handel] will lay out his whole Genius & Skill upon it, that the Composition may excel all his former Compositions, as the Subject excels every other subject. The Subject is Messiah”⁷.

W ten sposób zaczęło rodzić się szóste i najślawniejsze oratorium Haendla – *Mesjasz*. Kompozytor stworzył je dla raczej skromnej orkiestry i chóru z możliwością powiększenia obsady. W miarę zyskiwania na popularności skromne w zamyśle dzieło zostało zaadaptowane dla wielkich koncertów angażujących nawet 800-osobowe zespoły. *Mesjasz* Haendla powstał jako wielki komentarz do życia Jezusa, obejmując jego narodzenie, mękę, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie⁸. W przeciwieństwie do innych oratoriów Haendla, partie śpiewaków nie są zbyt udratyzowane, brakuje także jednego wiodącego głosu. Intencją twórcy nie było stworzenie dramatycznej historii ilustrowanej muzyką, lecz proklamacja misterium bóstwa Jezusa⁹.

2.3. STRUKTURA I TREŚĆ MESJASZA¹⁰

Mesjasz podzielony jest na trzy części, co przypomina nieco trójaktowy podział oper Haendla¹¹. Jennens podzielił dodatkowo części na sceny, które z kolei składają się z poszczególnych *movimento* przyjmujących formę recytatywu, arii lub partii chóralnych¹². W dziele pojawiają się także dwie partie instrumentalne: otwierająca oratorium *sinfonia* oraz „symfonia pasterska” w połowie części I¹³. Pierwsza część oratorium zapowiada narodziny Mesjasza z Dziewicy, przytaczając prorocтва Izajasza¹⁴. Cytując Ewangelię św. Łukasza, opowiada następnie historię narodzin Jezusa. Część II opisuje mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa, a także późniejsze głoszenie Ewangelii w świecie. Ta część kończy się słynnym *Alleluja*. Wreszcie część III rozpoczyna się od obietnicy powszechnego zbawienia, po której następuje opis

⁷ Por. BURROWS, *Handel*, 10-11.

⁸ Por. R. LUCKETT, *Handel's Messiah: A Celebration* (London 1992) 76-77.

⁹ Por. BURROWS, *Handel*, 55-57.

¹⁰ Na temat struktury *Mesjasza* zobacz dobrze opracowane i poparte bibliografią artykuły wikipedii, które stanowią cenne źródło informacji w niniejszym opracowaniu: http://en.wikipedia.org/wiki/Messiah_%28Handel%29; http://en.wikipedia.org/wiki/Messiah_structure; http://en.wikipedia.org/wiki/Messiah_Part_III [10.09.2011].

¹¹ Por. CHOMIŃSKI – WILKOWSKA-CHOMIŃSKA, *Historia muzyki*, 297.

¹² Por. BURROWS, *Handel*, 55-57.

¹³ Tamże, 73-74.

¹⁴ Na ten temat zob. A. DAVIES, „Oratorio as Exegesis: The Use of the Book of Isaiah in Handel's *Messiah*”, *BibInt* 15 (2007) 464-484.

sądu ostatecznego oraz powszechnego zmartwychwstania, zwieńczone ostatecznym zwycięstwem nad grzechem i ogłoszeniem panowania Chrystusa¹⁵. Dla większego pożytku swoich słuchaczy Jennens wydał dziełko wyjaśniające powody, dla których dokonał takich a nie innych wyborów tekstów biblijnych. Jak łatwo zauważyć, oratorium odpowiada także poszczególnym okresom roku liturgicznego: część I łączy się z adwentem, część II z Wielkim Postem oraz Wielkanocą, część III zaś z zakończeniem kościelnego roku liturgicznego, gdzie częściej pojawiają się akcenty związane z końcem czasów.

2.4. HISTORIA LIBRETTA I KOMPOZYCJA¹⁶

Charles Jennens, autor libretta do *Mesjasza*, na wiele lat przed tym wielkopomnym dziełem oddał się szczerze muzyce Haendla, pomagając finansować publikację większości haendlowskich partytur. Od czasu ich współpracy nad *Saulem* nawiązała się też między dwoma twórcami nić przyjaźni. W liście do przyjaciela z 10 lipca 1741 r., gdzie po raz pierwszy pada wzmianka o *Mesjaszu*, Jennens, pobożny anglikanin wierzący w autorytet Pisma Świętego, daje do zrozumienia, że intencją jego dzieła jest także odpowiedź na twierdzenia deistów, odrzucających ideę boskiej interwencji w ludzką historię¹⁷. Nie ma żadnej wzmianki o tym, by Haendel brał jakikolwiek aktywny udział w tworzeniu libretta, jak miało to miejsce przy *Saulu*. Wydaje się raczej, że nie widział potrzeby dokonywania żadnych poważniejszych zmian w tekście zaproponowanym przez przyjaciela¹⁸.

Muzyka do *Mesjasza* została skomponowana w 24 dni. Otrzymałszy tekst Jennensa 10 lipca 1741 r., Haendel rozpoczął prace nad partyturą 22 sierpnia. Z jego zapisków dowiadujemy się, że część I została ukończona do 28 sierpnia, część II do 6 września, część III zaś do 12 września. Oryginał partytury zawiera 259 stron i nosi ślady pośpiesznego zapisu i pewne korekty. Na jego końcu odnajdujemy nakreślone ręką autora litery SDG – *Soli Deo Gloria*. Na podstawie tego zapisu zrodziło się wiele historii o tym, że Haendel pisał muzykę do *Mesjasza* w ferworze Bożego natchnienia, a komponując słynne *Alleluja*, słuchał rzeczywiście śpiewów chóru anielskiego¹⁹.

¹⁵ Por. LUCKETT, *Handel's Messiah*, 79-80.

¹⁶ Przy opracowaniu tego tematu korzystamy z informacji zawartych w artykule wikipedii: http://en.wikipedia.org/wiki/Messiah_%28Handel%29 [10.09.2011].

¹⁷ Por. LUCKETT, *Handel's Messiah*, 76-77.

¹⁸ Por. BURROWS, *Handel*, 10-11.

¹⁹ Por. LUCKETT, *Handel's Messiah*, 86.

3. HIÓB WZYWA ZMARTWYCHWSTAŁEGO

Przejdziemy teraz do tego, co szczególnie dla nas interesujące w *Mesjaszu* Haendla, czyli do samych tekstów biblijnych ilustrowanych muzyką. Obiektem naszego zainteresowania będzie niezwykle dialog pomiędzy Hiobem a św. Pawłem, otwierający trzecią część *Mesjasza*. Najpierw przypatrzymy się z osobna wspomnianym powyżej tekstom biblijnym. Pierwszy z nich pochodzi z Hi 19,25-26. Drugi to tekst z 1 Listu do Koryntian 15,20-22. Oba teksty mają ciekawą i bogatą historię interpretacji. Omówimy ją pokrótce, aby później spojrzeć na ich miejsce i interpretację w oratorium.

3.1. „WIEM, WYBAWCA MÓJ ŻYJE” (HI 19,25-26)

3.1.1. HI 19,25-26 W KONTEKŚCIE SPORU HIÓBA Z PRZYJACIÓŁMI

Dwa wersety Hi 19,25-26 należą do rozdziału 19, w którym Hiob odpowiada na słowa Bildada z Szuach, roztrzącającego wcześniej przed swym przyjacielem obraz śmierci pożerającej grzesznika (Hi 18)²⁰. W istocie odpowiedź skierowana jest do wszystkich przyjaciół. Hiob zmęczony ich słowami, które zamiast pociechy przynoszą udrękę i obrażają go, woła:

Hi 19,2-3 ² Dokąd mnie dręczyć będziecie i gnębić waszymi słowami? ³ Dzieśiąty raz mnie znieważacie. Nie wstyd wam nade mną się pastwić?

Przyjaciele nie potrafią dowieść jego grzechu (19,3-4), bo to nie on jest przyczyną cierpienia sprawiedliwego. Po apelu do przyjaciół zawartym w części 19,1-5, następuje rozległa partia 19,6-20, gdzie cierpiący bohater opisuje powód swych nieszczęść i stan, w jakim się znalazł:

Hi 19,6-7 ⁶ Wiedźcie, że Bóg mnie pognębił, swe sieci rozstawił wokoło. ⁷ Gdy krzyknę: „Gwałt” – nie ma echa, „Ratunku!” – ja nie mam prawa.

W sporze ze Stwórcą, opuszczony przez wszystkich Hiob nie ma żadnych szans. Po opisie nierównej walki z Bogiem oraz strat, których doświadcza (Hi 19,6-20), bohater kieruje kolejny, drugi już apel do przyjaciół (Hi 19,21-22). Prosi ich, aby zlitowali się nad nim i uznali jego nieszczęście (Hi 19,21-22). Następnie, w ww. 23-24 Hiob zadaje dramatyczne pytanie o to, kto utrwali słowa jego skargi, kto umieści je w księdze, wyrzeje na wieki w skale diamentowym

²⁰ Na temat podziału mowy Hioba w rozdziale 19, zob. D.J.A. CLINES, *Job 1-20* (WBC 17; Chico, TX 1989) 435-438.

rylcem. Bohater odpowiada sam sobie w ww. 25-27²¹. Cierpiący sprawiedliwy wyraża nadzieję na to, że pojawi się ktoś, kto pojmie jego tragedię i wstawi się za nim. Wreszcie sekcję tę kończy trzeci apel do przyjaciół, który brzmi, jak ostrzeżenie: jeśli ci zechcą jednak szukać powodów do oskarżeń, niech wezmą sobie do serca, że i ich oczekuje sąd Boży (ww. 28-29). Na podstawie słownictwa oraz form gramatycznych pojawiających się w Hi 19, rozdział ten można podzielić na 5 bloków tematycznych o następującym układzie²²:

1. I Apel do przyjaciół – przestańcie mnie dręczyć (19,1-5) A
2. Bóg przyczyną cierpienia Hioba (19,6-20) B
3. II Apel do przyjaciół – o miłosierdzie (19,21-22) A'
4. Pytanie: kto utrwali skargę Hioba? (19,23-24) B'
- Odpowiedź: Mój Wybawiciel żyje (19,25-27)
5. III Apel do przyjaciół – o bojaźń przed Bożym sądem (19,28-29) A''

Z podziału rozdziału 19 wynika, że jego rytm wyznaczają apele kierowane do przyjaciół, które zmieniają swoje zabarwienie znaczeniowe: najpierw Hiob apeluje o to, by towarzysze przestali go dręczyć; potem prosi o miłosierdzie; wreszcie o rozważę w obliczu Bożego sądu, który i ich oczekuje. Pomiędzy apelami pojawiają się dwie partie B i B', które łączą się ze sobą słownictwem i tematycznie²³. W ww. 6-20 (B) Hiob upatruje przyczyny swych nieszczęść w Bogu. Przedstawia Go jako tego, który zastawia nań sieci (19,6) i sprawia, że kości przylgnęły mu do skóry (19,20). W B' (19,23-27) Hiob wyraża życzenie, aby zjawił się ktoś, kto utrwali jego skargę oraz przekonanie, że jego *gōʿēl* żyje i wystąpi zwycięsko w jego obronie. Z układu mowy wynikają dwie rzeczy:

²¹ Bibliografia na temat interesującej nas części Hi 19,25-27 jest niezwykle bogata. Z publikacji z XX w. zob. np. J. SPEER, „Zur Exegese von Hiob 19,25-27”, *ZAW* 25 (1905) 47-140; C. BRUSTON, „Pour l'exégèse de Job 19,25-29”, *ZAW* 26 (1906) 143-146; A. HUDAL, „Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Job 19:25-27”, *BZ* (1916-17) 214-235; G. HÖLSCHER, „Hiob 19:25-27 und Jubil 23:30-31”, *ZAW* 12 (1935) 277-283; L. WATERMAN, „Note on Job 19:23-27: Job's Triumph of Faith”, *JBL* 69 (1950) 379-380; T.H. GASTER, „Short Notes: Job xix 26”, *VT* 4 (1954) 73-79 (78); T.J. MEEK, „Job xix 25-27”, *VT* 6 (1956) 100-103; J.K. ZINK, „Impatient Job: An Interpretation of Job 19:25-27”, *JBL* 84 (1965) 147-152; J. PRADO, „La perspectiva escatológica en Job 19,25-27”, *EstBib* 25 (1966) 143-153; M.L. BARRÉ, „A Note on Job xix 25”, *VT* 29 (1969) 107-109; L. BRATES CRAVERO, „La esperanza en el libro de Job”, *La Esperanza en la Biblia: XXX Semana Bíblica Española* (Madrid 1972) 21-34. Bibliografię z XIX i XX w. zwięźle podaje CLINES, *Job 1-20*, 426-427.

²² W pewnym stopniu podobny jest układ, który zauważa Clines. Według niego następujące po sobie części różnią się także formą literacką: w 19,1-5 przeważa mowa obronna; w 19,6-20 mamy do czynienia z lamentacją; 19,23-27 następują po sobie życzenie, przekonanie i pragnienie. Autor podkreśla kluczową rolę ww. 25-27. Por. CLINES, *Job 1-20*, 436-437; TENŻE, „Belief, Desire and Wish in Job 19:23-27: Clues for the Identity of Job's 'Redeemer'”, „*Wünschet Jerusalem Frieden*”: Collected Communications to the XIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Jerusalem 1986 (ed. M. AUGUSTIN – K.-D. SCHUNK) (BEAT 13; Frankfurt: Peter Lang 1988) 363-370.

²³ Zob. słownictwo łączące: „skóra” (ww. 20.26), „ciało” (ww. 20.22.26), „otaczać” / „uderzać” (ניקף) (ww. 6.26). Zobacz także obraz sądu pojawiający się w 19,7 (במשפט) i 19,22-27.

1. Wersety 23-27 powinny być uznane za integralną część dyskursu Hioba. Bez nich mamy zbitkę dwóch apeli bohatera, z których drugi (19,28-29) staje się zrozumiały w kontekście ww. 23-27. Hiob zapowiada przyjaciółom, że sąd, który jemu przyniesienie wyrok uniewinniający, ukarze wszystkich grzeszników, łącznie z nimi.

2. W ww. 25-27 mamy do czynienia z najważniejszą kwestią w Hi 19. Jeśli Bóg jest przyczyną cierpień Hioba (19,6-20), kto zdoła wystąpić w obronie cierpiącego? Kto jest na tyle silny, aby stanąć przed Najwyższym jako świadek? Wydaje się, że ratunek może przyjść tylko ze strony nadludzkiej, boskiej istoty. Czy Hiob paradoksalnie wzywa samego Stwórcę, aby stał się jego *gō'ēlem*? Czy Hiob może pokładać nadzieję w Bogu, którego równocześnie nazywa swoim przeciwnikiem? Rozwiązanie dylematu leży w ww. 25-26, które będą przedmiotem naszej dalszej analizy.

3.1.2. TŁUMACZENIE I ANALIZA TEKSTU

Sam tekst Hi 19,25-26 kryje w sobie wiele wyzwań. Pierwszym i zasadniczym jest samo tłumaczenie:

וְאֵי יִדְעָתִי גֹאֵלִי הִי וְאֶהְרֹן עַל-עֶפְרָיִם יָקוּם

Otwierające wers 1 należy potraktować jako *explicativum* i przetłumaczyć jako „lecz przecież”. Hiob, pytając wcześniej o to, kto zapisze jego słowa na wieczność, znajduje tajemniczą osobę, która działać będzie jako jego adwokat. „Ja” (אֲנִי) posiada tu wyraźnie walor emfaticzny: „Lecz ja wiem, Wybawca mój żyje”. Clines zwraca uwagę na pojawiającą się tu z całą ostrością, charakterystyczną dla całej Księgi Hioba, różnicę pomiędzy tym, co Hiob *wie* lub w co wierzy, a czego *pragnie*: Hiob wie, że Bóg jest jego wrogiem; pragnie, aby odpowiedział mu w sprawie, która toczy się pomiędzy nimi, aby ujrzał go w niebieskim trybunale²⁴. Hiob wyraża także niewzruszone przekonanie, że zostanie mu oddana sprawiedliwość (por. 23,10).

Wyzwaniem w tej części wersu jest właściwe zrozumienie terminu *gō'ēl* użytego przez Hioba²⁵. W Starym Testamencie oznacza on najbliższego krewnego, na którym spoczywa obowiązek pomsty za przelaną krew członków rodziny (Lb 35,19; Pwt 19,6-12; Joz 20,2-5.9; 2 Sm 14,11). To także ktoś, kto trosz-

²⁴ Por. CLINES, *Job 1-20*, 457-458.

²⁵ Na temat terminu גֹאֵל, zob. S. MOWINCKEL, „Hiobs *gō'ēl* und Zeuge im Himmel”, *Vom AT FS K. Marti* (red. K. BUDDE) (BZAW 41; Gießen 1925) 207-212; A.R. JOHNSON, „The Primary Meaning of גֹאֵל”, *Congres Volume*: Copenhagen 1953 (VTSup 1; Leiden: Brill 1953) 67-77; E. BEAUCAMP, „Le *go'el* de Jb 19,25”, *LTP* 33 (1977) 309-310; J.J. STAMM, „גֹאֵל”, *TLOT* I 288-296, R.P. HARRIS, „גֹאֵל”, *TWOT* 145.

czy się o sytuację materialną swoich bliskich, wykupując ich z niewoli (Kpł 25,23-24.39-55), odkupując ich mienie (Kpł 25,25; Jr 32,6-15) czy wzbudzając potomstwo zmarłemu krewnemu (Rut 3,12; 4,1-6). Termin jest także odnoszony do Boga wybawiającego Izraela z niewoli egipskiej (Wj 6,6; 15,13; Ps 74,2; 77,16) czy sprowadzającego z wygnania (Jr 50,34; Iz 43,1; 44,6.24; 48,20; 52,9). Stosuje się go także, mówiąc o Jahwe, który wybawia wierzącego od śmierci (Ps 103,4; Lm 3,58).

Kogo ma zatem na myśli cierpiący sprawiedliwy, kiedy mówi o *gōʿēlu*? Czy apeluje do samego Boga, którego ma nadzieję ujrzeć ostatecznie, jak mówi o tym w w. 26b? Według niektórych współczesnych badaczy, wezwanie na pomoc Boga wydaje się mało prawdopodobne w kontekście sporu, jaki z Bogiem właśnie toczy Hiob²⁶. Może chodzić o bliżej nieokreśloną, niebiańską postać, która ma odegrać rolę arbitra i świadka w sprawie Hioba (9,33; 16,19)²⁷. Clines twierdzi nawet, że to sam Hiob jest dla siebie *gōʿēlem*: jego wołanie o sprawiedliwość, żywy krzyk, przetrwa go i stanie jako ostatni na ziemi²⁸. Wbrew tym interpretacjom kontekst wskazuje raczej na Boga, który pełni rolę *gōʿēla*. Po pierwsze, w bezpośredniej bliskości kwestii o *gōʿēlu* w w. 25 pojawia się wzmianka o oglądaniu Boga (w. 26b). Bliskość ta sugeruje, że chodzi o jedną i tę samą postać. Po drugie, *gōʿēl*, jak dowiadujemy się z lektury Hi 19,25-26, dysponuje władzą przywrócenia Hiobowi miana sprawiedliwego. Do kogoż mogłaby należeć taka władza, jeśli nie do Boga? Po trzecie wreszcie, paralela pomiędzy 19,6-20 i 19,21-27 pozwala widzieć w obu częściach ten sam podmiot – Stwórcę. Ponadto Hartley²⁹ słusznie zwraca uwagę na implikacje teologiczne terminu *gōʿēl*, którego na pewno nie używa się tu przypadkiem. Jak zaznaczyliśmy to powyżej, w innych tekstach biblijnych mianem tym określa się Boga Izraela. Dodatkowo jeszcze wagi tytułowi dodaje określenie ׀, które pojawia się przy imieniu Bożym (np. Pwt 5,23; Joz 3,10; Jr 10,10; 23,36; por. Hi 27,2). Cierpiący sprawiedliwy w paradoksalny sposób przyzywa zatem na świadka Boga, który jako jedyny jest zdolny odmienić jego los³⁰.

²⁶ Por. CLINES, *Job 1-20*, 459; M.H. POPE, *Job. Introduction, Translation, and Notes* (AB; New Haven – London: Doubleday 1973) 146. Argumenty za i przeciw interpretacji ׀ jako Boga można znaleźć w N. HABEL, *The Book of Job* (OTL; Philadelphia: Westminster 1985) 305-306; CLINES, *Job 1-20*, 465.

²⁷ Por. POPE (*Job*, 146) mówi o figurze podobnej do sumeryjskich bóstw, które pełnią rolę adwokatów i wstawiają się za człowiekiem w zgromadzeniu bogów. Na temat ׀ interpretowanego jako pozaziemska istota, która wstawia się za Hiobem, zob. także MOWINCKEL, „Hiobs *gōʿēl*”, 208; W.A. IRWIN, „Job’s Redeemer”, *JBL* 81 (1962) 217-229; MEEK, „Job xix 25-27”, 100-103.

²⁸ Por. CLINES, *Job 1-20*, 459-460.

²⁹ Por. J.E. HARTLEY, *The Book of Job* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1988) 292-293.

³⁰ O Bogu myśleli także tłumacze LXX, czego świadectwem jest odniesienie do „Przedwiecznego” w 19,25: οἶδα γὰρ ὅτι ἀέναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ γῆς.

Kolejna część w. 25b rozpoczyna się od wyrażenia אַחֲרָיו tłumaczonego zazwyczaj przysłówkowo: „ostatecznie”, „w końcu”³¹, lub przymiotnikowo: „jako ostatni”³². Drugie tłumaczenie wydaje się poprawniejsze gramatycznie i lepiej oddaje ideę procesu, w którym do *gōʿēla* należy ostatecznie decydujące słowo³³. Kontekst wzmacnia dodatkowo czasownik קָם, który oznacza nie tylko fizyczne podniesienie się, lecz także powstanie dla złożenia świadectwa (por. Hi 16,8; 31,14; Pwt 19:16)³⁴. Hartley zwraca uwagę na kontekst teofanii, w którym pojawia się ten czasownik, co dodatkowo wzmacnia jego interpretację *gōʿēla* jako odnoszącego się do samego Boga³⁵. Wreszcie wyrażenie עַל-עֶפְרָר czyta się zazwyczaj jako ekwiwalent „na ziemi”, tłumacząc w. 25b: „jako ostatni na ziemi powstanie”³⁶. Zdecydowanie lepiej zachować tu obraz prochu, który zawiera w sobie poetyckie konotacje rozkładu i przemijalności³⁷. Życie Hioba zamienia się w proch, jednak oczekuje on na sędziego, który stając nad tymże prochem, wyda sprawiedliwy wyrok³⁸. Nie popierając zmian tekstu masoreckiego dokonanych przez Dahooda, można zgodzić się z jego intuicją i obrazem zwycięstwa Boga nad Szeolem w w. 25b. Hiob w istocie czeka na kogoś, kto zwycięży bezsens ludzkiej śmierci, kto zatriumfuje nad Szeolem, który grozi cierpiącemu sprawiedliwemu³⁹. W ten sposób w. 25 w całości można przetłumaczyć: „Lecz ja wiem, mój Wybawca żyje, jako ostatni powstanie nad prochem”⁴⁰. Pozostaje

³¹ Por. KJV, JPS, NIV, RSV, BG.

³² Por. TOB, EIN, BPaul, BT, BWP.

³³ Por. BDB, 30: „and as *one coming after* (me) (and so able to establish my innocence when I am dead) will he (נִגְאַלִי my Vindicator) arise upon the dust”. POPE (*Job*, 146), opierając się na Iz 44,6 i traktując אַחֲרָיו jako wyrażenie rzeczownikowe paralelne do *gōʿēl*, tłumaczy je w oparciu o talmudyczne אַחֲרָי אֱהָרָא jako „gwarant”. Zob. krytykę tego rozwiązania w CLINES, *Job* 1-20, 433.

³⁴ Por. BDB 877; L.J. COPPES, „קָם”, *TWOT* 793; S. AMSLER, „קָם”, *TLOT* 1139.

³⁵ Por. HARTLEY, *The Book of Job*, 294. Zob. także S. AMSLER, „קָם”, *TLOT* 1140.

³⁶ Por. LXX, KJV, NIV, RSV, BT, BWP. Pewnym usprawiedliwieniem może być fakt, że w tym znaczeniu wyrażenie występuje w Hi 20,11; 21,26; 22,24; 34,15; 41,25; 42,6.

³⁷ W ten sposób POPE, *Job*, 146; HARTLEY, *The Book of Job*, 294-295; J.G. JANZEN, *Job* (Interpretation: A Bible Commentary for Preaching and Teaching; Louisville: John Knox Press 1985) 140-142 (autor tłumaczy „in behalf of dust”). Zob. także przekłady JPS, TOB, EIN, BG, BPaul.

³⁸ Zob. także nazbyt uproszczoną konkluzję Drivera, twierdzącego, że proch musi oznaczać sąd, bo sprawiedliwość wymierzano w bramie lub na klepisku, gdzie zazwyczaj było sporo kurzu. Zob. G.R. DRIVER, „Problems in the Hebrew text of Job”, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East: Presented to Professor Harold Henry Rowley* (red. M. NOTH – D.W. THOMAS) (VTSup 3; Leiden 1955) 47.

³⁹ Dahood zamienia *yāqûm* („powstanie”) na *yiqqôm* („pomści się”). Por. M. DAHOOD, „Hebrew-Ugaritic Lexicography IX”, *Bib* 52 (1971) 346.

⁴⁰ Zob. także tłumaczenie zaproponowane przez Barre: „I know that my redeemer can restore life/health, And that (my) guarantor can raise up from the dust”. Zob. BARRE, „A Note on Job xix 25”, 107-109.

jeszcze ważne pytanie: jeśli Hiob ostatecznie wierzy w zwycięstwo Bożej sprawiedliwości w swoim życiu, to na czym ma ono polegać?

Odpowiedzi na to pytanie udzielić powinien Hi 19,26, w którym jednak pojawiają się poważne problemy dotyczące zrozumienia właściwego sensu tekstu⁴¹:

וְאַחַר עֹרִי נִקְפּוּזָאת וּמִבְּשָׂרִי אֶחְזֶה אֱלֹהִים

Cztery tłumaczenia, jakie proponuje się dla tego wersu, brzmią następująco:

1) Kiedy już moja skóra zostanie zniszczona, wówczas bez ciała będę oglądał Boga⁴².

2) I chociaż (kiedy) moja skóra zostanie zniszczona, ja jednak w ciele swym ujrzę Boga⁴³.

3) On mnie skórą oblecze i w ciele swym będę oglądał Boga⁴⁴.

4) On mnie posadzi przy sobie i w ciele swym będę widział Boga⁴⁵.

Rozpoczynając od w. 26a, pierwszy problem dotyczy tłumaczenia pojawiającego się tu czasownika w *pielu* נִקְפָּה, który w innych miejscach opisuje czynność „obchodzenia, otaczania” (por. Iz 29,1; Hi 1,5; 19,6) lub „uderzania”⁴⁶. W tym drugim znaczeniu czasownik poza Hi 19,26 pojawia się w tylko w Iz 10,34 (por. także rzeczownik נִקְפָּה w 17,6; 24,13), gdzie oznacza podcinanie, wycinanie drzew. BDB sugeruje tu obraz skóry Hioba spustoszonej chorobą, zaś Kohler – Baumgartner obraz skóry odchodzącej od ciała⁴⁷. Hebrajski zaimek wskazujący תָּא („ta”) rodzaju żeńskiego sprawia także problem („skóra” [עֹר] jest rodzaju męskiego), który zazwyczaj rozwiązuje się, traktując go jako ekwiwalent wyrażenia תָּכֵן („w ten sposób”). Stąd większość przekładów czyta w. 26a: „Kiedy moja skóra w ten sposób jest zniszczona”⁴⁸. Inni, podążając za interpretacją LXX, dostrzegają tu obraz Boga, który na powrót przyobleka ciało Hioba skórą. W ten sposób tłumaczą: „Potem pokryje mnie skórą”⁴⁹. Jeszcze inni widzą tu Boga, który uznaje sprawiedliwość Hioba, sadzając go przy sobie

⁴¹ Na temat różnych prób tłumaczeń związanych z poprawianiem tekstu i zmianą szyku wyrazów, zob. CLINES, *Job 1-20*, 433.

⁴² Por. POPE, *Job*, 139; JPS; EIN.

⁴³ Por. CLINES, *Job 1-20*, 428; HARTLEY, *The Book of Job*, 290; KJV; NIV; RSV; TOB; BG.

⁴⁴ Por. BPaul („żywy Boga zobaczę”); BT.

⁴⁵ Por. NJB; BWP.

⁴⁶ Por. BDB, 668-669.

⁴⁷ Por. HALOT III, 722; POPE, *Job*, 139.

⁴⁸ JPS; NIV; RSV; TOB; EIN.

⁴⁹ BPaul; BT.

(BWP), już po zmartwychwstaniu⁵⁰. Problemem jest nie tylko zakres znaczeniowy samego czasownika נִקָּה, lecz także jego forma gramatyczna – 3 os. l. mn. Stąd KJV uzupełnia wprost obraz rozkładu, dodając do niego robactwo: „And though after my skin worms destroy this body” (por. także BG). Gesenius zalicza liczbę mnogą w Hi 19,26a jako odnoszącą się do nieokreślonego podmiotu i traktuje jako odpowiednik strony biernej: „kiedy już moja skóra zostanie zniszczona (zniszczone)”⁵¹. Ta interpretacja wydaje się najbardziej logiczna i podąża za nią większość komentatorów. W w. 26a mamy więc obraz skóry Hioba, która niszczy, odchodzi od jego ciała, co praktycznie oznacza bliską śmierć i ruinę jego życia.

Kolejne wyrażenie, co do którego interpretacji powstają między badaczami niemałe różnice, to מִבְּשָׂרִי w w. 26b. Czy oznacza ono Hioba oglądającego Boga w ciele czy spoza, tj. bez ciała? Kolejne pytanie brzmi: jeśli Hiob ma nadzieję oglądać Boga w swoim ciele, czy jest to jego ciało fizyczne czy też ciało, jakie otrzyma po śmierci, ciało zmartwychwstałe⁵²? Zaczynając od pierwszego pytania, niektórzy komentatorzy tłumaczą מִבְּשָׂרִי jako określenie człowieka, który funkcjonuje poza ciałem lub bez ciała. Taką interpretację wyrażenia sugeruje także Gesenius, tłumacząc przyimek מִן w Hi 19,26b jako *privativus*, oznaczający bycie oddzielnym od czegoś, brak⁵³. To tłumaczenie mimo oparcia w gramatyce przysparza jednak mnóstwo problemów, jeśli spróbujemy je odczytać w kontekście całej wypowiedzi Hioba. Co oznacza fakt, że Hiob liczy na to, że ujrzy Boga poza ciałem? Czy spodziewa się uznania jego sprawiedliwości nawet jako ducha, po śmierci? Trudno to sobie wyobrazić, biorąc pod uwagę wypowiedzi Hioba o świecie podziemnym (por. Hi 10,22-22). Wyrok usprawiedliwiający nie jest dla człowieka wiodącego żywot ducha żadną pociechą. Hiob oczekuje sprawiedliwego Bożego wyroku jeszcze za swojego ziemskiego życia⁵⁴.

Lepiej zatem przetłumaczyć w. 26b jako nadzieję Hioba na oglądanie Boga w ciele lub z ciała⁵⁵. Oznacza to praktycznie uznanie bohatera za sprawiedliwego, podobnie jak w Ps 11,7; 17,15; 63,3. Przechodzimy tu do drugiego pyta-

⁵⁰ Por. JANZEN, *Job*, 140-142: „and after I awake, things will come around to this”. Autor proponuje czytać ‘uri „moje przebudzenie” zamiast ‘ori, „moja skóra”. Podobnie NJB. Więcej na temat tego tłumaczenia, zob. CLINES, *Job 1-20*, 434.

⁵¹ Por. E. Kautsch – A.E. Cowley (ed.), *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford: 21910) (odtąd Gesenius) § 144g.

⁵² Związłą prezentację interpretacji Hi 19,26 podaje CLINES, *Job 1-20*, 463-466.

⁵³ GESENIUS, § 199w.

⁵⁴ CLINES, *Job 1-20*, 434.

⁵⁵ Trudno zgodzić się na interpretację hebr. widzieć w czasie teraźniejszym – Hiob widzi Boga po swojej stronie. W ten sposób BRUSTON, „Pour l'exégèse de Job 19,25-29”, 143-146; WATERMAN, „Note on Job 19:23-27”, 379-380. Czasownik w imperfekcie מִבְּשָׂרִי zawiera w sobie aspekt modalny podkreślający raczej silne pragnienie oglądania Boga. Por. CLINES, *Job 1-20*, 461.

nia: czy ciało, w którym Hiob ma oglądać Stwórcę, to ciało ziemskie, czy też nowe ciało, jakie Hiob ma nadzieję uzyskać od Boga? Komentatorzy chrześcijańscy od Orygenesusa próbowali czytać ten fragment jako początek doktryny o zmartwychwstaniu cielesnym⁵⁶. W ten sposób מִבְּשָׂרִי znaczyłoby oglądanie Boga w nowym ciele zmartwychwstałym. Z drugiej strony już Jan Chryzostom opierał się takiej lekturze, przywołując tekst Hi 14,12: „a człowiek umarły nie wstanie, zbudzi się, gdy nieba nie stanie, nie zdoła się ze snu ocucić”⁵⁷. Interpretację wskazującą na wiarę Hioba w zmartwychwstanie próbował jeszcze ożywić Dahood, który zaproponował oryginalną wokalizację i tłumaczenie „ubrany w ciało przez Niego, będę oglądał Boga”⁵⁸. Dahood dostrzegał tu elementy doktryny o nowym ciele otrzymywanym przez człowieka w przyszłym świecie. Obronę tradycyjnej interpretacji ciekawie przedstawił także Janzen, wskazując na błąd pojawiający się u Chryzostoma i współczesnych czytelników Księgi Hioba, którzy szukają w niej linearnego rozwoju myśli⁵⁹. W księdze, która eksploruje jeden z najbardziej newralgicznych punktów ludzkiej egzystencji, problem cierpienia i odpłaty za sprawiedliwe życie, może pojawić się, sugeruje autor, rozwiązanie w postaci zmartwychwstania ciała. Rozwiązanie to zostaje tylko zasygnalizowane i zawieszane, czekając na dalsze rozwinięcie w historii zbawienia⁶⁰.

Choć zmartwychwstanie cielesne w Hi 19,26 to atrakcyjna interpretacja, raczej nie wydaje się ona pasować do kontekstu i rozwoju dramatu zarysowanego w Księdze Hioba (por. 7,9; 10,21; 14,10.12). Gdyby Hiob wyznał taką wiarę, byłaby to absolutna nowość i prawdziwy klimaks księgi, który powinien położyć kres dyskusjom lub choćby znaleźć w nich swoje odbicie⁶¹. Tymczasem temat ten nie pojawia się w dalszych dyskursach przyjaciół, Elihu ani Boga. Cierpiący bohater liczy raczej na to, że pomimo rozkładu jego życia zawartego w obrazie skóry odchodzącej od kości, Bóg ostatecznie wyda sprawiedliwy wyrok i jeszcze w swoim ciele Hiob ujrzy Bożą sprawiedliwość⁶². Hiob czeka

⁵⁶ Na temat historii interpretacji, zob. SPEER, „Zur Exegese von Hiob 19,25-27”, 49-107; A. HUDAL, „Die Auslegung von Job 19,25-27 in der katholischen Exegese”, *Der Katholik* 95 (1916) 331-345; A. TRONINA, „Redemptor meus vivat et in novissimo de terra surrecturus sim. Z dziejów egzegezy Hi 19,25”, *Scripturae Lumen* 2 (2010) 125-136.

⁵⁷ Por. POPE, *Job*, 147.

⁵⁸ M. DAHOOD, *Psalms II 51-100*. Introduction, Translation, and Commentary (AB; New Haven – London: Doubleday 1974) 196. Autor proponuje zamiast wyrażenia *mibbēsārī* czytać *mēbuššārī*, participium *pual* z sufiksem trzeciej osoby określającym boską osobę dokonującą przemiany Hioba.

⁵⁹ Por. JANZEN, *Job*, 135-137.

⁶⁰ Tamże, 145-147.

⁶¹ Por. HARTLEY, *The Book of Job*, 295-296.

⁶² Por. ZINK, „Impatient Job”, 151; CLINES, *Job 1-20*, 458. Clines ostatecznie twierdzi, że Hiob nie wierzy, że to pragnienie się ziści. Dziwna i sprzeczna w sobie interpretacja.

na wyrok, który przywróci mu jego pozycję jeszcze za jego życia. Z wyznania przebija nie tylko pragnienie, ale wiara, że tak się stanie⁶³. Cały wers 26 można by zatem przetłumaczyć następująco: „I nawet po tym, jak moja skóra zniszczy się, ja jednak w moim ciele będę oglądał Boga”.

Podsumowując:

- 1) *gōʿēl*, którego oczekuje Hiob, to sam Bóg;
- 2) Hiob ma nadzieję, że z ust Bożych padnie uniewinniający go wyrok;
- 3) ufa, że wyrok ten usłyszy jeszcze za życia, w swoim ciele.

Ostatecznie należy przyznać, że poetycki tekst Hi 19,26 jest sam w sobie na tyle dwuznaczny, że otwiera się na inne interpretacje związane ze zmartwychwstaniem. Jedyne ciało, które zna Hiob, to jego śmiertelne ciało. Wraz z Chrystusem objawia się jednak inna forma egzystowania – ciało zmartwychwstałe. O nim mówi nam kolejny tekst, który znajdujemy połączony z Hiobem w *Mesjaszu* Haendla, mianowicie 1 List do Koryntian 15,20-22⁶⁴.

3.2. „TYMCZASEM JEDNAK CHRYSZTUS ZMARTWYCHWSTAŁ JAKO PIERWSZY SPOŚRÓD TYCH, CO UMARLI” (15,20-22)

3.2.1. MIEJSCE 1 KOR 15,20-22 W KONTEKŚCIE ARGUMENTACYJNYM 1 KOR 15,1-34

Dwa wersy z Listu św. Pawła, które odnajdujemy na początku III części *Mesjasza* Haendla, w przeciwieństwie do fragmentu z Księgi Hioba, nie sprawiają żadnych problemów, jeśli chodzi o tłumaczenie. Przyjrzyjmy się najpierw ich miejscu w kontekście argumentacyjnym 1 Kor 15,1-34⁶⁵. Ten fun-

⁶³ Por. HARTLEY, *The Book of Job*, 295-296.

⁶⁴ Na połączenie tych dwóch tekstów w *Mesjaszu* i na hermeneutyczne usprawiedliwienie takiej operacji zwraca uwagę JANZEN, *Job*, 146-150.

⁶⁵ Cezurę pomiędzy 1 Kor 15,1-34 i 15,35-58 znajdujemy w większości komentarzy. O ile w pierwszej części Paweł skupia się na fakcie zmartwychwstania Chrystusa i jego konsekwencjach dla wierzących, w drugiej części interesuje go pytanie: jak, tzn. w jakim ciele zmartwychwstaniemy. Por. np. D.A. GARLAND, *First Corinthians* (Baker's Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI 2003) 678. Na temat *dispositio* retorycznej w 1 Kor 15, zob. M. BÜNKER, *Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief* (GTA 28; Göttingen 1984) 62-72; R. PESCH, *Paulus ringt um die Lebensform der Kirche. Vier Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth* (Herderbücherei 1291; Freiburg 1986) 170-190; B.L. MACK, *Rhetoric and the New Testament* (GBS; Minneapolis 1990) 55-56; H. PROBST, *Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form des paulinischen Korintherkorrespondenz* (1 Kor 8 – 10) (WUNT 45; Tübingen 1991) 334-335; W. VERBURG, *Endzeit und Entschlafene. Syntaktisch-sigmatische, semantische und pragmatische Analyse von 1 Kor 15* (FB 78; Würzburg 1996); H. MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther* (ÖTBK 7/3; Gütersloh 2000) 248; I. SAW, *Paul's rhetoric in 1 Corinthians 15: An analysis utilizing the theories of classical rhetoric* (Lewiston, NY 1995) 223-226; A. ERIKSSON, *Traditions as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians* (ConBNT 29; Stockholm 1998) 248-251; R.F. COLLINS, *First Corinthians* (SacPag 7; Colledgeville,

damentalny dla chrześcijańskiej doktryny o zmartwychwstaniu tekst powstaje pod wpływem pewnych członków wspólnoty w Koryncie, którzy kwestionują zmartwychwstanie ciała. Czy to pod wpływem uproszczonej wizji żydowskiej, w której ciało powstaje takim, jakim złożono je do grobu, czy pod wpływem filozofii platońskiej, uznającej ciało za zbędny balast dla duszy, czy też pod wpływem tzw. zrealizowanej eschatologii i twierdzenia, że wszyscy żyjemy już w Zmartwychwstałym, niektórzy w Koryncie odrzucają zmartwychwstanie cielesne⁶⁶. Innym powodem niepokoju może być także śmierć, która wciąż zbiera swoje żniwo wśród wierzących: gdzie zatem zwycięstwo Chrystusa?⁶⁷

Paweł odpowiada na te pytania w rozdziale 15, rozpoczynając od *exordium*, w którym wzywa wspólnotę do pozostania wierną głoszonej przez niego Ewangelii (15,1-2)⁶⁸. Następnie, rozpoczynając część argumentacyjną, Apostoł wprowadza *narratio* (15,3-11) i przytacza fakty, na których opiera się wiara w zmartwychwstanie cielesne: to zmartwychwstanie samego Chrystusa⁶⁹. Stoi za nim tradycja i świadectwo apostołów potwierdzone Pismem (15,1-3) oraz chrystofanie, których świadkami byli Piotr, Jakub, Dwunastu oraz pięciuset innych braci, z których większość żyje do tej pory (15,4-7). Jako ostatniego ze świadków Paweł wymienia samego siebie (15,8-10). Po *narratio* przechodzimy do konstrukcji argumentacji rozpoczynającej się od tezy (*propositio*), która przybiera charakter pytania retorycznego⁷⁰:

1 Kor 15,12 ¹² Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania?

Dalej Paweł rozwija swą argumentację w dwóch wielkich częściach: pierwsza (ww. 13-34) dotyczy samego faktu zmartwychwstania umarłych, druga formy cielesnej, w jakiej umarli zmartwychwstają (ww. 35-58). Interesująca nas

MN 1999) 526-528; D.F. WATSON, „Paul’s Rhetorical Strategy in 1 Corinthians 15”, *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (ed. S.E. PORTER – T.H. OLBRICHT) (JSNTSup 90; Sheffield 1993) 248.

⁶⁶ Por. G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids, MI 1987) 714-717.

⁶⁷ Por. J.D.G. DUNN, *1 Corinthians* (NTG; Sheffield 1995) 86.

⁶⁸ Por. MACK, *Rhetoric and the New Testament*, 55; ERIKSSON, *Traditions as Rhetorical Proof*, 248; COLLINS, *First Corinthians*, 526; WATSON, „Paul’s Rhetorical Strategy in 1 Corinthians 15”, 248.

⁶⁹ Por. A. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000) 1177; FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 714; WATSON, „Paul’s Rhetorical Strategy in 1 Corinthians 15”, 236-238; R.A. HORSLEY, *1 Corinthians* (ANTC; Nashville: Abingdon 1998) 197-220; H.-J. KLAUCK, *1. Korintherbrief* (NEB.NT 7; Würzburg: Echter 1984) 107-123.

⁷⁰ Por. J.-N. ALETTI, „La dispositio rhétorique dans les épîtres Pauliniennes. Propositions de méthode”, *NTS* 38 (1992) 396-398; COLLINS, *First Corinthians*, 526.

pierwsza część, w której znajdujemy ww. 20-22, dzieli się z kolei na trzy części. Pierwsza z nich to *refutatio I* (ww. 13-19), w którym Paweł ukazuje dramatyczne konsekwencje negacji zmartwychwstania dla apostołów (próżne przepowiadanie, ww. 13-15) oraz dla wiernych (próżna wiara, ww. 15-19). Moment kulminacyjny tej części to dramatyczne wyznanie pojawiające się w w. 19:

1 Kor 15,19 ¹⁹ Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania.

Po tej części, obfitującej w entymemy, argumentację typu *reductio ad absurdum* i patos, przechodzimy do części drugiej, *confirmatio* (ww. 20-28), w której w sposób pozytywny ukazuje się znaczenie wiary w zmartwychwstanie. Paweł używa tu toposu Chrystus-Adam i odwołuje się do cytatów z Pisma (Ps 110, 1; 8, 6)⁷¹. W tej części, która szczególnie nas interesuje, można wyróżnić *sub-propositio* (w. 20: Chrystus jako pierwszy zapowiadający powszechne zmartwychwstanie) oraz dwie *pisteis*, argumenty rozwijające to twierdzenie. *Pistis I* (ww. 21-22) ukazuje zmartwychwstanie Chrystusa jako konieczną odpowiedź na śmierć sprowadzoną na ludzkość przez innego człowieka, Adama. *Pistis II* (ww. 23-28) przedstawia zmartwychwstanie Chrystusa jako preludium do zmartwychwstania powszechnego związanego z sądem ostatecznym i zniszczeniem śmierci. Wieńczące tę sekcję *refutatio II* (ww. 29-32) to powrót do argumentacji *reductio ad absurdum* i ukazania fatalnych konsekwencji niewiary w zmartwychwstanie dla wierzących (czym zatem jest chrzest za zmarłych, w. 29) oraz dla apostołów (próżny wysiłek przepowiadania, 30-32a)⁷². Pierwszą część argumentacyjną zamyka *peroratio* (ww. 33-34), zawierające wezwanie do życia opartego na wierze w zmartwychwstanie⁷³.

3.2.2. ANALIZA TEKSTU

Interesujące nas ww. 20-22 należą zatem do *sub-propositio* oraz *pistis I* argumentu Pawła na temat zmartwychwstania umarłych. Wers 20 nie sprawia żadnych problemów w tłumaczeniu:

1 Kor 15,20 Teraz jednak Chrystus powstał z martwych jako pierwszy spośród tych, co pomarli.

⁷¹ Na temat podziału na *refutatio* i *confirmatio* w 1 Kor 15,1-34, zob. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 1177-1178; ERIKSSON, *Traditions as Rhetorical Proof*, 248-251.

⁷² Por. COLLINS, *First Corinthians*, 527.

⁷³ Por. ALETTI, „La dispositio rhétorique dans les épîtres Pauliniennes”, 396; Zob. także G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*. Introduzione, versione, commento (SOCr 7; Bologna 1996) 790.

„Teraz jednak” (νυνὲ δέ) to odpowiedź na poprzednie dramatyczne stwierdzenie: „Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteście bardziej od wszystkich ludzi godni politowania” (w. 19). Wyrażenie νυνὲ δέ wprowadza opis sytuacji takiej, jaka przedstawia się w rzeczywistości, która stoi w sprzeczności z poprzednim twierdzeniem⁷⁴. Nie trzeba nam litości, bo Chrystus, w którego wierzymy, mówi Paweł, rzeczywiście zmartwychwstał. Fakt ten oddaje się w perfektum ἐγήγερται, podkreślając jego wagę dla żyjących. Więcej nawet, Chrystus to pierwszy w historii zbawienia, który otwiera drogę dla innych. Paweł określa go mianem ἀπαρχή, pierwocin spośród tych, co pomarli. Według niektórych badaczy określenie to jest kluczowe dla zrozumienia Pawłowej Chrystologii i argumentacji w 1 Kor 15⁷⁵. W LXX używa się ἀπαρχή do opisanego pierwszych plonów należących się jako ofiara Bogu (por. Wj 22,28; 23,19; Kpł 2,12). W idei tej zawiera się przyrzeczenie i zapewnienie, że także reszta należy do Pana. Pierwsze owoce są znakiem i reprezentacją całości ofiarowanej Bogu. Za przypisanym Chrystusowi mianem tego, który zmartwychwstał jako pierwszy spośród umarłych, stoi zatem nie tylko chronologiczne pierwszeństwo, lecz także funkcja tego, który reprezentuje resztę⁷⁶. Tego słowa Paweł używa jeszcze w Rz 8,23 i 11,16. W pierwszym tekście przyjęcie przez chrześcijan pierwszych owoców Ducha jest zapowiedzią kolejnych. W drugim ἀπαρχή oznacza świętość patriarchów i tych z Izraela, którzy uwierzyli, będącą gwarantem świętości reszty wszczepionych w ich pień gałązek. Ostatecznie w tezie z w. 20 Paweł podkreśla chronologiczne pierwszeństwo zmartwychwstania Chrystusa, które jest gwarantem i zapowiedzią naszego zmartwychwstania⁷⁷.

Myśl tę Apostoł rozwija w kolejnych dwóch wersach 21-22, które określiliśmy jako *pistis*. Pojawia się tu topos Chrystus – Adam:

1 Kor 15,21-22 ²¹Ponieważ bowiem przez człowieka przyszła śmierć, przez człowieka też dokona się zmartwychwstanie. ²² I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni.

W w. 21 zmartwychwstanie, które przychodzi przez Chrystusa, Boga-Człowieka, jest odpowiedzią na śmierć, która przyszła także przez człowieka. Można w tym odczytać logikę Bożego planu: człowiek musi naprawić to, co

⁷⁴ Por. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 747-748.

⁷⁵ Por. M.C. DE BOER, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5* (JSNTSup 22; Sheffield 1988) 109; J. HOLLEMAN, *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15* (NovTSup 84; Leiden 1996) 49-50.

⁷⁶ Tamże, 49.

⁷⁷ Por. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 1224; H. CONZELMANN, *1 Corinthians. A commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Hermeneia; Philadelphia 1975) 268; FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 748-749.

inny człowiek zniszczył⁷⁸. W w. 22 generalne określenie człowiek zostaje explicite rozwinięte w analogię Chrystus – Adam. Naprzeciw siebie stają nie tylko chronologicznie pierwszy i ostatni człowiek⁷⁹. Adam to przede wszystkim głowa starego stworzenia, podczas gdy Chrystus to pierwociny i głowa stworzenia nowego. Ze względu na solidarność z Adamem cała ludzkość uczestniczy w śmierci. Chrystus odwraca ten porządek. Kto trwa w Nim, zostanie ożywiony⁸⁰. Chodzi oczywiście o zmartwychwstanie w czasie ostatecznym (paralela z w. 21b). Podobną paralelę znajdujemy w Rz 5,12-16, gdzie dodatkowo podkreśla się, o ile obficie łaska Boża spływa na wszystkich przez Chrystusa. Tak jak w Adamie całe stworzenie pochwycone zostało w fatalną spiralę śmierci, tak ci, którzy wierzą w Chrystusa, zostaną ożywieni. Nie chodzi oczywiście o przywrócenie do poprzedniego, ziemskiego życia, lecz o początek nowego życia i nowego stworzenia, uczestnictwo w owocach (w. 20) zapowiedzianych w Chrystusie, który jako pierwszy powstał z martwych.

3.3. ZMARTWYCHWSTAŁY ODPOWIADA HIOBOWI (*MESJASZ*, CZ. III, SC. I, MOV. 45-46)⁸¹

Przyjrzyjmy się teraz, w jaki sposób w *Mesjaszu* Haendla połączone zostają dwa teksty z Księgi Hioba i Pierwszego Listu do Koryntian. Pojawiają się one w trzeciej i ostatniej części *Mesjasza*, która mówi o rzeczach ostatecznych, śmierci, zmartwychwstaniu, sądzie oraz królowaniu Chrystusa. Na część tę składają cztery sceny⁸²:

CZĘŚĆ III:

SCENA 1: OBIETNICA ŻYCIA WIECZNEGO

45. *Ja wiem, mój Odkupiciel żyje* (Hi 19,25-26)

46. *Ponieważ przez człowieka przyszła śmierć* (1 Kor 15,20-22)

SCENA 2: DZIEŃ SĄDU

47. *Oto zwiastuję wam tajemnicę* (1 Kor 15,51-52)

⁷⁸ Por. W. F. ORR – J.A. WALHTER, *I Corinthians. A New Translation. Introduction with a Study of the Life of Paul, Notes and Commentary* (AB 32; Garden City, NY 1976) 331.

⁷⁹ Por. CONZELMANN, *I Corinthians*, 268.

⁸⁰ Na frazę „w Chrystusie” zwraca szczególną uwagę GARLAND (*I Corinthians*, 707), podkreślając, że Paweł mówi tu o chrześcijanach, nie o całej ludzkości. Tylko ten, kto trwa w Chrystusie, zostanie ożywiony. Por. także S.J. KISTEMAKER, *Exposition of the First Epistle to the Corinthians* (Baker New Testament Commentary; Grand Rapids: MI 1993) 550.

⁸¹ Wiele z informacji dotyczących podziału na sceny i ilustracji muzycznej III części *Mesjasza* pochodzi z artykułu http://en.wikipedia.org/wiki/Messiah_Part_III [10.09.2011].

⁸² Podział *Mesjasza* na poszczególne części na podstawie zapisu nutowego wydane przez Watkinsa Shaw (1959). Shaw podąża za Ebenezarem Proutem i jego wydaniem krytycznym z 1902 r. Por. BURROWS, *Handel*, 86-100.

48. *Zabrzmi trąbka* (1 Kor 15,52-53)

SCENA 3: OSTATECZNE ZWYCIĘSTWO NAD GRZECEM

49. *Wówczas sprawi się, że przeminą* (1 Kor 15,54)

50. *O śmierci, gdzie twoje żądło* (1 Kor 15,55-56)

51. *Lecz dzięki niech będą Bogu* (1 Kor 15,57)

52. *Jeśli Bóg z nami* (Rz 8,31.33-34)

SCENA 4: AKLAMACJA MESJASZA

53. *Godzien jest Baranek* (Ap 5,12-13), *Amen.*

Nazwy scen opierają się na komentarzach pozostawionych przez autora libretta Charlesa Jennensa. Jak widać, w części trzeciej przeważają teksty z 1 Kor 15. Scenę 1 zatytułowaną *Obietnica życia wiecznego* otwiera tekst Hi 19,25-26: „Ja wiem, Wybawca mój żyje [...]” . Samo umieszczenie go tutaj świadczy o tym, że w *Mesjaszu* odczytuje się tekst Hioba jako otwarty na perspektywę życia po śmierci. To, co dla współczesnej egzegezy wydaje się problematyczne ze względu na kontekst Księgi Hioba, w której brak odniesienia do życia po śmierci, nie jest problemem dla autora libretta i kompozytora *Mesjasza*. W zgodzie z tradycyjną linią interpretacyjną sięgającą pierwszych wieków chrześcijaństwa, widzą oni w Hiobie tęsknotę i zapowiedź życia wiecznego. Libretto opiera się na tekście Biblii Króla Jakuba:

Hi 19,25-26 ²⁵ For I know that my redeemer liveth, and that he shall stand at the latter day upon the earth: ²⁶ And though after my skin worms destroy this body, yet in my flesh shall I see God.

Passus ten, według Clinesa, inspirowany jest Wulgatą⁸³. Przede wszystkim jednak interpretacja Hioba w *Mesjaszu* otwarta na nadzieję życia wiecznego inspirowana jest lekturą tej księgi w kontekście całego Pisma i Objawienia. W oratorium proponuje się nam całościowe spojrzenie na dramat zbawienia, spojrzenie, w którym oczekiwania i modlitwy sprawiedliwych z czasów Starego Testamentu znajdują swoją odpowiedź w Jezusie. Hiob swym pragnieniem ujrzenia Boga w ciele antycypuje wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa.

Kwestia zilustrowana jest muzyką, doskonale oddającą pragnienie sprawiedliwego oczekującego na wybawiciela, który wstawi się za nim. Liryczny sopran w E-dur pojawiający się tu przy prostym smyczkowym akompaniamencie wypukła zarówno nadzieję, jak i przejmujące, pełne tęsknoty wołanie, które płynie z odległych wieków przed Chrystusem. Hiob wzywa odkupiciela, *gōʿēla*, który w ostatnim dniu stanie na ziemi. Równocześnie wierzy, że nawet kiedy jego ciało zostanie stoczone przez robaki, ostatecznie w tym ciele jednak ujrzy Boga.

Sposób, w jaki Jennens i Haendel przedstawiają wołanie i nadzieję Hioba znajdujące swoją odpowiedź w Chrystusie, jest doprawdy genialny. Wyznanie

⁸³ Por. CLINES, *Job 1-20*, 463.

cierpiącego sprawiedliwego: „I know my Redeemer liveth” (Hi 19,25a), łączy się bezpośrednio z kwestią ze św. Pawła: „For Christ is risen from the dead, and become the first of them that slept” (1 Kor 15,20). Dwie frazy są ze sobą tak muzycznie i tekstualnie połączone, że można nie spostrzec, kiedy Księga Hioba przechodzi w List św. Pawła. „Wiem, że mój odkupiciel żyje, bo Chrystus powstał z martwych jako pierwszy spośród tych, co posnęli”. Fraza ze św. Pawła zaczyna ostatecznie dominować i wypełnia recytatyw, wznosząc się w trakcie wykonania o ponad oktawę. *Gōʿele*, wybawca, odkupiciel, którego oczekiwał Hiob, to sam Chrystus. Interpretacja ta w niezwykle sposób wydobywa dwa, ludzkie i boskie, odniesienia hebrajskiego terminu *gōʿel*. Chrystus jako człowiek działa jako krewny-wybawiciel Hioba, jest z nim solidarny na mocy tego samego losu i natury. On także jest cierpiącym sprawiedliwym, który heroicznie zaufał Bogu. Chrystus *gōʿel*, cierpiący człowiek, skupia w sobie wołanie o Bożą sprawiedliwość, które płynie przez wieki ludzkiej historii.

Równocześnie Chrystus odpowiada na wołanie Hioba o *gōʿela*, który jest boską istotą, mogącą stanąć przed tronem Bożym i usprawiedliwić cierpiącego bohatera. Chrystus jako prawdziwy Bóg, jako jedyny jest w stanie tego dokonać. W Liście do Rzymian 8,43 Paweł pyta retorycznie: „Któż może wydać wyrok potępienia? Czy Chrystus Jezus, który poniósł za nas śmierć, co więcej – zmartwychwstał, siedzi po prawicy Boga i przyczynia się za nami?”. Jak mówi List do Hebrajczyków, „On wiecznie żyje, aby się wstawiać za nami” (Hbr 7,25). On jest Synem Bożym, tym, który przed tronem Boga ujmuje się za cierpiącym sprawiedliwym. Powstaje na sądzie jako ostatni, by swoim świadectwem wpłynąć ostatecznie na Boży wyrok.

W Chrystusie także Hiobowa nadzieja oglądania Boga (19,26b; por. także Hi 42,5) nabiera realnego kształtu. Przystaje ona być metaforą, którą w Starym Testamencie oddaje się zazwyczaj intensywne doświadczenie Bożej obecności. Dzięki Zmartwychwstałemu Hiob rzeczywiście ujrzy Pana twarzą w twarz. Stanie się to w czasie zmartwychwstania umarłych, na końcu czasów (1 Tes 4,17; 1 Kor 15,50-56). W Chrystusie nadzieja na sprawiedliwy wyrok i nagrodę za dobre życie przestaje być tak dramatycznie ograniczona do doczesności. Otwiera się perspektywa życia wiecznego. Na mocy solidarności z Adamem wszyscy umierają. Prawdę tę Haendel ilustruje przejmującą, grobowo poważną i cichą partią chóralną, która doskonale podkreśla dramat losu ludzkości: „For since by man came death” (1 Kor 15,21a). Wszyscy byliśmy dziećmi Adama, dziećmi Hioba, bez nadziei na wieczność. Minorowa cisza przygotowuje prawdziwą eksplozję radości i triumfu życia wyśpiewaną przez ten sam chór w słowach: „by man came also the resurrection of the dead” (1 Kor 15,21b). Raz jeszcze chór powraca do tej samej tonacji i cichego pełnego nostalgii śpiewu: „For as in Adam all die” (1 Kor 15,22a), aby znów wyśpiewać z radością: „even so in Christ shall all be made alive” (1 Kor 15,22b). W obu przypadkach dla zilustrowania niezwyklego zwrotu w losach ludzkości Haendel przechodzi z *Grave a capella* w A-mol do *Allegro* z orkiestrą w C-dur. W ten genialny sposób

w Mesjaszu ilustruje się moment przełomowy w dziejach człowieka. Synowie Adama nie są już uwięzieni w spirali śmierci, przestaje nad nimi ciążyć fatalne prawo grzechu, które pętając ich więzami solidarności z pierwszym rodzicem, nieodwołalnie skazywało na śmierć. Dzięki Chrystusowi umarli zmartwychwstaną. W Chrystusie ci, którzy wierzą, zostaną ożywieni. Powstanie także sprawiedliwy Hiob, który choć nie znał Jezusa, wołał do niego swoim życiem i cierpieniem⁸⁴. Ciało, w którym Hiob ma nadzieję oglądać Boga, to już nie jego ziemskie, stoczone przez robaki i chorobę ciało, lecz ciało zmartwychwstania.

PODSUMOWANIE

Zmartwychwstanie Chrystusa w *Mesjaszu* przedstawione zostaje jako jedyna odpowiedź na pełne dramatu wołanie dzieci Adama, które płynie przez historię. Mieści się w nim także wołanie Hioba, wołanie cierpiącego sprawiedliwego, który wzywa Pana, aby rozsądził jego życie. To zbyt mało, że otrzyma on swoją nagrodę na ziemi. Cóż mu po niej, jeśli ostatecznie czeka go umiowanie i nicość w Szeolu, tak dramatycznie opisana na kartach Księgi Hioba? Oporając się na 15 rozdziale listu św. Pawła do Koryntian, autorzy *Mesjasza* wydają się mówić: „Jeżeli tylko w tym życiu w Bogu nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania” (1 Kor 15,19). Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy, otwierając nam wszystkim drogę do życia wiecznego. Nadzieja wyrażona tak dramatycznie przez Hioba, w Chrystusie znajduje swój nowy sens i wypełnienie. W Chrystusie Bóg odpowiada na największe i najdramatyczniejsze ludzkie pytania z pytaniem o sens cierpienia i śmierci włącznie. Waga tych pytań i głębia odpowiedzi znajdujących na kartach Biblii przez stulecia kształtowały kulturę i filozofię europejską. Czy byłoby w nas, Europejczykach tak wiele optymizmu i odwagi w podejściu do ziemskiej rzeczywistości, gdyby nie nadzieja, że ludzkie życie nie kończy się tu na ziemi, lecz trwa w wieczności? Czy ostateczną motywacją wielu pokoleń

⁸⁴ Nie tylko 1 Kor 15,20-22 wpływa na interpretację Hi 19,25-26, otwierając tekst ST na perspektywę życia wiecznego i zmartwychwstania. Podobny wpływ zauważyć można także w przeciwnym kierunku. Tekst Hi 19,25-26 poszerza wąską grupę tych, którzy zmartwychwstaną i zostaną zbawieni według 1 Kor 15,20-22. Według św. Pawła są to chrześcijanie. Sprawiedliwy Hiob nie należy jednak do grona uczniów Chrystusa ani do tych, którzy w Niego wierzą. Trudno nawet powiedzieć, że jest Izraelitą, skoro zamieszkuje Uz, prawdopodobnie w Edomie (por. Lm 4,21). Jego poszukiwanie prawdziwego Boga i nadzieja, jaką wiąże z Nim w swoim życiu, wprowadzają go mimo to do grona tych, którzy zmartwychwstaną w Chrystusie. Interpretacja sugerowana przez zestawienie Hi 19,25-26 i 1 Kor 15,20-22 znajduje swój pełny wyraz w rozwoju Objawienia i stwierdzeniach Soboru Watykańskiego II mówiącego o kręgach przynależności do Kościoła (por. *Lumen gentium* 14-16; KKK 836-845).

polityków, pisarzy, artystów, genialnych twórców, ale także szerokich mas nie był fakt, że sprawiedliwe, piękne ludzkie życie otrzyma swoją nagrodę w Bogu? Czy wreszcie perspektywa zmartwychwstania nie dodawała sił tym, dla których doczesność stawała się przekleństwem poprzez chorobę, cierpienie czy doświadczaną niesprawiedliwość? Słowo Boże, Biblia, to potężny zaczyn kultury europejskiej, z którego wyrastały prądy filozoficzne i teologiczne oraz genialne dzieła literatury, malarstwa i muzyki, takie jak *Mesjasz* Haendla. To ostatnie dzieło przekonuje nas dobitnie, że my, Europejczycy jesteśmy duchowo i kulturowo zakorzenieni w Słowie, w historii Chrystusa Mesjasza, w Biblii. Bez tej wielkiej, dramatycznej narracji, bez Mesjasza i bez Biblii, leżącej u podstaw naszej europejskiej kultury, trudno nam będzie zrozumieć samych siebie.