

Anna Marta Szczepan-Wojnarska

WYBACZYĆ BOGU

Hiob w literaturze podejmującej
tematykę II wojny światowej



universitas

WYBACZYĆ BOGU

Anna Marta Szczepan-Wojnarska

WYBACZYĆ BOGU

Hiob w literaturze podejmującej
tematykę II wojny światowej

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Kardynała
Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

© Copyright by Anna Marta Szczepan-Wojnarska
and Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych
UNIVERSITAS, Kraków 2008

ISBN 97883-242-1438-9
TAiWPN UNIVERSITAS

Redakcja
Jolanta Stal

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

www.universitas.com.pl

*Moim Umiłowanym
po wszystkich stronach cienia*

Dziękuję mojej Mamie

Spis treści

Wprowadzenie	9
Wybaczyć Bogu. Księga Hioba i jej interpretacje	17
Motyw Hioba w literaturze polskiej	52
„ja” czekające cudu. Karol Wojtyła, <i>Hiob</i>	71
„ja” niedoskonale. Jerzy Zawieyski, <i>Mąż doskonały</i>	123
„ja”, które cuchnie. Anna Kamieńska, <i>Drugie szczęście Hioba</i>	156
„ja” na przekór Tobie. Zvi Kolitz, <i>Josela Rakowera rozmowa z Bogiem</i> ...	205
„ja” w prawdzie. Bogdan Wojdowski, <i>Wakacje Hioba</i>	245
Wybaczyć sobie – zamiast zakończenia... ..	290
Bibliografia	301
Indeks nazwisk	315

Wprowadzenie

„Żył w ziemi Uz człowiek imieniem Hiob” (Hi 1, 1)... Wiedza na jego temat sprzeczna i bardzo niepełna, tłumaczenia Księgi równie niejasne, jak i jej pochodzenie. Idumejczyk – typ indywidualisty, niepokornego gorliwca, który zapobiegliwie składał ofiary na wypadek, gdyby jego dzieci zgrzeszyły przeciw Bogu. Domagał się sprawiedliwości, nawet jeśli sądzony miałby być sam Bóg. Nie kłamał swoim uczuciom, nie kłamał swoim reakcjom – nie kłamał.

Ziemia Uz rozciągała się na różnych szerokościach geograficznych poza historyczną krainą w Arabii Skalistej, niedaleko Petry. Jej granice wyznaczało cierpienie, spustoszenie, jakie ludzie zgotowali ludziom. Zamożne krainy obracały się w pył, którym ocaleni posypywali swoje głowy. Ziemia Uz stała się symbolem klęski i upadku – tajemnicy zniszczenia.

Człowiek imieniem Hiob zrobił karierę. Pokolenia słuchały jego skarg, usiłując dopisać do nich nowe lub swoje własne w jego skargach odnaleźć. Pokolenia powtarzały jego pytania w obliczu straty, bólu, śmierci, bezskutecznie szukając odpowiedzi, aż samo odniesienie do Hioba nią się stawało, jak gest wskazujący tajemnicę.

Hiob stał się figurą uosabiającą cierpienie niewinnego. Kto przyzna, że cierpi słusznie, ponosząc konsekwencje swoich czynów? Zatem Hiob w sposób oczywisty jest upragnionym punktem

odniesienia dla tych, którzy uważali się za niewinnych, i dla tych, którzy uważali się za skrzywdzonych. Pozostał także punktem odniesienia dla tych, którym zabrakło głosu i słów, by wyrazić doświadczane cierpienie, stając się pomostem ponad milczeniem bólu.

Hiob – zwycięzca zakładu między Bogiem a szatanem, wywroto-wiec, rewolucjonista, męczennik milknący w zachwycie, typ Jezusa, święty i cierpliwy sługa Boży przywoływany, by wyprosić uzdrowienie dla trędowatych i by chronić hodowle jedwabników – nieustannie inspiruje kulturę. Wzywa ją do zmierzenia się z problemami, które go zmiażdżyły, głosem będącym jednocześnie „szepem i krzykiem”, jak brzmiał tytuł filmu Ingmara Bergmana, którego główna bohaterka Agnieszka nawiązywała do tej biblijnej postaci.

Podjęmowano szereg prób całościowego ujęcia motywu Hioba w sztuce, zwłaszcza w dziełach literackich. Pisali na ten temat m.in.: Gianfranco Ravasi¹, Georg Langenhorst², Gabrielle Oberhänsli-Widmer³, Mishaël Caspi⁴, Katharine Dell⁵ czy na gruncie polskim Józef Bremer⁶. Autorzy podejmują próby klasyfikacji tekstów literackich nawiązujących do Księgi Hioba według różnorodnych kryteriów: poczynawszy od kryterium genologicznego, przez frekwencyjne, na kryterium ideologicznej wymowy skończywszy. Bibliografia dzieł literackich przywołujących Hioba wygląda imponująco i niekompletnie zarazem, ponieważ temat jest tyle inspirujący, co i wieloaspektowy. Hiob biblijny wraz z prob-

¹ G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, przeł. B. Rzepka, Kraków 2004.

² G. Langenhorst, *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*, Mainz 1994.

³ G. Oberhänsli-Widmer, *Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur*, Neukirchener 2003.

⁴ M.M. Caspi, S.J. Milstein in collaboration with G. Neu-Sokol, *Why Hidest Thy Face. Job in Traditions and Literature*, Bibal Press, North Richland Hills, Bibal Monograph Series, vol. 6, Texas 2004.

⁵ K. Dell, *Shaking a Fist at God. Understanding Suffering through the Book of Job*, London 1995.

⁶ J. Bremer, *Hiob. obrońca własnej prawości*, Kraków 2002.

lematyką i problematycznością całej Księgi pozostaje żywym punktem odniesienia. Jego interpretacje dezaktualizują się wraz ze zmianami kulturowymi i historycznym doświadczeniem. Doświadczenie to weryfikuje i demaskuje ich założeniowość, jeśli usiłują Hioba potraktować jako argument w dyspacie o przyczynach konkretnego cierpienia i o odpowiedzialności za nie, a nie jako pytanie, na które należy samemu dać odpowiedź.

W niniejszej pracy proponuję trzy drogi postrzegania obecności Hioba w literaturze: u-hiobienie⁷, hiobowanie i hiobizację. Przez u-hiobienie rozumiem identyfikację z sytuacją Hioba. Nie polega ona na repetycji księgi biblijnej, ale na jej aktualizacji, na wejściu w wymiar tajemnicy, niedookreśloności i pytań, jakie były udziałem Uzyjczyka. U-hiobienie nie przynosi ze sobą rozwiązania kwestii cierpienia, ale otwiera drogę do stawiania najbardziej nieoczekiwanych i obrazoburczych pytań (bez popadania w pychę iluzorycznej wiedzy konsolacyjnej), które są jednocześnie pytaniami stawianymi z wiarą w otrzymanie odpowiedzi i bez podważania zasad wiary. U-hiobienie zawiera element intymny, osobisty, indywidualny, obejmuje samotność wśród ludzi, izolację i milczenie. Podmiot mówiący w tekstach literackich nie wypowiada się na temat Hioba, ale staje się nim; nie mówi w sensie dosłownego komunikatu, nie rozważa Hioba, ani o nim nie opowiada, ani nawet zbytnio sam się do niego nie porównuje, ale mówiąc o sobie, mówi metaforycznie o Hiobie, ponieważ staje się Hiobem. To utożsamienie jest komunikatem i to, co wypowiedane – wypowiedź w sensie literackim, językowym – staje się tym sposobem mówieniem o Hiobie, nawet gdy jest pozornie tylko wypowiedzią o podmiocie mówiącym, ponieważ jest on współczesnym Hiobem, jak Rakower, czy Hiob Kamieńskiej.

⁷ Termin „u-hiobienie” został zaczerpnięty z lektury Cypriana Kamila Norwida. C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomułicki, t. 1–11, Warszawa 1971–1976; zob. t. 10, s. 109.

Hiobowanie to, najlapidarniej rzecz ujmując, wszelkie próby racjonalizowania cierpienia. Hiobowanie to nie tyle wejście w sytuację Hioba, ile wejście w sytuację jego przyjaciół, usiłujących podjąć z nim dialog, by go pouczyć. Dyskurs taki może stać się zupełnie zewnętrznym i dalekim od księgi biblijnej, zideologizowanym, w efekcie jedynie deklamatorskim popisem, a nie wyrazem doświadczenia bólu, czemu paradoksalnie najbliższy byłby *Mąż doskonały* Jerzego Zawieyskiego.

Wreszcie przez hiobizację rozumiem instrumentalne korzystanie z motywu Hioba, mające na celu nobilitację własnego doświadczenia poprzez nawiązanie do Księgi Hioba, sakralizację i uwznioślenie, które mogą mieć charakter dydaktyczny i moralizatorski. Biblijna postać staje się jedynie ornamentem i pretekstem – jak w *Hiobie* Wojtyły – by przez wpisanie cierpienia narodu w paradygmat tradycji biblijnej nadać mu rangę religijną, a w ten sposób dowartościować i nadać mu sens nadprzyrodzony. Figura Hioba w istocie nie odzwierciedla losu jednostki, ale ewoluuje w kierunku odsyłającej do całego narodu polskiego synekdochy. Hiobizacja może jednakże posuwać się również do manipulacji symboliką religijną i instrumentalizacji Biblii.

Te sposoby obecności mogą występować w obrębie jednego utworu, jednak zwykle dominuje jedna forma. Ma to związek z kwestią samotności i wspólnoty – dwu kluczowych pojęć w ujmowaniu cierpienia, gdyż jak pogodzić indywidualny i niewyrażalny wymiar cierpienia z pragnieniem odnalezienia wspólnoty cierpiących? Jak zdefiniować wspólnotę cierpiących? Czy mieliby to być cierpiący z tego samego powodu czy doświadczający cierpienia w taki sam sposób? Jak wreszcie mówić o świadkach cierpienia, jakiegokolwiek cierpienia, zawinionego czy niezawinionego, wobec którego pozostają bezradni?

Figura Uzyjczyka pojawia się nie tylko w kontekście doktryn teologicznych, ale również w konwencji prześmiewczej, ironicznej, czy wręcz satyrycznej, w utworach ukazujących przemysłość

i wyrafinowaną złośliwość przyjaciół lub też prezentujących Hioba jako nieudacznika.

W sposób oczywisty służy podejmowaniu zagadnienia sytuacji granicznej, jaką jest cierpienie i śmierć jednostki, pozwala na wnikliwą analizę zachowań, emocji i przekonań w wymiarze najbardziej intymnym i subiektywnym.

Twórcy sięgają po postać Hioba również wtedy, kiedy może ona służyć za metaforę losu społeczności, narodu prześladowanego na przykład przez władze czy najeźdźców. Tak było w czasie II wojny światowej i później, w czasie stanu wojennego. Nie tylko wystawiono dramat *Wojtyły* w Teatrze Ludowym w Nowej Hucie, nie tylko pojawiał się motyw Hioba w wierszach i piosenkach, na przykład barda Jacka Kaczmarskiego, ale również Księga Hioba stała się wydarzeniem na Jazz Jambore w grudniu 1981 roku, a nagranie tego koncertu – „półkownika” – ukazało się dopiero w 2007 roku. Do przelomu solidarnościowego nawiązuje również powieść Jerzego Żurka *Job*⁸, ukazująca losy pechowca, polskiego inteligenta w średnim wieku.

W 2007 roku odbyła się polska premiera nowej płyty Zbigniewa Preisnera *Silence, Night and Dreams*, będącej świadectwem osobistej medytacji muzyka nad tekstem Księgi Hioba. W *credo* zamieszczonym przez autora wyrażona została nadzieja zwycięstwa prawdy, jaką niesie ze sobą biblijna księga.

Sny o nadziei nie przemina.
Wsluchajmy się w Hioba.
Może to pozwoli pokonać –
hasła, mamidła, etykiety i obojętność
kołyski nasze otaczające⁹.

⁸ J. Żurek, *Job*, Kraków 2000.

⁹ Z. Preisner, *Silence, Night and Dreams*, www.preisner.com (data dostępu: 19.03.2008).

Motyw Hioba powraca w kulturze nie tylko wobec kryzysów dotyczących naród czy społeczeństwo, ale także w wymiarze jednostkowym, czego przykładem może być film w reżyserii Andrzeja Seweryna *Kto nigdy nie żył* (2006, scenariusz: M. Strzembosz), prezentujący historię kapłana – nosiciela wirusa HIV, którego osobisty dramat stanowi manifestacyjne nawiązanie do Hioba biblijnego.

W niniejszym tomie zostały poddane analizie utwory literackie podejmujące próbę interioryzacji problemu Hioba: *Hiob* Karola Wojtyły (napisany w 1942 roku, wydany w 1979), *Mąść doskonały* Jerzego Zawieyskiego (1946), *Drugie szczęście Hioba* Anny Kamieńskiej (1974), *Josela Rakowera rozmowa z Bogiem* Zvi Kolitza (napisany w 1946 roku, polskie tłumaczenie całości – 2007), *Wakacje Hioba* Bogdana Wojdowskiego (1957).

Utwory te są różne pod względem gatunkowym: dwa pierwsze to dramaty, wiersze Kamieńskiej tworzą zwarty cykl poetycki, Kolitz sam swój utwór określił mianem opowiadania, chociaż w czytelnicznym odbiorze funkcjonował jako dokument z warszawskiego getta, wreszcie proza Wojdowskiego to zbiór opowiadań. Dramat *Hiob* oraz *Mąść doskonały* pisane są z perspektywy chrześcijańskiej, *Josela Rakowera rozmowa z Bogiem* oraz *Wakacje Hioba* – z perspektywy żydowskiej, *Drugie szczęście Hioba* napisane najpóźniej z nich i napisane przez kobietę sytuuje się poza wyrażonym podziałem światopoglądowo-religijnym, ukazując złożoność relacji judaizmu i chrześcijaństwa z perspektywy doświadczającej cierpienia i doświadczonej cierpieniem jednostki.

Na wybór tekstów wpłynęło kilka czynników. Po pierwsze, wszystkie te utwory inspirowane są doświadczeniem II wojny światowej na ziemiach polskich, a bezpośrednie nawiązanie do biblijnego Hioba stanowi w nich próbę wpisania tego doświadczenia w paradygmat kultury. Napisano w różnych językach szereg utworów literackich odwołujących się do Hioba – w nawiązaniu do doświadczenia II wojny światowej i Zagłady, co pieczołowicie odnotowuje wspomniany już Langenhorst. Istotnym kryterium

poniższego wyboru był związek tych tekstów z kulturą polską. Wśród nich znalazł się, mimo iż pisany w jidysz, utwór Kolitza, ponieważ przez lata na całym świecie funkcjonował jako dokument z warszawskiego getta, a jego kontekstem jest powstała na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej kultura chasydzka.

Po drugie, utwory te łączy wymiar intertekstualny, w kształcie zaproponowanym przez Ryszarda Nycza¹⁰, według którego pojęcie wykładnika intertekstualnego obejmuje różne odmiany presupozycji (logiczno-sematyczne, egzystencjalne, pragmatyczne), anomalie (gramatyczne, semantyczne, pragmatyczne i literackie), atrybucje (jednostkowe, gatunkowe). Biblijna Księga Hioba, stanowiąc dla analizowanych utworów archetekt sam w sobie zróżnicowany gatunkowo, otwierający perspektywę dyskursu nie tylko *stricte* literackiego, ale filozoficznego i teologicznego, staje się narzędziem weryfikacji ustalonych odczytań samej siebie, wprowadzając dodatkowy aspekt dialogu judeochrześcijańskiego jako istotny czynnik w rozważaniach na temat winy, cierpienia, przebaczenia. Skoro tekst święty staje się archetekstem tekstu literackiego, to uprawnione staje się także odwoływanie się do jego nieliterackich odczytań i sposobu ich funkcjonowania w obiegu kulturowym dla interpretacji tekstów literackich nim inspirowanych.

Po trzecie, we wszystkich tych utworach odzwierciedla się komplikacja relacji judeochrześcijańskich. U Wojtyły obserwować można próbę przezwyciężenia modelu prefiguracyjnego, postrzegającego Hioba jako typ Jezusa, na rzecz komplementarności Starego i Nowego Przymierza. U Zawieyskiego odejście od Księgi Hioba jako możliwej i akceptowalnej wykładni losu człowieka zrodzonego z bólu, a zatem odejście od lektury Biblii jako tekstu aktualnego i ponadczasowego. U Kamińskiej Hiob ulega transformacji i jak najdalej posuniętemu uczłowieczeniu, jednak nie

¹⁰ R. Nycz, *Tekstony świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Kraków 2000. Zwłaszcza s. 79–111.

chrystianizacji. U Rakowera sławiona jest wierność Torze i wiara w rzetelność Boga w dotrzymaniu Przymierza, a kluczowy staje się sygnał odwracający prefiguracyjność na rzecz genealogii – pośrednie wskazanie na żydowskość Jezusa. U Wojdowskiego kwestią zasadniczą jest nie tyle motyw biblijny i postać Hioba, ale pytanie o status podmiotu cierpiącego, związek pomiędzy cierpieniem a religią, stąd być może źródła polemiki Wojdowskiego z Józefem Tischnerem, biegnącej niejako równolegle, chociaż niezależnie od dialogu na temat cierpienia między Janem Pawłem II a Tischnerem.

W poniższych rozważaniach istotną kwestią nie jest pytanie o teodyceę, ale pytanie o miłość Boga i człowieka, stąd tytuł *Wybaczyć Bogu*. Nie pytanie o cierpienie samo w sobie, ale o to, co poza nim, po nim, ponad nim. Myślą przewodnią jest nadzieja, że wybaczenie stanowi akt ocalający obydwie strony sporu. Nie ma miłości bez wybaczenia i nie ma wybaczenia bez miłości, chociaż w powszedniości obserwować można skłonność do mieszania tych pojęć i ich porządków. Rozumienie wybaczenia oscyluje pomiędzy utożsamianiem go ze słabością a poczuciem pogardy wobec innych, podczas gdy może ono stanowić po prostu drogę ucieczki od konfrontacji. Miłość utożsamia się z wybaczeniem, ale także z demoralizowaniem dobrocią, uległością uzależnienia w relacjach. Prawdziwie wybaczący podmiot to podmiot osiagający swą najwyższą godność i pełnię, przy świadomości swej nędzy i niedoskonałości, tęskniący za ideałem.

Wybaczyć Bogu i wybaczyć sobie. Dopiero te dwa wybaczenia się dopełniają. Wybaczyć Bogu to najpierw uznać, że jest On adresatem żalu, pretensji, że nie wszystko jest tak, jak chciałoby się, żeby było na tym najlepszym ze światów. To przyznać się do braku samoakceptacji i do tego, że życie boli. Wybaczyć sobie to stanąć w prawdzie o sobie samym, przyjąć samego siebie takim, jakim się jest – niedoskonałym, cuchnącym, oczekującym Boskiej interwencji w cudach, zbuntowanym i byle jakim jednocześnie, walczącym i wycofanym z życia. Wybaczyć Bogu – także siebie.

Wybaczyć Bogu

Księga Hioba i jej interpretacje

Księga Hioba, a w konsekwencji sama postać biblijna, stanowi dobry przykład praktyk eisegetycznych. Eisegeza¹ w przeciwieństwie do egzegezy nie polega na odkrywaniu znaczenia tekstu, ale na takim jego czytaniu, które z założenia jest już interpretacją. Czytanie eisegetyczne ma na celu znalezienie potwierdzenia dla uprzednio przyjętych przez czytelnika założeń, zatem tekst traktowany jest instrumentalnie jako argument w dyskusji, a nie wartość sama w sobie. Trudno podejrzewać pierwotnych interpretatorów Biblii o złe intencje, kiedy usiłowali oni wykazać, że tekst biblijny przekazuje dokładnie to, w co oni sami wierzą. Zakłada się, że interpretator, znając dobrze tekst, doskonale zdaje sobie sprawę z rozbieżności pomiędzy przesłaniem oryginału a własną interpretacją jego znaczenia. Radykalni bibliści twierdzą, że w zasadzie te dwa pojęcia – egzegezy i eisegezy – są nierozłączne, ponieważ w zasadzie nie istnieje egzegeza, która nie byłaby jednocześnie eisegezą. Badacz jest w stanie znaleźć tylko to, czego szuka, a zatem nie ma bezzalożeniowych poszukiwań. Niewątpliwie ten hermeneutyczny problem – czy znaczenie jest stałe,

¹ *A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. R.J. Coggins and J.L. Houlden, London 1990, s. 187.

określone, wpisane w tekst i oczekuje jedynie „wydobycia”, czy jest tworzone, czy też współtworzone przez badacza – nie zostanie rozstrzygnięty w niniejszym rozdziale. Niemniej warto przywołać tę kwestię, przyglądając się różnorodnym odczytaniom Księgi Hioba. Odczytaniom nie *stricte* teologicznym, ale raczej kulturowym.

Zadziwiać może ich liczba i wielorakość powiązań z tekstem oryginału. Księga Hioba zainspirowała w sposób znaczący współczesną kulturę Zachodu², pomimo, a może właśnie dlatego, że temat cierpienia sprawia wrażenie rugowanego, podlegającego tabuizacji i wypieraniu. Kwestia ta powraca jednak pod różnymi postaciami, pozostając jednym z nieusuwalnych pytań o ludzką kondycję. Innym powodem swoistej popularności Księgi Hioba i daleko idącej swobody interpretacyjnej jest jej historyczna i rodzajowa nieokreśloność³. Jeszcze bardziej nieoczywiste pozostaje jej przesłanie: można ją interpretować jako rodzaj teodycei bądź jako krzyk rozpaczcy wobec ortodoksyjnych wierzeń, może być również odczytywana jako tekst tragedii na równi z historią Edypa, Antygony czy Prometeusza – pozostaje na terytorium granicznym rozważań teologicznych i literackich.

Nie sposób przywołać wszystkich interpretacji i odczytań teologicznych i filozoficznych dotyczących Księgi Hioba, jednak pragnę zwrócić uwagę przynajmniej na niektóre, by wskazać na ich różnorodność i niejednokrotnie rozbieżność. Kluczem po-

² Cenne wskazówki bibliograficzne i interpretacyjne zawiera praca Gianfranca Ravasio, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, przeł. B. Rzepka, Kraków 2004.

³ Por. C. Jakubiec, *Księga Hioba*, Poznań 1974; ks. J. Warzecha, *Hiob*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. ks. J. Frankowski, t. 6: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, praca zbiorowa, Warszawa 1999; *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. naukowa wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 445–480; A.B. Davidson, *The Book of Job*, Cambridge 1981; É.P. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, London 1967; R. Gordis, *The Book of Job and Man*, Chicago 1965.

niższego wyboru była kwestia, która wydaje się być najbardziej aktualna i dojmująca dla współczesnego człowieka, kwestia określenia jego relacji do Boga. Nie pytanie, czy Bóg istnieje czy nie, czy Jego istnienie jest możliwe do udowodnienia, nie o nagrodę czy retribucję, nawet chyba nie o życie po śmierci, ale o miłość, o tę skomplikowaną i trudną miłość – miłość Boga do człowieka i człowieka do Boga. Czy możliwa jest dojrzała odpowiedź człowieka? Jeśli tak, to nie może on stawać przed Bogiem jedynie jako grzesznik i sługa ani jako buntownik czy sędzia, ale przedmiot godny Bożej miłości i kochający podmiot. Skoro w relacji z Bogiem ma on zachować swą godność, a nie być tylko pasywnym biorcą, to najpierw musi tę godność odnaleźć. Jednak kiedy już ją odnajdzie, to czy może o niej zapomnieć i w imię tej samej miłości „pozwolić” Bogu na wszystko?

Jeśli nie może i nie powinien o niej zapomnieć, kochając Boga, to musi Mu wybaczyć. I to nie dlatego, że Bóg jest niedoskonały, słaby, okrutny czy siebie nieświadomy, jak chciał na przykład Carl Gustav Jung. Wybaczenie rozumiane tu jest nie tyle jako dobrze skalkulowany budżet win, kar, zadośćuczynień i zasług, ile jako prawdziwa zgoda na wolność drugiego JA, na pełnię jego istnienia. Wybaczyć Bogu to przyjąć Jego wolność, która może człowieka bardzo boleć, może go miażdżyć bez żadnych kalkulacji. Człowiek jest wolny, by doznać bólu i by się mu sprzeciwiać, by się przed nim bronić. Przez tę wolność rozumieć należy nie tyle intelektualną sprawność czy zdolność zracjonalizowania i wyjaśnienia sytuacji, jak u przyjaciół Hioba, usprawiedliwianie Boga, dorabianie ideologii do tego, co się dzieje, ile odkrycie, że człowiek został stworzony na obraz Boga. Konsekwencją tego faktu jest konieczność przebaczenia. Współzależność paradoksalna, a jednak zasadnicza dla doświadczenia obu rzeczywistości – ludzkiej i boskiej.

Biblijny Uzyjczyk był wolny, mógł nawet przekląć Boga i umrzeć, Bóg go od tego nie powstrzymywał, nie zrobił nic, by go odwieść od takich myśli, a jednak Hiob żył, by Bogu prze-

baczyć. By pogodzić się z tym, że pozostaje On dla człowieka tajemnicą, a tajemniczość ta nie wyklucza Jego miłości, obecność tej tajemnicy nie może być postrzegana w kategoriach winy: ani winy człowieka, który nie potrafi jej przeniknąć, ani Boga, że nie uzdolnił go do tego. Hiob biblijny jawi się jako osoba wolna, niezależna, nie tylko jako człowiek, który odniósł sukces, zanim Bóg zgodził się, by został poddany próbie, ale także jako bezbronna ofiara, czego dowiódł, zachowując swą godność. W jego zachowaniu nie widać świętoszkowatości ani pychy. Przebacząc – wszystko w dwójnasób odzyskuje, odzyskuje także Boga. Jeśli odczytać to zakończenie w perspektywie interpretacji proponującej wybaczenie jako centralny punkt tworzenia relacji człowieka i Boga, to końcowe przywrócenie oznaczałoby nie tylko podwojenie dóbr – jako nagrodę za to, że Hiob nie zawiódł pokładanego w nim zaufania, ale można je rozpatrywać także w sensie metaforycznym: Hiob, wybacząc Bogu doznane cierpienia i straty, tak naprawdę dopiero wtedy posiadał to, co utracił. Dopuszczając do siebie ból utraty i nieszczęścia, uznał, że Bóg jest w stanie go dotknąć, że to, co przyjmował jako dar i błogosławieństwo, było dla niego naprawdę cenne, było naprawdę jego. Tym różni się jego ostatnie „nie rozumiem” od pysznego poniekąd stwierdzenia „Bóg dał – Bóg wziął”, które, cytowane jako przykład całkowitej wierności Panu, uległości Jego wyrokom, deprecjonuje pośrednio Jego dary, ludzką radość i wdzięczność za nie. Tracąc wszystko, Hiob utracił także swoją wizję Boga, swoje o Nim wyobrażenie. Wielkość jego wiary i wierności realizuje się w wierności tajemnicy, której nie pojmuje. Wybacza Bogu nie tylko to, że Bóg zabiera mu wszystko, co posiada, że wypróbowuje go, że doświadcza samotnością, cierpieniem fizycznym i duchowym, ale wybacza także to, że Bóg nie pozwala się poznać, zrozumieć, doświadczyć inaczej niż poprzez dojmujący brak, a jednocześnie oczekuje od człowieka tak wiele. Wybacza swoją wolność i samotność, odpowiedzialność i możliwość działania – wobec tego wszystkiego, co „zbyt wspaniale”.

Liczba interpretacji zarówno literackich, jak i filozoficznych czy teologicznych z powodzeniem stworzyłaby niemalą bibliotekę. W niniejszym tomie przywołuję jedynie te, które w szczególny sposób inspirowały zamieszczone w dalszych rozdziałach rozważania, a nie zawsze zostały bezpośrednio przywołane w trakcie analizy tekstów.

Księga Hioba przenika i inspiruje gatunkowo hybrydyczne dzieło duńskiego filozofa Sorena Kierkegaarda – *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej*⁴ – utrzymane w tonie skomplikowanej retoryki prawniczej i handlowej, a jednocześnie głęboko filozoficzne. Podejmuje ono kwestię etyki ekwiwalencji i etyki daru, a zarazem ukazuje koncepcję powtórzenia rozumianego nie jako otrzymanie wszystkiego podwójnie, ale jako zdynamizowanie, zdialogizowanie (kategorie pseudonimu i polinimiczności) jednostkowej refleksji dzięki ujęciu zdarzenia, próby zrozumienia go z dwu odmiennych pozycji: intelektu i emocji. Z racji złożoności dzieła i subtelności poczynionych w nim dystynkcji ograniczam z konieczności schematyczne referowanie go, by nie podążyć śladami interpretacji na przykład ks. Józefa Sadzika⁵ konstatującego, że przesłanie Kierkegaarda manifestuje się w przekonaniu, że jedynie Bóg powtórzyć może ludzkie życie. Raczej odwołam się do samego filozofa:

⁴ S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, przeł. B. Świdorski, Warszawa 2000.

⁵ Por. J. Sadzik, *Przesłanie Hioba*, w: C. Miłosz, *Księgi biblijne. Przekłady z języka greckiego i hebrajskiego*, Kraków 2003, s. 259–279. Trudno się jednak nie zgodzić z jego przenikliwymi, choć pesymistycznymi uwagami: „to, co dziś nazywamy «wiarą» (religijną oczywiście), nie ma nic – albo bardzo niewiele – wspólnego z wiarą Hioba i w ogóle z wiarą biblijną. (...) W rzeczy samej, jeżeli Bóg staje się hipotetyczny, trzeba klaniać się światu. Taka «odnowa» Kościoła czyni z nas wierzących blaznów. Zawsze przychodzimy za późno, nasze popisy nowoczesności wypadają fatalnie. Jeżeli, na przykład, Msza, «wielka tajemnica wiary», staje się konkursem na najlepszą piosenkę, lepiej pójść do dobrego cyrku” (s. 262).

Niel Ty, co w dniach swej mocy byłeś mieczem uciskanego, kosturem starca i laską kaleki – Ty nie zawiodłeś ludzi, gdy wszystko runęło. Pozostałeś wówczas ustami cierpiącego, wołaniem ciemzonego, krzykiem zalęknionego, pocieszycielem tych, którzy w cisiszy chowają ból, wiernym świadkiem upadku i cierpienia, mieszkających w sercu człowieka, jego niestrudzonym rzecznikiem, który ośmielił się skarżyć „w gorzkości swej duszy” oraz walczyć z Bogiem. (...) Skarż się, Pan się nie złąknie, on umie się bronić! Lecz jak ma się bronić, gdy nikt nie śmie wybuchnąć skargą, jaka przystoi człowiekowi? (...) Człowiek szczęśliwy szuka szczęścia, aby go posmakować, chociaż prawdziwe szczęście mieszka w nim samym. Podobnie cierpiący szuka cierpienia. Nie otrzymałem całego świata (...) ale i ten może wszystko stracić, kto posiada niewiele. Kto utraci ukochaną, straci synów i córki. I padnie od śmiertelnych ran ten, kto straci cześć i dumę, a wraz z nimi sens i chęć życia⁶.

Zatem główną kategorią istotną dla Kierkegaarda zdaje się być godność człowieka, szacunek dla samego siebie, odzyskiwanie siebie w obliczu Boga oraz autentyczny dialog z Nim. Wielki interpretator Kierkegaarda Lew Szestow⁷, zajmując się zagadnieniem Hioba w filozofii Duńczyka, postrzega je jako wielką pokusę wytoczenia Bogu procesu, mimo paradoksalnej wiary w sprawiedliwość Boga, mimo grozy wiary w ogóle, w jej absurdalności i antykonieczności. W referacie wygłoszonym w 1935 roku w paryskiej Akademii Religii i Filozofii Szestow podkreślał, że to, co pozostało człowiekowi, to szaleńcza walka o możliwość, gdyż tylko wiara może zdjąć z istoty ludzkiej brzemień grzechu pierwotnego i umożliwić ponowne powstanie, będące nie tyle powtórzeniem, co otwarciem innej możliwości. Hiob w tym kontekście jawi się

⁶ S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, przeł. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 103–104.

⁷ Por. L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, przeł. J.A. Prokopski, wstęp C. Miłosz, Kęty 2003, s. 35, 43–52, 130–137.

jako figura człowieka prawdziwie wierzącego w swoim zdumieniu i uznaniu swej ograniczonej wiedzy, a raczej w uznaniu swej niewiedzy. Hiob nie broni się przed Bogiem żadną ludzką wiedzą ani rozeznaniami. Tak jak odrzucał wywody przyjaciół, tak również odrzucił własne. Dla Szestowa wiara nie oznacza zaufania w to, co usłyszane, nauczone, ale stanowi ona o „nowym wymiarze myśli, nieznanym i obcym filozofii spekulatywnej, który otwiera drogę ku Stwórcy wszystkich ziemskich rzeczy, do źródła wszelkiej możliwości, do Tego, który nie zna granic pomiędzy tym, co możliwe, a tym, co niemożliwe”⁸.

Podjmowanie tematu Hioba Carl Gustav Jung porównywał do poruszenia gniazda szerszeni, zwłaszcza że w ten sposób chciał jako psycholog zadowolająco ukazać zjawisko nazwane Chrystusem – tak powstała *Odpowiedź Hiobowi*⁹. Najpoważniejsze pytanie dręczące Junga przez całe życie i przenikające całą jego twórczość brzmiało: Dlaczego Bóg pozwala złu przenikać świat? Jeśli Bóg dopuścił, że wąż skusił Adama i Ewę w raju, pozwolił szatanowi dręczyć Hioba i zażądał od Abrahama złożenia ofiary z jego syna, to nie mógł uniknąć podejrzania, że sam jest zły. Jung zatem przyznał sobie prawo do tego, by zabrać głos jako człowiek, „który przemawia w imieniu wielu czujących podobnie, i w słowach jego ma znaleźć wyraz wstrząs, jakiego doznał on na widok nieskrywanej dzikości i bezecności tego Boga”¹⁰.

Odpowiedź Hiobowi zrodziła się zatem ze szczególnej inspiracji, jaką przynieść może jedynie cierpienie, z którego wyrasta pytanie o rację istnienia zła w świecie. Jung pisał o tym do wielkiego iranisty francuskiego Henry’ego Corbina: „Książka ta przyszła do mnie w gorączce choroby. Przyszła do mnie jakby towarzyszyła

⁸ *Idem, Kierkegaard i Dostojewski*, przeł. J.A. Prokopski, „Odra” 2001, nr 4, s. 59.

⁹ C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995.

¹⁰ *Ibidem*, s. 32.

jej wielka muzyka Bacha lub Haendla. (...) Miałem uczucie, jakbym słuchał jakiejś wielkiej kompozycji...”¹¹

W interpretacji Junga Chrystus pojawia się na Ziemi z zamiarem przywrócenia równowagi między dobrem a złem, wynagrodzenia człowiekowi niesprawiedliwości, którą Bóg mu wyrządził. Doskonałość, jaką Bóg osiąga dzięki temu, zawdzięcza unii z Boską Mądrością, Sophią, żeńskim odpowiednikiem Ducha Świętego – taka jest w skrócie „heretycka kwintesencja” *Odpowiedzi Hiobowi*.

W oczach licznych czytelników – zwłaszcza z kręgów chrześcijańskiej i żydowskiej ortodoksji – Jung popełnił jednocześnie grzech bluźnierstwa i arogancji: bluźnierstwa, gdyż podjął próbę gnostyckiego odsłonięcia metamorfoz Ducha Świętego, i arogancji, ponieważ spróbował je nagiąć do swych własnych teorii. *Odpowiedź Hiobowi* zaatakował również Martin Buber oraz teologowie katoliccy i protestanccy (przede wszystkim o. Victor White i Oskar Pfister). Rzeczą znamienne jest fakt, że dzieło Junga znalazło poparcie teologa prawosławnego Paula Evdokimova. Nie znaczy to oczywiście, że myśl Jungowska nie spotkała się z pozytywnym odzewem u wielu innych żydowskich, katolickich i protestanckich teologów; wystarczy wymienić Gershoma Sholema czy Paula Tillicha. Przeciwnicy Junga oskarżali go, że sam mianował się psychiatrą Boga, stawiając diagnozę boskiej choroby, i podjął się leczenia swego Pacjenta bez pytania Go o zgodę, na dodatek posługując się własnymi koncepcjami. Według Junga Bóg musi dorównać Hiobowi i jego człowieczeństwu, co dokonuje się ostatecznie na krzyżu, w chwili gdy Chrystus woła: „Boże mój! Boże mój! Czemuś mię opuścił?”¹² Jung uznaje to za jedyny akt autorefleksji Jezusa.

¹¹ *Ibidem*, s. 204.

¹² Inspirujące rozważania dotyczące Ps 22 w odniesieniu do Księgi Hioba znaleźć można w książce: A. Lacocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 249–302.

Jung porównuje sytuację Hioba do sytuacji kuszenia w raju. Najpierw Bóg zwrócił ludziom uwagę na zakazany owoc, potem go zakazał. Pyta, dlaczego tak łatwo Bóg zgodził się na zakład z szatanem.

Czyżby Jahwe żywił ukrytą niechęć do Hioba? To tłumaczyłoby jego ustepliwość wobec szatana. Cóż jednak człowiek ma takiego, czego nie posiada Bóg? Mimo swej małości, słabości i bezbronności w stosunku do potężnego Bóstwa ma on – jak już powiedzieliśmy – nieco bardziej przenikłą świadomość opartą na autorefleksji: musi on, aby w ogóle przetrwać, zdawać sobie zawsze sprawę ze swej bezsily wobec Wszechmocnego. Bóg nie potrzebuje zachowywać tego rodzaju przezorności, albowiem nigdzie nie napotyka takiej nieprzezwycięzalnej przeszkody, która skłoniłaby Go do zastanowienia się, a tym samym do autorefleksji. Czyżby Jahwe miał powziąć podejrzenie, że człowiek posiada jakieś światło, wprawdzie nieskończenie małe, ale bardziej skoncentrowane od jego, boskiego światła?¹³

Zdaniem Junga niewinnie dręczony Hiob zdobył bez swej wiedzy i zaangażowania woli takie poznanie Boga, jakiego sam Bóg nie posiadał. Poznanie przez Hioba wewnętrznej antynomii Boga nabiera boskiego, numinalnego charakteru. Stawiając Bogu opór, Hiob stworzył jednocześnie przeszkodę, która zmusiła Wszechmocnego do ujawnienia swej istoty.

W kontekście XX wieku postać Hioba jest szczególnie często przywoływana w odniesieniu do doświadczenia II wojny światowej, Zagłady, co nieuchronnie wskazuje na skomplikowaną kwestię relacji chrześcijaństwa i judaizmu. Hiob jako postać ze Starego Testamentu przez chrześcijan traktowany jest jako prefiguracja niewinnego cierpienia Chrystusa bądź jako wzór męczennika

¹³ *Ibidem*, s. 42.

i cierpliwego sługi Bożego. Warto zauważyć, że Hiob stał się figurą pomiędzy światem żydowskim a chrześcijańskim.

W chrześcijaństwie istnieje tradycja liturgiczna kultu Hioba: Etheria piszująca pod koniec IV wieku informuje, że pragnęła udać się do ziemi Uz, do grobu świętego Hioba, który znajdował się w Hauran w Palestynie. Martyrologium rzymskie czci Hioba 10 maja, greckie i koptyjskie 6 maja. W tradycji żydowskiej ukazywany jest jako mąż bogobojny, ale nie bezwolny. To raczej bogobojny buntownik, nie cierpliwy sługa, lecz dociekliwy i żądający sprawiedliwości ojciec rodu.

Ukazywanie Hioba jako wzoru cierpliwie cierpiącego sługi Boga wynika z greckiej interpretacji opowieści biblijnej, a nie *stricte* z tradycji żydowskiej, która główny nacisk kładzie na aspekt teologiczny: zetknięcie się człowieka z tajemnicą. Już w tłumaczeniu na język grecki, w Septuagincie, szereg słów zostało zmienionych, przez co nadano tekstowi bardziej metaforyczny i uniwersalny charakter, jak również złagodzone brutalne sformułowania, ostro krytykujące Boga. Główną cechą tego tłumaczenia jest wprowadzanie idei życia po śmierci, co zmienia wymowę całości tekstu. Liczy się już nie tylko moc wiary, ale nawet bardziej od niej istotna jest cierpliwość. I takie rozumienie tej księgi kryje się w liście św. Jakuba 5, 10-11. Jest to jednak nowy portret Hioba wiążący cierpliwość z nadzieją na wieczną nagrodę w niebie, stanowiący interpretację tej księgi przez papieża Grzegorza Wielkiego w jego słynnych *Moraliah*¹⁴. Tekst ten sam w sobie jest dokumentem unikatowym, czerpiącym z dorobku epoki i wcześniejszych niż on sam komentarzy. Był niezwykle wpływowy w epoce średniowiecza, chociażby z tego względu, że stanowił rodzaj kompendium wiedzy teologicznej, zanim została ona ujęta w ramy scholastyczne. Niektórzy badacze uważali *Moralia* za podręcznik teologii mo-

¹⁴ Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, przeł. T. Fabiszak, A. Strzelecka, R. Wójcik, Kraków 2006.

ralnej i ascetyki¹⁵. Grzegorz Wielki w postaci Hioba dopatrywał się alegorii cierpiącego Chrystusa, a źle doradzających przyjaciół utożsamiał z heretykami. Dzieci Hioba to alegoria bogactwa laicki uświęcającej: trzy córki uosabiają trzy cnoty nadprzyrodzone: wiarę, nadzieję i miłość, a siedmiu synów – siedem darów Ducha Świętego¹⁶. Według Grzegorza Wielkiego droga wyzwolenia się z grzechu prowadzi przez pokutę, ponieważ miłosierdzie Boże nie znosi potrzeby zadośćuczynienia za popełnione zło, co więcej, twierdzi on, że kto sam siebie karze, ten zyskuje dostęp do miłosierdzia¹⁷. Wiele uwagi poświęca autor *Moralionów* teologicznej kwestii próby zsyłanej przez Boga na człowieka, dążeniu do życia kontemplacyjnego i doznaniom mistycznym. Księga Hioba w interpretacji św. Grzegorza poddana zostaje zatem intensywnej chrystianizacji i czytana jest z perspektywy Nowego Testamentu jako dzieło umoralniające; ten sposób interpretowania dzieł Hioba zdominował późniejszą katolicką tradycję.

Doświadczenie II wojny, Zagłady, wraz z pytaniem o obecność czy też nieobecność Boga i Jego stosunek do narodu wybranego spowodowało, że przy analizie postaci Hioba pojawiły się swoiste przesunięcia akcentów interpretacyjnych, a sama kwestia, czy Hiob może stanowić jakąś odpowiedź religii na rzeczywistość krematoriów, gett i masowych mordów, wywoływała wielkie emocje.

Przykładem analizy pozostającej w cieniu II wojny jest książka Solomona Liptzina¹⁸, poświęcona tematowi i motywom biblijnym obecnym w kulturze, w której autor podkreśla szczególną relację łączącą Księgę Hioba i *Fausta* J.W. Goethego. Dzieła te były

¹⁵ Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 609 i nn.

¹⁶ Grzegorz Wielki, *op. cit.*, s. 126–127, 131–133.

¹⁷ Takiemu rozumieniu roli cierpienia w kształtowaniu relacji człowieka do Boga sprzeciwiał się ks. J. Tischner, zwłaszcza w tekście *Niewolnicy Boga*, który tak zbulwersował B. Wojdowskiego.

¹⁸ S. Liptzin, *Biblical Themes in World Literature*, New Jersey 1985, s. 250 i nn.

niejednokrotnie ze sobą zestawiane ze względu na ich strukturalne podobieństwo. Rzadko jednak zwracano uwagę na zasadnicze różnice w ukazywanym podejściu do życia. Obydwa teksty rozpoczynają się *Prologiem* w niebie, w obydwu pojawia się postać szatana, który utracił szacunek dla człowieka – korony stworzenia – i wątpi, czy potrafi on pozostać wierny Bogu. Bóg jednak wierzy w człowieka i zezwala na zakład. Dramat zapoczątkowany w niebie rozgrywa się na ziemi, po wielu wzlotach i upadkach ostatecznie Bóg wygrywa zakład, obydwaj bohaterowie zostają ocaleni od sidła szatana. Za główną różnicę pomiędzy tymi dwoma tekstami Liptzin uznaje hebrajski świat wartości, który jest konfrontowany z wartościami cenionymi przez ludzi i kulturę Zachodu.

W interpretacji Liptzina Hiob cieszy się życiem w wyznaczonych mu przez Boga granicach, unika zła i cieszy się błogosławieństwem: zdrowiem i bogactwem. Kiedy te zostają mu odebrane, nie pragnie jednak śmierci, do czego namawia go żona. Zdecydowanie odrzuca pokusę samobójstwa, zachowuje swoją wiarę i chce jedynie wyjaśnienia przez Boga zaistniałej sytuacji. On nie prosi Boga o przywrócenie tego, co utracił. Kiedy jego przyjaciele utrzymują, że to, co go spotkało, jest karą za grzechy, on uparcie twierdzi, że jest niewinny. Ostatecznie godzi się ze swym tragicznym losem nie dlatego, że uznał swoją grzeszność, ale dlatego, że przyjął, że ani on, ani żadne stworzenie nie jest w stanie pojąć nieskończonej myśli Bożej. Akceptuje swoje miejsce we wszechświecie na podstawie wiary i ufności, a nie rozumu i logiki, idąc w ślady patriarchy Abrahama i wielu męczenników po nim.

Natomiast Faust ani nie jest zadowolony ze swojego życia, ani nie godzi się z ograniczeniami rodzaju ludzkiego. Pragnie poznać więcej i osiągnąć więcej niż ktokolwiek przed nim. Dążenie to sprawia, że gotów jest popełnić każdą zbrodnię, ponieważ dążenie samo w sobie jest dla niego celem, a nie prowadzi do idealnego rozwiązania, a zatem do jakiegokolwiek odpowiedzialności ostatecznej.

Podczas gdy Hiob testowany jest cierpieniem, Faust podlega weryfikacji poprzez przyjemności, poczynając od sceny pijaństwa w piwnicy Auerbacha, na ramionach Małgorzaty skończywszy. W duszy Fausta rozgrywa się burzliwa walka pomiędzy uczuciami a rozumem, która prowadzi go do popełniania zbrodni. W tym samym czasie Hiob pozostaje jakby niewzruszony w swojej nadziei na ostateczną sprawiedliwość. Dla Fausta rozum staje się jedynie narzędziem zaspokojenia jego żądz, dla Hioba poszukiwaniem uniwersalnego porządku. Do końca Faust działa według swej woli, wciela swe marzenia kosztem niewinnych ludzi, jacy pojawiają się na jego drodze, jak chociażby Filemon i Baucis. Faust nie posiada wrażliwości Hioba, on wprowadza swoje zamierzenia i plany, ponieważ uważa je za słuszne, nie szukając żadnej wyższej instancji, nie dbając o to, czy sprawiedliwość, czy też niesprawiedliwość rządzi światem. Według Liptzina jego ideał to germański ideał Wikinga, do którego została dodana chrześcijańska koncepcja zbawienia poprzez miłość. Niemcy, identyfikując się z tym ideałem Fausta, z Faustowskim widzeniem świata, chlubili się swoim wiecznym niezaspokojeniem i dążeniem jako wyznacznikami ich wartości i żywotności, której agresywny dynamizm może prowadzić do potępienia, o ile nie powstrzyma go pierwiastek żeński – miłość chrześcijańska. Stąd przekonanie, że w ostatecznym rozrachunku niebios są otwarte dla wszystkich, pomimo ich grzechów i błędów, ze względu na wstawienictwo świętych i hojnie udzielane przebaczenie przez ofiary „wiecznego dążenia” (Małgorzata). Dla Hioba tu na ziemi jest już miejsce na sprawiedliwość, a właściwie rzecz by można, że to właśnie tu jest jej miejsce i nie może być tak, że niebo przedstawia inny porządek i inną hierarchię wartości unieważniającą wszystko, co wydarzyło się na ziemi...

W tym podejściu, reprezentowanym przez dwie postacie, Hioba i Fausta, Liptzin dostrzega wyraźny podział, różnicę pomiędzy Europejczykami utożsamiającymi się z Faustem uosabiającym

ducha germańskiego, a Żydami, których utożsamia z biblijnym Hiobem prezentowanym jako cichy sługa Boży, w typowo katolickiej hagiograficznej stylistyce. Interpretacja Liptzina zdominowana jest przez doświadczenie Zagłady; czytając *Fausta*, szuka on argumentu potępiającego Niemców jako takich, a nie nazistów. Czytając Księgę Hioba, usiłuje on w jakiś sposób włączyć doświadczenie Zagłady w perspektywę religijną. Jednocześnie zdaje się nie zauważać sprzeczności, w jakie się uwikłał, stara się zachować i pogodzić ze sobą ideę sprawiedliwości i wybaczenia.

W opozycji do takiego ujęcia relacji między Żydami doświadczającymi Zagłady a Hiobem pozostają rozważania Richarda Rubinsteina. Sprzeciwiał się on próbom zrozumienia czy też wyjaśnienia tragedii Auschwitz poprzez nawiązanie do biblijnej Księgi Hioba. Nie godził się z porównywaniem nazistowskich obozów zagłady do prób, jakim Bóg poddawał Hioba. W swoim studium z 1968 *The Religious Imagination* zdecydowanie podkreślał, że traktowanie Hioba jako modelu żydowskiej odpowiedzi na Auschwitz jest bezwartościowe i bezsensowne¹⁹. Dobitnie wyraził to również w swej pracy *Job and Auschwitz*: „Nie, Hiob nie służy jako żaden przykład pomocny w zrozumieniu Auschwitz”²⁰. Wysuwał on trzy zasadnicze argumenty. Po pierwsze, Hiob przeżył, co najwyżej jego dzieci mogłyby być zestawiane z ofiarami Zagłady. Po drugie, Hiob był postacią o ponadprzeciętnej integralności, o autentycznym, dojrzałym *ego* – osobowością, której nie można porównywać z zdepersonalizowanymi ofiarami, które w Auschwitz stały się nieosobowe w najpełniejszym znaczeniu tego słowa. Po trzecie, Auschwitz podważyło całkowicie stare kategorie grzechu i winy, sprawiedliwości i kary, sprawiając, że

¹⁹ R. Rubinstein, *The Religious Imagination. A Study in Psychoanalysis and Jewish Theology*, Boston 1968, s. 173–190.

²⁰ *Idem, Job and Auschwitz*, „Union Seminary Quaterly Review” 1970, nr 25, s. 421.

protest i argumenty Hioba w tej nowej sytuacji stały się zupełnie nieadekwatne.

Dla Simone Weil Hiob tak rozpaczliwie głosił swoją niewinność, ponieważ sam nie mógł w nią uwierzyć. Błagał Boga o potwierdzenie, gdyż przestał słyszeć już swoje sumienie, które stało się abstrakcyjnym i martwym tworem.

Na uwagę zasługuje również interesująca próba interpretacji *Procesu* Franza Kafki w świetle Księgi Hioba pióra Rudolfa Sutura²¹. Według niego nihilistyczna koncepcja życia Józefa K., w której człowiek traci znaczenie i nie może zrozumieć sensu swego istnienia, czuje się winny od momentu narodzin, a tracąc wszelką pewność siebie, staje się w efekcie sam znakiem niepojętego cierpienia – przypomina lament Hiobowy, powtarza jego pytania. Jednakże w swej bezkompromisowości pozbawiona jest ducha wiary, który nie opuszczał Hioba biblijnego.

Interesującą interpretację proponuje Jean Danielou, który w swej książce *Święci Starego Testamentu* zwraca uwagę, że szereg z postaci Starego Przymierza jest wymienianych w kanonie Mszy św. tak jak Abel – przodek Abrahama, Henoh czy Noe. Istniał również kult Lota – niepodlegającego Przymierzowi krewnego Abrahama, Daniela (Fenicjanina) i Hioba (Idumejczyka), a królowa Saby (księżniczka arabska) według zapowiedzi Chrystusa będzie sądzić Żydów na Sądzie Ostatecznym. Chociaż we wprowadzeniu Danielou stanowczo podkreśla, że nie ma zbawienia ani świętości poza Kościołem, broniąc się w ten sposób przed zarzutami relatywizmu, to trzeba przyznać, że wprowadza on nową perspektywę patrzenia na postaci biblijne. Teolog określa Stary Testament mianem przygotowania do kosmicznego przymierza Boga z rodzajem ludzkim, odwołując się do św. Augustyna i jego przekonania, że wszyscy prawi ludzie żyjący przed przyjściem Chrystusa powinni

²¹ R. Suter, *Kafkas „Prozess” im Lichte des „Buches Hiob”*, Bern–Frankfurt am Main 1976.