

ANDRZEJ GIELAROWSKI
Akademia Ignatianum w Krakowie

Zło czynione człowiekowi niewinnemu — przypadek Hioba

Wśród kulturowych obrazów zła wyróżnia się biblijna opowieść o Hiobie, który został dotknięty cierpieniem tak wielkim, że stało się ono synonimem zła doświadczanego przez niewinnych ludzi w całej historii świata. Cierpienie niewinnych było zawsze tym, czego ludzie nie mogli zaakceptować i nie akceptują także dzisiaj. Tym tłumaczy się nieustające zainteresowanie historią Hioba, stanowiącą paradygmat radykalnego zła dla wielu dawnych i współczesnych jej komentatorów. Wśród nich wymienić można Augustyna z Hippony, Jana Chryzostoma i Grzegorza z Nyssy, ale też myślicieli takich, jak Karl Barth, Carl Gustav Jung, René Girard i innych¹. Wszyscy oni usiłowali wyjaśnić sens tego, co zdarzyło się Hiobowi, który z bogatego i opływającego w materialne i duchowe dobra, otoczonego liczną rodziną i szczęśliwego człowieka, stał się nędzarzem znoszącym wielkie nieszczęścia, dotkniętym przez ciężkie choroby oraz pozbawionym wszystkiego, co posiadał, łącznie z dziećmi, które poniosły śmierć. Do tego jego niewinność była kwestionowana przez pozostającą przy życiu żonę i przyjaciół, uznających „zasadę odpłaty” za wystarczające wyjaśnienie cierpienia². Złem fundamentalnym, leżącym u źródeł każdego cierpienia doznanego przez Hioba, było oskarżenie przez szatana, iż jego

¹ Por. J. W. Bremer SJ, *Hiob. Wobec sprawiedliwego i miłosiernego Boga*, Kraków 2017, s. 133–159, gdzie znajdujemy krótkie omówienia głównych dzieł poświęconych Hiobowi.

² Por. Hi 2, 9: „Rzekła mu żona: Jeszcze trwasz mocno w swej prawości? Złorzecz Bogu i umieraj!”. Por. Hi 5, 17 (z mowy Elifaza z Temanu): „Szczęśliwy, kogo Bóg karci, więc nie odrzucaj nagan Wszechmocnego” (cytaty za Biblią Tysiąclecia z komentarzami, wyd. V, Poznań 2006). Biblia Tysiąclecia (za Biblią Jerozolimską — por. *La Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris 2011, s. 827) podkreśla we *Wstępie* i komentarzach do Księgi Hioba, że chodzi tu o „zasadę odpłaty”, zgodnie z którą ludzkie postępowanie jest nagradzane dostatkami lub karane nieszczęściami w zależności od czynionego dobra lub zła. *Introduction* do Księgi Hioba w *La Bible de Jérusalem* wyraża się jasno: „Jeśli Hiob cierpi, to dlatego, że zgrzeszył; może wydawać się sprawiedliwy we własnych oczach, ale nie jest takim w oczach Boga” (tamże, s. 827).

sprawiedliwość i pobożność nie są szczerze, gdyż posiadając wszystko, bardziej niż Bogu ufał temu, co posiadał. W oskarżeniu tym, jak sądził św. Augustyn, tkwi sedno biblijnej opowieści o złu wyrządzonym niewinnemu człowiekowi³.

Kluczową kwestią, zwłaszcza dla współczesnego czytelnika, jest, jak się wydaje, pytanie o odpowiedzialność za zło czynione niewinnemu bohaterowi Księgi Hioba. Ponieważ dzisiejszy jej czytelnik jest w szczególności sposób uwrażliwiony na to zagadnienie, dlatego na nim skupię swoją uwagę. Kto więc sprawił, że Hiob został dotknięty przez radykalne zło, chociaż nie było ono w jakikolwiek sposób przez niego zasłużone? Szatan czy Bóg? Jeśli ten drugi, to czy można uważać Boga za dobrego? Czy może jednak odpowiedzialnością za zło niewinnych trzeba obarczyć ludzi nadających swym złym czynom boski charakter? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, odwołam się do dwóch interpretacji, które wydają się radykalnie a zarazem oryginalnie podejmować kwestię zła doświadczonego przez Hioba. Jedną z nich to koncepcja Carla Gustava Junga zawarta w pracy pt. *Odpowiedź Hiobowi*⁴. Drugą interpretację dotyczącą zła, które spotkało Hioba przedstawił René Girard w książce pt. *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*⁵. Te dwa odmienne ujęcia są jednak komplementarne, dlatego, jak sądzę, ich analiza pozwala na postawienie wielu istotnych pytań i wskazanie ważkich odpowiedzi dotyczących odpowiedzialności za zło spadające na niewinnego⁶.

1. Bóg czyniący zło — koncepcja Junga

Odpowiedź Junga na pytanie o odpowiedzialność za zło, którego doznał Hiob, skupia się na rozważaniu idei Boga, który, w jego ujęciu, jako Bóg Starego i Nowego Testamentu ma pewną dynamiczną historię, lecz jest tym samym w obu

³ Por. M. Terka, «Potestas nocendi» w świetle komentarzy św. Augustyna do Księgi Hioba 1–2, „Vox Patrum” 36 (2016), t. 65, s. 653–655.

⁴ Por. C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1995.

⁵ Por. R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Warszawa 1992.

⁶ Chociaż interpretacje te wykraczają poza filozofię (Jung jest psychologiem, a Girard antropologiem kultury), to swe analizy ograniczę do filozoficznych idei w nich zawartych. Wątpliwości dotyczące „filozoficzności” koncepcji Junga stara się rozwiązać C. Enia w pracy *Job — la souffrance et le mal dans sa relation au Divin selon Carl Gustav Jung*, Faculty of Religious Studies McGill University, Montreal (Kanada) 2005 [doktorat z filozofii dostępny pod adresem: http://digitool.Library.McGill.CA:80/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=100358&silolibrary=GEN01 — dostęp 22.02.17], s. 110, gdy twierdzi, iż Jung jest filozofem w metodzie, którą odziedziczył po Kancie i Schopenhauerze. Zwłaszcza filozofia tego drugiego pozwoliła mu na stworzenie koncepcji nieświadomości związanej z wolnością oraz podjęcie idei noumenu jako woli. Natomiast traktowanie Girarda jako filozofa jest obecnie zarówno w podręcznikach (por. J.F. Petit, *Histoire de la philosophie française au XX^e siècle*, Paris 2009, s. 303–340), jak i w innych opracowaniach jego myśli (por. S. Vinolo, *René Girard: du mimétisme à l’homini-sation, L’Harmattan*, Paris 2005; oraz tegoż autora: *René Girard: épistémologie du sacré*, L’Harmattan, Paris 2007, s. 10. Autor ten uważa Girarda za filozofa w sensie, jaki temu słowu nadał G. Deleuze, czyli jako twórcę pojęć). Z pewnością wolno Girarda uznać za hermeneutę, który poszukuje prawdy skrywanej przez teksty kulturowe, zwłaszcza przez mity (por. A. Gielarowski, *Między interpretacją a faktami. Prawda we współczesnym dyskursie hermeneutycznym (Vattimo — Girard)*, w: *W stronę hermeneutyki kultury*, red. T. Tisończyk, A. Waško, Kraków 2013, s. 45–48).

Testamentach. Bowiem pytanie, które stawiał sobie Jung brzmiało: „Dlaczego Bóg pozwala złu przenikać świat?”⁷. Jeśli dopuścił On zło na Hioba, jak wcześniej na Adama i Ewę (w postaci węża) oraz na Abrahama (od którego żądał złożenia ofiary z syna), to, zdaniem Junga, sam Bóg — odpowiedzialny za to zło, gdyż nie osłabia tej odpowiedzialności koncepcja przyzwolenia na szkodzenie przez szatana wypracowana przez św. Augustyna — może okazać się zły i okrutny⁸. W związku z takim podejściem *Odpowiedź Hiobowi* wywołała wiele negatywnych reakcji. Jednak wolno sądzić, jak czynił to jeden z uczniów Junga (H.F. Ellenberger), iż jej wartość leży w tym, że jest ona próbą zmierzenia się z tajemnicą zła, największą zagadką filozoficzną, której rozwikłanie jest niezwykle trudne, jeśli w ogóle możliwe. Można też, jak utrzymywał Erich Neumann (inny uczeń Junga), traktować to dzieło jako spór z Bogiem wobec zła i cierpienia znoszonych przez ofiary Holocaustu, których Hiob byłby reprezentantem⁹. W tym kontekście uznają Junga za przedstawiciela tych, którzy, podejmując kwestię odpowiedzialności za zło przytrafiające się niewinnym ludziom, skupiają się na pytaniu: „Dlaczego Bóg czyni zło?”¹⁰.

Pytanie to wydaje się, z jednej strony, radykalne, a z drugiej strony oddaje dość częste dziś podejście do kwestii zła, którego to podejścia nie wolno lekceważyć. Bowiem obarczenie Boga odpowiedzialnością za zło, zwłaszcza za cierpienie niewinnych, wydaje się wykluczać uznanie Go za dobrego i miłosiernego Stwórcę świata, który troszczy się o stworzenie, posiadając władzę (dzięki wszechmocy i opatrności) nad tym, co stworzył¹¹. Dlatego warto przyjrzeć się podejściu Junga, który daje pewną propozycję pogodzenia sprzecznych elementów, jakimi są dobro i zło, oraz wyjaśnia, jak współlistnieją one w Bogu. Należy jednak pamiętać, iż jego idea Boga wspiera się na dynamicznej wizji rzeczywistości, której centrum stanowi ludzka psychika. Jeśli myśliciel ten poddał analizie psychologicznej Boga, to dlatego, iż przypisuje Mu on posiadanie psychiki i stosuje do niej zasady określone dla psychiki ludzkiej, którą utożsamia z całym człowiekiem¹². „Wszystko, co

⁷ J. Prokopiuk, *Postłowie*, w: C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, dz. cyt., s. 203. Podobnie to pytanie formuluje rabin Joseph Soloveitchik (w tekście pt. *Kol Dodi Dofek — to mój miły puka*, tłum. A. Musiał, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013, s. 194): „dlaczego Bóg pozwolił złu panować nad Swym stworzeniem?”.

⁸ Por. M. Terka, dz. cyt., s. 653–654, 662, gdzie omawia się „pozwolenie na szkodzenie”, którego Bóg udziela szatanowi. Por. J. Prokopiuk, *Postłowie*, w: C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, dz. cyt., s. 203.

⁹ Por. J. Prokopiuk, *Postłowie*, dz. cyt. s. 203.

¹⁰ Nawiązując do wykładu I. Ziemińskiego pt. *Dlaczego Bóg czyni zło? — filozoficzne problemy religii*, wygłoszonego w Uniwersytecie Szczecińskim w ramach Szczecińskiego Uniwersytetu Humanistycznego Seniora [film dostępny pod adresem: https://www.youtube.com/watch?v=SY95xw6R_g4 — dostęp 11.02.17].

¹¹ Por. I. Ziemiński, *Istnienie Boga a zagadnienie zła*, „Znak”, nr 454 (3) 1993, s. 41.

¹² Por. J. Prokopiuk, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 14–15. Według Junga psychikę stanowią dwa systemy: świadomy i nieświadomy, dla których podmiotami są „ja” (podmiot świadomości) i „jaźń” (podmiot nieświadomości). Jaźń stanowi centrum tej całości, którą jest psychika obejmująca zarazem to, co świadome, jak i to, co nieświadome. Świadomość to niewielka część psychiki, która pojawia się w rozwoju osobowym później niż nieświadomość, por. tamże. Por. L. Beaubien, *L'expérience mystique selon C. G. Jung. La voie de l'individuation ou la réalisation du Soi*, Faculté de Philosophie Université Laval, Québec (Kanada) 2009, s. 6 [rozprawa doktorska z filozofii dostępna pod adresem: <http://www.theses.ulaval.ca/2009/26182/26182.pdf> — dostęp 22.02.17]. Por. C. Enia, *Job*, dz. cyt., s. 259.

doświadczam — twierdził bowiem Jung — ma charakter psychiczny”, i określał psychikę jako „oś świata”¹³. Jednak nad człowiekiem dominują natura i duch oraz popędy i archetypy¹⁴. „W naturze popędów — jak komentuje tę koncepcję Jerzy Prokopiuk — znajduje się antropologiczna siedziba zła. Duch, stanowiący zasadę *sui generis*, cechuje się harmonijną i harmonizującą jednością; w nim Jung widzi antropologiczną zasadę dobra. Zasada ducha dana jest w archetypach”¹⁵. Kluczowe jest jednak zadanie, jakie stawia Jung przed psychiką: chodzi o osiągnięcie spełnienia, do którego prowadzi lub którym jest „indywiduacja”. To proces polegający na stopniowej asymilacji jaźni przez świadomość. Pomocą jest tu terapia, której cel to „obudzenie” archetypów i zintegrowanie ich ze świadomością, co oznacza włączenie jednostki w wieczny kosmiczny proces, który obejmuje także Boga¹⁶.

Odpowiedź Hiobowi prezentuje więc terapię, którą człowiek (symbolizowany przez Hioba) stosuje wobec Boga. Według Junga bowiem Bóg Starego i Nowego Testamentu to ten sam, dążący do indywiduacji, czyli podlegający osobowościowemu rozwojowi, Absolut. Jeśli każda terapia ma prowadzić do osiągnięcia samowiedzy i doskonałości osobowej, to dzieje się podobnie z Bogiem¹⁷. Cel analiz Junga, które są wyrazem afektu wzbudzonego przez lekturę Księgi Hioba, jest jednak poznawczy, gdyż zmierzają one do odpowiedzi na pytanie: „dlaczego lub po co skrzywdzono Hioba, i jakie rezultaty przyniósł ten fakt zarówno Jahwe, jak i ludziom”?¹⁸ Badanie opowieści o Hiobie jest więc tu związane z szukaniem odpowiedzi na pytanie „po co?” lub „dlaczego?” Bóg skrzywdził niewinnego człowieka, a nie wyłącznie z kwestią „kto ponosi winę?” lub „kto odpowiada?” za wyrządzoną krzywdę. To ostatnie jest bowiem przesądzone, gdyż szatan, z natury zły, nie odpowiada przecież za swą skłonność. Bóg jest odpowiedzialny za zło wyrządzone Hiobowi, gdyż zbyt łatwo wysłuchał szatana, co wynika, jak sądził myśliciel, z tego, że Bóg zwątpił w niewinność i wierność Hioba¹⁹. Jung, przekonany o tej niewinności, podkreśla, że sam Hiob uważał, choć niechętnie to przyznał, iż to Jahwe wyrządza mu krzywdę²⁰. Dlatego myśliciel uznał, że Bóg stał się złoczyńcą, pozwalając na poddanie niewinnego człowieka torturom szatana. Junga zdumiewało, że Bóg, wszak wszechmocny, nie miał litości dla niewinnego ludzkiego cierpienia²¹.

¹³ Cyt. za: J. Prokopiuk, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 13.

¹⁴ Por. *ibidem*, s. 13–14.

¹⁵ Tamże, s. 10. Archetypy i popędy to podstawowe elementy nieświadomości zbiorowej. Archetypy są przedstawieniami koniecznych reakcji na sytuacje typowe i są wzorcami psychicznymi naszego zachowania. Należą one do sfery numinotycznej, stanowiącej przez to, co niepoznawalne w sobie, jak uczył Kant, którego odróżnieniem „noumenu” i „fenomenu” inspirował się Jung, tworząc koncepcję nieświadomości. Archetypy, posiadające stronę „konstruktywną” i „destruktywną” i dlatego określane jako „dwubiegunowe”, są dostępne świadomości jako symbole. Będąc procesami psychicznymi zamienionymi w obrazy symboliczne obecne w nieświadomości, archetypy są apriorycznymi możliwościami psychiki ujawniającymi się w sytuacjach granicznych. Por. C. Enia, *Job*, dz. cyt., s. 43. Por. J. Prokopiuk, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 14–15.

¹⁶ Por. tamże, s. 14–15. Por. L. Beaubien, *L'expérience mystique selon C. G. Jung*, dz. cyt., s. 56.

¹⁷ Por. J. Prokopiuk, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 14–15. C. Enia, *Job*, dz. cyt., s. 254.

¹⁸ J. Prokopiuk, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 33.

¹⁹ Por. *ibidem*, s. 45–46. C. Enia, *Job*, dz. cyt., s. 258.

²⁰ Por. C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, dz. cyt., s. 36–37. Por. C. Enia, *Job*, dz. cyt., s. 258.

²¹ Por. C. Enia, *Job*, dz. cyt., s. 231.

Zwątpienie w prawość Hioba to zarzewie zła i nieszczęść zesłanych na bohatera biblijnej księgi.

Drażliwego i nieufnego Jahwe irytuje — pisze Jung — już sama możliwość zwątpienia i skłania go do tego szczególnego zachowania, którego przykład dał w raju, a mianowicie do dwuznacznego sposobu postępowania, na który składa się zarówno afirmacja, jak i negacja: tam zwrócił uwagę pierwszych rodziców na drzewo poznania i jednocześnie zakazał im spożywać jego owocu. Tym samym doprowadził do niezamierzonego upadku. Teraz wierny sługa, Hiob, ma bezpodstawnie i bez pożytku zostać poddany próbie moralnej wytrzymałości, jakkolwiek Jahwe jest przekonany o jego wierności i niezłomności, a gdyby tylko poradził się swej wszechwiedzy, mógłby co do tego zdobyć pewność całkowitą²².

Autor *Odpowiedzi Hiobowi* nie może zaakceptować, podobnie jak wielu naszych współczesnych, tego, że Jahwe, oddaje wiernego sługę we władanie szatana. Nie może zaakceptować bezlitosnej postawy Boga, który dopuszcza dotknięcie Hioba fizycznymi i moralnymi cierpieniami. Postępowanie Jahwe wobec Hioba wydaje się Jungowi nie do przyjęcia, a zarazem prowokuje do postawienia pytania o motyw takiego traktowania wiernego sługi. Pyta: „Czyżby Jahwe żywił jakąś ukrytą niechęć do Hioba? To tłumaczyłoby Jego ustępliwość wobec szatana. Cóż jednak człowiek ma takiego, czego nie posiada Bóg?”²³.

Już na początku analizy opowieści biblijnej szwajcarski myśliciel kreśli obraz Jahwe, będący odpowiedzią na to pytanie. Píše bowiem:

Księga Hioba stanowi kamień milowy na długiej drodze rozwoju dramatu boskiego. Kiedy księga ta powstała, istniało już wiele różnorodnych świadectw, które ukazywały pełen sprzeczności obraz Jahwe: obraz Boga o niepohamowanych emocjach, który cierpi z powodu tego braku pohamowania. On sam przyznawał, że dręczą go gniew i zazdrość i że wiedza o tym sprawia mu ból. Zdolność rozumienia istniała w nim obok braku rozumienia, podobnie jak dobroć obok okrucieństwa i siła twórcza obok woli niszczenia. Wszystko w nim było i żadna cecha nie przeszkadzała innej²⁴.

Sytuacja, gdy sprzeczności są w zgodzie i występują obok siebie, nie wykluczając się, została przez Junga określona jako stan amoralny zachodzący w dwóch przypadkach: gdy nie istnieje świadomość refleksyjna lub gdy nie liczy się ona jako fakt²⁵. W przypadku Jahwe, przekonuje Jung, zachodzi pierwszy przypadek, gdyż przyczyną uległości wobec szatana było to, że Jahwe nie posiada świadomości refleksyjnej. Tym Jahwe różnił się od dysponującego taką świadomością Hioba²⁶.

Jak sądzi autor *Odpowiedzi Hiobowi*, w tym leży także przyczyna niechęci Boga do bohatera biblijnej opowieści. Człowiek bowiem, inaczej niż Bóg, od początku był zmuszony, pozostając w relacji do potężnego bóstwa, rozwinąć swą świadomość opartą na autorefleksji. Od tego wszak zależało jego przetrwanie. Brak świadomości bezsilny wobec Wszechmocnego spowodowałby unicestwienie człowieka. Przejorny w tym zakresie nie musiał być Bóg, gdyż nie spotykał nieprzewidywalnej przeszkody takiej jak ta, którą był dla człowieka. Dlatego, jak wnioskuje Jung, nie rozwinęła się autorefleksja u Jahwe, który mógł powziąć podejrzenie, że ludzie, w tym Hiob, stali się czymś więcej niż zwykłym stworzeniem. Zrodzona

²² C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, dz. cyt., s. 45–46.

²³ Tamże, s. 46.

²⁴ Tamże, s. 31.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. C. Enia, *Job*, dz. cyt., s. 259.

z podejrzliwości wątpliwość co do intencji Hioba sprawiła, iż Jahwe uległ podszeptowi szatana. Dlatego Hiob został poddany próbie, której mogłoby nie być, gdyby Jahwe poradził się swej wszechwiedzy, ale wtedy Hiob nie uzyskałby świadomości niewinności, którą przewyższył Boga²⁷.

Hiob, który doznaje niesprawiedliwości od Jahwe, zdaje sobie sprawę, iż Bóg ten jest amoralny, czyli nie troszczy się o moralność ani nie czuje się zobowiązany żadną etyką. Jak podkreśla Jung, wielkość biblijnego protagonisty polega na tym, że mimo trudnych do przyjęcia krzywd ze strony Boga nie traci on wiary w możliwość uzyskania od Boga pomocy. Za tym przekonaniem stoi jasne postrzeganie przez Hioba sprzeczności, która określa Jahwe: z jednej strony jest on krzywdzicielem człowieka, ale z drugiej jest jego wybawcą. Wynika to z przedstawionej idei Boga noszącego w sobie przeciwieństwa pozostające obok siebie bez sprzeczności. Jung pisze więc, iż Hiob jest „równie pewien zła Jahwe, jak pewien jest, że istnieje w nim dobro”²⁸. Tym różni się Bóg od człowieka, że gdy ten drugi wyrządza nam zło to nie możemy spodziewać się, iż otrzymamy od niego pomoc.

Jahwe jednak — pisał Jung — nie jest człowiekiem; toteż jest on zarazem prześladowcą i pomocnikiem, przy czym każdy z tych jego aspektów jest równie rzeczywisty. Jahwe nie jest istotą rozszczepioną, lecz *antynomią*, totalną sprzecznością wewnętrzną, stanowiącą nieodzowne założenie jego ogromnej dynamiki, jego wszechmocy i wszechwiedzy²⁹.

Z „podwójnej” natury Boga, która obejmuje dobro i zło, wynika możliwość czynienia przez Jahwe zła, które zrealizowało się u początków ludzkości na Adamie i Ewie, później na Abrahamie i Izaaku oraz na Hiobie.

Ponadto relacje Jahwe z ludem wybranym nie składały się jedynie z deklarowanej przez Boga wierności przymierzu, lecz obejmowały także negatywne boskie zachowania. Zaletą Jahwe było, odróżniające go od obojętnego Zeusa, zainteresowanie ludźmi. Jak pisał Jung:

Wprawdzie Zeus potrafił miotać pioruny, ale tylko na poszczególnych przestępców i bluźnierców. Całej ludzkości nie miał nic do zarzucenia, lecz również nie interesowała go ona szczególnie. Jahwe natomiast potrafił irytować się bez miary zarówno na gatunek ludzki, jak i na jego jednostki, jeśli nie zachowywały się tak, jak sobie życzył i jak się spodziewał. Przy tym, co prawda, nie zdawał sobie sprawy z tego, że jako istota wszechmocna mógł być ulepić coś lepszego niż te „marne gliniane garnki”³⁰.

Opisany przez Junga Bóg niekiedy łamał przymierze zawierane z ludźmi, co szkodziło moralnemu wymiarowi relacji bosko-ludzkich. Znając tę ambiwalentną naturę Jahwe, jak pisze Jung, ludzie, którzy doświadczyli Jego krzywoprzysięstwa i zdrady, nie ośmielali się zwracać Mu uwagi, lecz musieli wznieść się na poziom rozumu, przewyższając Boga intelektualnie i moralnie. Zmuszeni byli także chwalić Jahwe we wszystkich możliwych formach. W tym, jak pisał myśliciel, ujawniał się osobowy charakter Jahwe, czującego, że istnieje tylko dzięki czemuś innemu. Wedle diagnozy Junga:

²⁷ Por. C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, dz. cyt., s. 46–48.

²⁸ *Ibidem*, s. 37.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, s. 38.

Zależność od przedmiotu jest absolutna wówczas, kiedy podmiot nie posiada żadnej samorefleksji, a tym samym także żadnego samopoznania. Podmiot robi wrażenie, jak gdyby istniał on tylko dzięki temu, że dysponuje przedmiotem, który go zapewnia, że on, podmiot istnieje. Gdyby Jahwe — jakby przynajmniej można było się spodziewać po rozumnym człowieku — rzeczywiście był świadomy siebie, to widząc rzeczywisty stan rzeczy, położyłby przynajmniej kres wychwalaniu jego sprawiedliwości. Jednakże jest on zbyt nieświadomy, aby być „moralnym”. Moralność bowiem zakłada istnienie świadomości³¹.

Człowiek przewyższył więc Jahwe przez świadomość i poczucie moralności, których nie posiadał Bóg.

W tej optyce Hiob jest tym, kto pozwala Jahwe na istnienie, gdyż stanowi przedmiot, od którego zależy istnienie boskiego podmiotu. Przekonuje się o tym, gdy w proteście wobec krzywd i zła, które go spotkały, przeciwstawia się Bogu i stawia opór, stając się przeszkodą zmuszającą Boga do ujawnienia Jego istoty. Jahwe okazuje się niezainteresowany prośbami Hioba o odsunięcie nieszczęść, gdyż jest skupiony wyłącznie na sobie. Ukazuje Hiobowi swą moc, urządzając pokaz błyskawic i piorunów, by dać dowód swej potęgi. Pokaz ten istotny jest nie tylko dla widzów, lecz też dla samego Boga³². Hiob postanowił zamilknąć wobec pokazu siły. Jahwe jednak nie widzi sukcesu i traktuje Hioba jako partnera, z którym może się zmierzyć. „Można nawet mieć wrażenie — pisze Jung — że zamiast Hioba ma on przed sobą jakiegoś mocarza, którego warto sprowokować”³³. Jahwe, jak sądzi autor *Odpowiedzi Hiobowi*, widzi w Hiobie partnera, który posiadał siłę równą Bogu samemu. To przyczyna pokazu siły, który stał się udziałem Hioba. Dla Junga jest to świadectwo tego, że

Jahwe rzutuje na Hioba swe niedowiarstwo, którego nie lubi, ponieważ należy do niego samego, i obserwuje je z niesamowitym krytycyzmem. Jahwe boi się go, albowiem tylko broniąc się przeciwko czemuś, co wzbudza w nas lęk, odwołujemy się do naszych sił, możliwości, odwagi, niezwyciężalności itp.³⁴

Skończony człowiek, jakim jest Hiob, pogrążony w nicości cierpienia, stanowi dla Jahwe zagrożenie, co jest, jak podkreśla Jung, projekcją lęku przed zdobyciem samoświadomości, która niesie groźbę relatywizacji. Spór Hioba z Bogiem wydaje się więc nabierać ostrości ze względu na postawę moralną Hioba, którą przewyższa on Jahwe³⁵. Okazuje się, że Bóg poddaje próbie Hioba ze względu na to, że zależy Mu na lojalności sługi, przez co nadaje mu niemal boską rangę. Z jednej strony Jahwe niszczy tego, kogo potrzebuje, a z drugiej chce, aby on Go kochał i czcił³⁶.

Poznanie dwójakiej natury Boga przez Hioba nie mogło nie wpłynąć na Jahwe. Gdyż, jak pisze Jung, „jeśli Hiob poznał Boga, to Bóg musi poznać siebie. [...] Kto poznaje Boga, ten oddziałuje na niego. Niepowodzenie próby zniszczenia Hioba zmieniło samego Jahwe”³⁷. Bowiem Jahwe zmienił się pod wpływem historii

³¹ *Ibidem*, s. 41.

³² Por. *ibidem*, s. 48, 52–53.

³³ Por. *ibidem*, s. 53.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Por. *ibidem*, s. 55.

³⁶ Por. *ibidem*, s. 59–60.

³⁷ *Ibidem*, s. 69.

z Hiobem, która zakończyła się oddaleniem cierpień od Hioba oraz obdarzeniem go bogactwem i nowym potomstwem. O ile przed próbą Hioba Bóg znajdował się w stanie nieświadomości, o tyle, dzięki sporowi z Hiobem, poznał siebie³⁸. Jung pisze, iż „Jahwe wznosi się ponad swój wcześniejszy prymitywny poziom świadomości uznając pośrednio, że Hiob przewyższa go moralnie i że on sam musi dorównać człowiekowi i jego egzystencji”³⁹. To warunek tego, aby Bóg nie trwał w sprzeczności ze swą wszechwiedzą. Stąd decyzja Jahwe, by wcielić się w człowieka, gdyż tylko tak Bóg może odpokutować wyrządzone ludziom krzywdy. Bóg poddaje się więc prawu moralnemu nakazującemu odnowę⁴⁰. Drogą pokuty jest śmierć Chrystusa, wcielnego Boga, na krzyżu. Podkreślić należy, iż w swej wizji Boga Jung akcentuje te momenty, które pozwalają mu utrzymywać, iż Jahwe, musi podjąć swą indywidualację, musi wejść na drogę dojrzewania świadomości. Wtedy bowiem sprostą wyzwaniu, jakie rzucił mu Hiob, który w sporze z Jahwe osiągnął dojrzałość. Wizja ta zmierza też do harmonijnego pojednania w Bogu przeciwieństw, czyli tego, co dobre i złe (oraz tego, co męskie i żeńskie), bo oznacza to indywidualację, urzeczywistnienie Jaźni, które jest właściwym „wcieleniem” Boga. W ten sposób pojęty Bóg, godzący w sobie dobro i zło, przypomina, przynajmniej w tym aspekcie, bóstwa archaiczne, których rolę w historii Hioba wy dobył Girard.

2. Bóg i przemoc archaiczna — ujęcie Girarda

Pytając o zło wyrządzone Hiobowi, Girard odwołuje się do wypracowanej przez siebie teorii „kozła ofiarnego”. Wyjaśnia ona, jego zdaniem, sens tego, co zostało opisane w głównej części Księgi Hioba zwanej Dialogami. Francuski myśliciel dość arbitralnie bowiem odsuwa na bok Prolog, który traktuje jako ideologiczny wstęp dodany po to, by ukryć, iż Księga Hioba przedstawia losy kozła ofiarnego, jak też Epilog uznany za dodatek mający cel analogiczny⁴¹. Girard sądzi, że jego interpretacja historii Hioba jest nowatorska, lecz tylko dlatego, że dotychczasowi jej komentatorzy ulegli mechanizmowi przemocy mimetycznej działającemu w społeczeństwach dawnych i współczesnych, także w zakresie interpretacji tekstów kultury, w tym Biblii⁴². Przemoc ta jednak została ujawniona, według niego, właśnie w tekstach biblijnych, które, przeciwnie niż mity, objawiają prawdę o niewinności kozłów ofiarnych wszystkich czasów. Według Girarda historia kultury bowiem to dzieje rytualnego typowania kozłów ofiarnych i skazywania ich na różne formy cierpienia, po śmierć włącznie. Bez tego rytuału nienawiści ludzkość nie mogłaby zaistnieć w innym niż zwierzęcy kształcie⁴³. Girard uznaje, iż powstanie ludzkości było ściśle związane z religijnym rytuałem kozła ofiarnego. Twierdzi nawet, że początek kultury i początek religii są tym samym oraz iż religia jest tym samym,

³⁸ *Ibidem*, s. 89–91.

³⁹ *Ibidem*, s. 91.

⁴⁰ Por. *ibidem*.

⁴¹ Por. R. Girard, *Dawna droga*, dz. cyt., s. 15–16, 127–129.

⁴² Por. *idem*, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Burska, Warszawa 2002, s. 159.

⁴³ Por. *idem*, *Dawna droga*, dz. cyt., s. 15–19.

co kultura⁴⁴. Przekonanie o jedności tego, co kulturowe, i tego, co religijne, jest podstawą utożsamienia przez niego boskości i tłumu, o których mówi, jego zdaniem, Księga Hioba. Jedność tę dobrze wyraża hasło: *Vox populi, vox dei*. Bowiem to głos ludu ukrywa się w głosie uznanym za boski, który skazuje niewinnych na prześladowanie⁴⁵.

Prześladowanie niewinnej ofiary, zawsze ilekroć wymaga tego sytuacja społeczna, jednoczy skłóconą wspólnotę. Prowadzi ono w skuteczny sposób do pokonania wzajemnych waśni i nienawiści, narosłych we wspólnocie. Pojednanie skłóconych członków społeczności dokonuje się dzięki jednomyślnemu skierowaniu się wszystkich przeciw znienawidzonej ofierze, którą może być członek tej wspólnoty lub przybysz spoza niej. W tej roli występuje też bohater biblijnej księgi. „Hiob — pisze Girard — mówi otwarcie, dlaczego cierpi: czuje się wykluczony, bojkotowany przez ludzi, którzy go otaczają. Nie uczynił nic złego, a jednak wszyscy odwracają się od niego, znęcają się nad nim. Jest kozłem ofiarnym swojej wspólnoty”⁴⁶. Warunkiem pojednania grupy społecznej jest jednomyślne wytypowanie tego, kto ponosi winę za nawiedzające ją waśnie, spory i niesnaski. Jednomyślność wspólnoty to warunek konieczny skuteczności rytuału kozła ofiarnego w zakresie oczyszczenia jej z tego, co mogłoby doprowadzić ją do rozpadu i zagłady. Dobrem, jakie zyskuje wspólnota w rytuale kozła ofiarnego, jest więc pokój i jedność, które zostały zaburzone lub utracone w toku życia społecznego. Dobro to jest tak wielkie, że wytypowana na kozła ofiarnego jednostka staje się często, po złożeniu jej w rytualnej ofierze, bóstwem czczonym przez tych, którzy ją unicestwili. Taka diwinizacja ma miejsce, gdyż społeczność doznająca na nowo pokoju i jedności, nie wyobraża sobie, by odzyskanie tych darów mogło być jej zasługą. Szuka więc kogoś, komu je, jak sądzi, zawdzięcza i dlatego dokonuje sakralizacji swej dawnej ofiary, czyniąc z niej bóstwo. Przedstawiony mechanizm pokazuje sposób, w jaki rodzi się bóstwo archaiczne, które ma rodowód w nienawiści i prześladowaniu niewinnego człowieka uznanego za przyczynę zła dotykającego wspólnotę⁴⁷.

Jednak boskość ta nie ma bynajmniej charakteru transcendentnego i pozaświatowego, lecz stanowi wytwór ludzki. Gdyż *sacrum*, o którym mowa, czerpie swą moc z „mechanizmu ofiarniczego”, uchodzącego za boski, jak pisze Girard, „ponieważ faktycznie kładzie kres mimetycznemu kryzysowi, epidemii zemsty rozwijającej się lawinowo, której nie można opanować”⁴⁸. Owa boskość jest więc ostatecznie owocem sakralizacji przemocy, która została wpisana w rytuał kozła ofiarnego. Bowiem rytuał ten, utrwalony przez ludzkość dla jej dobra, za nieświadomie powtarzany wzorzec ma pierwotny mord założycielski, który po raz pierwszy wydobyl społeczność ludzką ze stanu wojny wszystkich ze wszystkimi, opisanego przez Hob-

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 119: „Religie określają się poprzez mimetyczne przyjęcie gestów i języka ogółu, najpierw wobec kozła ofiarnego, potem wobec wszystkiego, co wywodzi się z tego zrytualizowanego już procesu; religie to to samo co kultura”.

⁴⁵ Por. *ibidem*, s. 26–27.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 15.

⁴⁷ Por. *idem*, *Początki kultury*, tłum. M. Romanek, Kraków 2006, s. 61–102 (rozdział II). Por. *idem*, *Widziałem szatana*, dz. cyt., s. 61–108. Por. *idem*, *Dawna droga*, dz. cyt., s. 37.

⁴⁸ *Idem*, *Widziałem szatana*, dz. cyt., s. 91.

besa. Dzięki temu po nawrotach mimetycznej przemocy zawsze nastawał pokój. „Rytuale wszystkich archaicznych religii — pisze Girard — opierają się właśnie na ponawianiu założycielskiego mordu. Innymi słowy uznają kozła ofiarnego za odpowiedzialnego za wybuch tego kryzysu”⁴⁹. Odpowiedzialnością za wybuch kryzysu społecznego został także obarczony Hiob, którego żona i przyjaciele obwiniali za jego cierpienia w imię „zasady odpłaty”, panującej w myśleniu archaicznym.

Księga Hioba, zauważa Girard, pozwala obserwować „swego rodzaju totalitarny i inkwizycyjny proces, a rozmowy trzech »sędziów« stanowią wzorcową ilustrację zasady jednomyślności. »Przyjaciele« Hioba próbują go przekonać, że zasługuje na potępienie, i momentami Hiob słabnie i jest gotów przyznać, że jest winny”⁵⁰. Wymogiem bowiem tego, aby rytuał kozła ofiarnego doprowadził do oczyszczenia wspólnoty z waśni, niesnasek i kłótni, wynikających ze wzajemnie „napędzających się” i „krzyżujących się” we wzajemnym naśladowaniu, pragnień ludzkich, jest absolutna jedność w zwróceniu się wszystkich przeciw wytypowanej mimetycznie ofierze. Co więcej, sama ofiara poddana mimetyzmowi powinna czuć się winna stawianych jej zarzutów i wyrazić przyzwolenie na jej prześladowanie i swe cierpienie. Celem przemów przyjaciół Hioba jest więc zapewnienie jedności w nienawiści wspólnoty, której członkiem jest także żyjący wciąż kozioł ofiarny. Księga Hioba nie jest więc dla Girarda akademicką dysputą na temat zła, lecz opisem działania zła kolektywnej i usankcjonowanej religijnie przemocy, związanej z działaniem mechanizmu ofiarniczego⁵¹.

Biblijna opowieść o Hiobie należy do tekstów, które, jak cała Biblia, są w różnym stopniu narracjami o kozle ofiarnym. Niewinność ofiar jest bowiem odkrywana w historii kultury stopniowo. W mitach nie dostrzega się tej prawdy, gdyż zostały one spisane przez prześladowców. Dlatego, zdaniem Girarda, „Mity systematycznie odwracają prawdę. Uniewinniają prześladowców, a potępiają ofiary”⁵². Biblia natomiast zawiera teksty, które stopniowo objawiają prawdę o niewinności ofiar ludzkich prześladowań. Ujawniają ją kolejne biblijne historie: o Kainie i Abla, o Józefie Egipskim, o Hiobie oraz o Jezusie i jego krzyżowej śmierci. Dlatego Girard może wygłosić następującą tezę: „Tekst biblijny [...] [j]est prawdziwy, ponieważ jest zaprzeczeniem mitów, które są — przeciwnie — kłamstwami, bo zawsze sankcjonują mechanizm kozła ofiarnego”⁵³. Biblia jest więc dokumentem powolnego objawienia prawdy o niewinności ofiar, która w pełni ukazana została w ewangeliach⁵⁴.

Księgę Hioba należy więc rozpatrywać jako „obszar”, na którym ścierają się dwie koncepcje boskości.

Pogańska koncepcja — pisze myśliciel — to koncepcja tłumu, który długo czcił Hioba i raptem, powodowany niewytłumaczalnym, czysto mimetycznym kaprysem zwrócił się przeciwko swemu idolowi.

⁴⁹ *Idem, Początki kultury*, dz. cyt., s. 88.

⁵⁰ Por. *ibidem*, s. 104.

⁵¹ Por. tenże, *Dawna droga*, dz. cyt., s. 103. Por. I. Ziemiński, *Hiob René Girarda*, „Znak”, nr 455 (4) 1993, s. 197.

⁵² R. Girard, *Widziałem szatana*, dz. cyt., s. 14.

⁵³ *Idem, Początki kultury*, dz. cyt., s. 110.

⁵⁴ Por. *idem, Widziałem szatana*, dz. cyt., s. 150.

W swojej jednomyślnej wrogości, jak niegdyś w bałwochwalstwie, widzi on wolę samego Boga, niezbity dowód, że Hiob jest winien i musi to wyznać⁵⁵.

Tłum uważa się za Boga i za pośrednictwem „przyjaciół” Hioba, których posyła do niego, usiłuje, przez zastraszenie go, uzyskać jego zgodę na wyrok skazujący. Zdaniem Girarda ten sposób działania przypomina totalitarne procesy XX wieku, będące echem pogańskiego *sacrum*, które domaga się jedności wszystkich, a zarazem ta jedność stanowi wyraz boskości⁵⁶. Jak pisze Girard, „w kultach mitycznych boskość i tłum stanowią niepodzielną całość, i właśnie dlatego pierwotnym wyrazem kultu jest ofiarniczy lincz, dionizyjskie rozszarpanie ofiary”⁵⁷. Stawiając pytanie o zło wyrządzone Hiobowi, wobec sugestii Prologu, że to Bóg lub szatan odpowiadają za to zło, musimy pamiętać o tożsamości głosu Boga i tłumu, który otacza Hioba. Odpowiedzialni za to, co mu się zdarzyło są ludzie, którzy jednomyślnie uznają go za winnego ich sporów i waśni⁵⁸.

W ujęciu Girarda Księga Hioba nie jest opowieścią o utracie bogactwa czy dzieci, ale o zmianie stosunku do jej bohatera tych, którzy dotąd go wielbili, a obecnie nienawidzą. Dlatego myśliciel odrzuca Prolog i Epilog, które utrwalają klasyczną wizję przebiegu historii Hioba najpierw opływającego w bogactwa i we wszelkie błogosławieństwo, którego wyrazem jest liczna rodzina, a następnie pozbawionego wszystkiego, aby po heroicznym przejściu przez trudne doświadczenia odzyskać utracone dobra. Doprecyzowując, na czym polega zmiana sytuacji Hioba, Girard stwierdza:

Kontrast między teraźniejszością a przeszłością nie polega na popadnięciu w biedę po okresie dostatku, ze zdrowia w chorobę, ale z łask w niełaskę tego samego ludu. *Dialogi* nie mówią o dramacie czysto osobistym, o jakimś wydarzeniu z kroniki wypadków, ale o postawie całej społeczności wobec kogoś w rodzaju męża stanu po załamaniu się jego kariery⁵⁹.

Istotą zła, które dotknęło Hioba, wedle tej interpretacji, nie jest nieszczęście czy tragedia osobista, lecz zło mimetyzmu działającego w społeczności ludzi. Autor *Dawnej drogi* podkreśla, iż chodzi tu o zjawisko społeczne, chociaż nie dość uchwytnie, to jednak całkiem realne, którego przebiegu nie jesteśmy pewni, choć znamy go z podobnych sytuacji. Zmiana nastawienia wspólnoty wobec Hioba ma jednak pewną stałą daną polegającą na jednomyślności jej członków, najpierw w uwielbieniu, a teraz w nienawiści.

Hiob — jak pisze Girard — jest ofiarą całkowitego i nagłego odwrócenia opinii publicznej ewidentnie niestalej, kapryśnej, dalekiej od jakiegokolwiek umiarkowania. Hiob nie wydaje się bardziej odpowiedzialny za tę zmianę postawy tłumu niż Jezus za bardzo podobną zmianę z Niedzieli Palmowej na piątek Męki⁶⁰.

Przyczyna zła, którego doznał niewinny Hiob, tkwi w mechanizmie mimetycznym, któremu podlega otaczający go tłum. W uwielbieniu, jak i w nienawiści musi

⁵⁵ *Ibidem*, s. 131.

⁵⁶ Por. *ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Por. *idem*, *Dawna droga*, dz. cyt., s. 18.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 21.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 23.

bowiem istnieć jedność między członkami wspólnoty, wynikająca ze wzajemnego naśladowania się. Przez to naśladownictwo (mimetyzm) wpływają oni na siebie, skłaniając się najpierw do fanatycznego uwielbienia Hioba, a następnie do fanatycznej nienawiści⁶¹. Źródłem zła, które cierpi Hiob, a z nim każdy kozioł ofiarny, jest mimetyzm, który pcha ludzi w stronę nienawiści wobec jednego niewinnego człowieka. U podstaw mimetyzmu leży dążenie do ocalenia wspólnoty, której grozi rozpad w wyniku wewnętrznych napięć. Ilustruje to przykład „przyjaciół” Hioba, którzy nie zdają sobie sprawy ze swej roli linczowników tym bardziej, im mocniej są przekonani, iż wykonują wyroki boskie.

Uczestnicząc osobiście w linczu — pisze Girard — przyjaciele Hioba nie rozumieją roli kozła ofiarnego, którą spełnia Hiob. Paradoks założycielskiej przemocy jawi się tutaj w formie pokazowej. Ci, którzy z własnej przemocy tworzą sakrum, nie są w stanie dostrzec prawdy. I właśnie to sprawia, że są całkowicie głusi na wołanie o ratunek, które Hiob nieustannie do nich kieruje. Im bardziej angażują się w gwałt zadawany udrczonemu, tym mocniej wciąga ich własna barbarzyńska egzaltacja i tym mniej rozumieją, co robią⁶².

Dlatego Hiob coraz bardziej czuje się zagrożony, doznając przemocy i nienawiści, które zawierają mowy „przyjaciół”. Jako kozioł ofiarny bowiem, chociaż wciąż żyje, słuchając „przyjaciół”, którzy w przemowach dają mu odczuć gwałtowną nienawiść, obawia się także o swe życie⁶³.

Girard pyta, czy Hiob nie dramatyzuje swej sytuacji, obawiając się o życie i czując się zagrożonym ze strony przyjaciół. Jednak zaraz odpowiada:

Traktując wszystkie akty gwałtu wymierzone przeciwko Hiobowi jako przysługę oddaną bogu, przemowy usprawiedliwiają wcześniejsze grubiaństwa, a także prowokują nowe. Są bardziej przerażające niż opluwanie nieszczęśnika. Ich znaczenie dla pełnej skuteczności jest bezsprzeczne⁶⁴.

Bowiem przemowy kierowane do Hioba, wedle Girarda, wyrażają narastanie „sakralnej wściekłości ogarniającej linczowników w miarę zbliżania się momentu linczu”⁶⁵. Te uwagi wskazują, że w koncepcji kozła ofiarnego zło czynione niewinnemu człowiekowi pochodzi od ludzi, którzy sakralizują swą przemoc, nie zdając sobie z tego sprawy. Zgodnie z zarysowaną teorią mimetyzmu „jednomyślna przemoc grupy przeobraża się w epifanię bóstwa”⁶⁶. Można więc stwierdzić, że w tym ujęciu zło przemocy wiąże się z boskością, o ile uznamy, jak czyni to Girard, że głos wspólnoty ludzkiej przybiera charakter boski (*Vox populi, vox dei*). Jednak warunkiem tego jest jednomyślne zwrócenie się przemocy wspólnoty wobec mimetycznie wybranej i niewinnej ofierze. „Aby ludzka grupa — pisze myśliciel — postrzegła swą własną kolektywną przemoc jako sakrum, musi tę przemoc jednomyślnie zastosować przeciw ofierze, której niewinność wskutek owej jednomyślności nie jest już spostrzegana”⁶⁷. Boskość czy *sacrum*, o których mowa, jest więc pojmowana

⁶¹ Por. *ibidem*.

⁶² *Ibidem*, s. 37.

⁶³ Por. *ibidem*, s. 17–18.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 35.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 37.

⁶⁷ *Ibidem*.

w ścisłym związku z archaicznymi rytuałami religijnymi, wśród których najważniejszy to rytualne składanie ofiary.

Idea kozła ofiarnego ma więc ściśle religijną genezę związaną z religią archaiczną, która jest czymś różnym, jak pokazuje Girard, od religii biblijnej. W tym kontekście Hiob słusznie obawia się przemocy „przyjaciół”, którzy są przedstawicielami archaicznej religii ofiarniczej, a jednocześnie pokłada nadzieję w Bogu judeochrześcijańskim, który nie chce mieć nic wspólnego ze złem przemocy⁶⁸. Hiob jest tym, kto stając naprzeciw przemocy religii archaicznej, której elementem są mowy jego „przyjaciół”, nie chce jej się poddać, świadomie broniąc swej niewinności. Znaczenie Księgi Hioba, w której starł się kult archaiczny z religią biblijną, polega na tym, iż przedstawia ona to starcie i wielkość jej bohatera opierającego się archaicznej przemocy⁶⁹.

Najważniejszy w Księdze Hioba — pisał Girard — nie jest jednak morderczy konformizm pospółstwa, lecz końcowa odwaga samego bohatera, który [...] długo się wahał, nim się wreszcie zdecydował wziąć w garść i zatriumfować nad porywem mimetycznym, przeciwstawić się totalitarnej zarazie, wyrwać Boga z prześladowczego procesu, by uczynić z Niego Boga raczej ofiar niż prześladowców. Hiob robi to, kiedy stwierdza w końcu: „Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje” (19,25)⁷⁰.

W ten sposób bohater biblijny kwestionuje *vox populi*, głos oskarżycieli, który pretendował do bycia głosem boskim (*vox dei*), i był takim w ramach rytuału kozła ofiarnego należącego do religii archaicznej. Zakwestionowanie głosu oskarżającej Hioba religii archaicznej spowodowało obalenie należącej do niej boskości (*sacrum*) — związanej ze złem przemocy i wyznawanej przez prześladowców — na rzecz Boga Biblii, jako Boga ofiar.

Dokonuje się tu przejście od ery archaicznej do judeochrześcijańskiej⁷¹. To moment, gdy zło, jakim jest prześladowanie Hioba, wychodzi na jaw, gdyż dopiero zakwestionowanie mechanizmu ofiarniczego pozwala ujrzeć jak wielkie zło dotknęło niewinnego człowieka i jak nieprawdziwa jest „zasada odpłaty”, wedle której karani są zawsze źli, a nagradzani dobrzy⁷². Przejście od religii archaicznej do biblijnej jest istotne, gdyż archaiczne bóstwo może być słusznie obarczone odpowiedzialnością za zło wyrządzone Hiobowi. Wszak owo *sacrum* rodzi się z nienawiści wspólnoty do niewinnej ofiary. Bóg Biblii natomiast, Bóg ofiar, jest tym, który nie chce mieć nic wspólnego z przemocą. „Krytyka mimetyzmu kolektywnego — podkreśla Girard — to krytyka maszyny do wytwarzania bogów. Mechanizm ofiarniczy jest czysto ludzką podłością. Co nie znaczy, że boskość znika lub słabnie. To, co biblijne, jest nade wszystko odkryciem boskości innej niż kolektywnych bożków⁷³. Tę inną boskość ukazują teksty Biblii Hebrajskiej, a w sposób pełny przedstawiają ją teksty czterech Ewangelii, które, tak jak Biblia żydowska, „rehabilitują ofiary kolektywne i ujawniają prześladowców⁷⁴. Boga religii biblijnej określa więc opowie-

⁶⁸ Por. *idem*, *Początki kultury*, dz. cyt., s. 104–105.

⁶⁹ Por. *idem*, *Widziałem szatana*, dz. cyt., s. 131. Por. *idem*, *Początki kultury*, dz. cyt., s. 104–105.

⁷⁰ *Idem*, *Widziałem szatana*, dz. cyt., s. 131.

⁷¹ Por. *idem*, *Początki kultury*, dz. cyt., s. 104–105.

⁷² Por. *idem*, *Dawna droga*, dz. cyt., s. 122–123.

⁷³ *Idem*, *Widziałem szatana*, dz. cyt., s. 133.

⁷⁴ *Ibidem*.

dzenie się za niewinnością ofiar i zwrócenie się przeciw przemocy prześladowców. Wszak, jak pisze Girard o Jahwe, „Bóg jedyny to taki, który wypomina ludziom przemoc i lituje się nad ich ofiarami, który ofiarę pierworodnych zastępuje ofiarą zwierząt, a później krytykuje nawet ofiary zwierzęce”⁷⁵. Dwa Testamenty są tym samym objawieniem, którego przedmiotem jest zło czynione niewinnemu człowiekowi (Hiobowi, Janowi Chrzcicielowi, Jezusowi): kozłowi ofiarnemu⁷⁶.

Ewangelie, jak też Stary Testament, objawiają prawdę o niewinnych ofiarach skazanych niesprawiedliwie. Nie tylko mówią o tej niesprawiedliwości, ale są jej świadome, wiedzą, że są tekstami ujawniającymi niewinność kozłów ofiarnych i że w tym zadaniu kontynuują objawienie Starego Testamentu. Objawienie ewangeliczne jednak to pełne odkrycie prawdy, która w Starym Testamencie była dostępna częściowo. Dobra Nowina wyraża się w tym, że miejsce bóstw mitycznych zajmuje Bóg dobrowolnie przyjmujący rolę ofiary przemocy kolektywnej. Jest to jedyny i nieskończenie dobry Bóg Starego Testamentu⁷⁷. „Bóstwom mitycznym — pisze Girard — przeciwstawia się Bóg, który zamiast dobrowolnie wyłonić się z nieporozumienia na temat ofiary, dobrowolnie przyjmuje rolę jedynej ofiary i po raz pierwszy umożliwia całkowite objawienie mechanizmu ofiarniczego”⁷⁸. Przejście od archaicznego *sacrum* do Boga biblijnego jest więc przejściem od stworzonego przez ludzi bóstwa, stosującego przemoc i czyniącego zło niewinnemu człowiekowi, do Boga, któremu obca jest jakakolwiek przemoc i zło. Co więcej, do Boga, który zło przemocy bierze na siebie.

3. Konkluzje

Pytanie „kto czyni zło wyrządzone Hiobowi?” odsyła do kwestii odpowiedzialności za zło obecne w świecie, zwłaszcza za zło doznawane przez niewinnych ludzi. Jedną z odpowiedzi na to pytanie, która zrodziła myślenie w kategoriach teodycei, jest twierdzenie, iż to Bóg czyni zło. Sięgając do koncepcji Junga z pracy *Odpowiedź Hiobowi*, ukazałem główne tezy tego stanowiska. Drugą omawianą odpowiedzią na pytanie o odpowiedzialność za zło czynione Hiobowi jest koncepcja Girarda z książki pt. *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*. Winą za zło wyrządzone Hiobowi nie obarcza się tam Boga, lecz mechanizm mimetyczny (mechanizm kozła ofiarnego) trawiący ludzkie społeczeństwa od zarania dziejów. Według Girarda za zło czynione niewinnym ofiarom są odpowiedzialni ludzie, którzy sakralizują swą przemoc, kreując zarazem fałszywe bóstwa odzwierciedlające ich požądania. Bóstwa te (*sacrum*) myśliciel odróżnia od Boga biblijnego, który nie ma jego zdaniem nic wspólnego z przemocą i złem wyrządzanym niewinnym ofiarom.

Jungowska interpretacja opowieści o Hiobie skupia się na tezie, że Bóg czyni zło, gdyż należy ono do jego natury. Jakkolwiek zło jest właściwe Bogu na niższym etapie jego rozwoju w inny sposób niż na wyższym etapie. Jahwe bowiem,

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Por. *ibidem*, s. 136.

⁷⁷ Por. *ibidem*, s. 140–143.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 144.

zdaniem Junga, to Bóg, który nie tylko stanowi jedność przeciwieństw, takich jak dobro i zło, lecz także dojrzeźwa w procesie indywidualizacji do swej pełni, do Jaźni. Proces ten zakłada, jak ukazuje *Odpowiedź Hiobowi*, iż niższy sposób koincydencji w Bogu dobra i zła musi być pokonany, aby Jahwe osiągnął Jaźń w drodze integracji opozycyjnych biegunów. Pierwszy sposób koincydencji dobra i zła jest uznawany za negatywny, drugi natomiast, wyższy, za pozytywny i wynikający z uzyskania samoświadomości. Jung zbliża się do stanowiska Jacoba Böhme, który głosił, że „Zło musi służyć dobru”⁷⁹. Zasadą tego ujęcia jest przeciwstawienie się idei zła rozumianego jako *privatio boni*. Idea zła jako braku dobra nie odpowiada bowiem ideom ożywiającym koncepcję Junga: chodziło mu wszak o uznanie zła w jego absolutnym charakterze i o zjednoczenie przeciwieństw, jakimi są dobro i zło w sposób unikający ich homogenizacji ale umiejscawiający zło w Bogu. Böhme, jak sądził Jung, mówi o Bogu, który jest złożonością przeciwieństw, będącą źródłem ontologicznym zła jako realnego elementu konstytutywnego pozytywnie określającego Boga. Zdaniem Junga, pokazał on, jak można twierdzić, że zło jest ontologicznie rzeczywiste, a zarazem nie ogranicza Boga⁸⁰.

Wnioski płynące z nauki Böhme, a także z koncepcji Junga wiodą do przekonania, iż to Bóg (Jahwe) jest odpowiedzialny za zło uczynione Hiobowi, zwłaszcza iż szatan jest przez szwajcarskiego myśliciela uznawany za pierwotnego syna Bożego, co ma oznaczać ściśle generatywny związek między boskością a złem⁸¹. W swym ujęciu Jung oddala się od biblijnego obrazu Boga, także gdy postawę Jahwe wobec podszywanego przez szatana wątplenia w sprawiedliwość Hioba rozumie jako uległość względem pierwotnego syna, czyli szatana⁸². Te odstępstwa od Biblii stały się widoczne dzięki interpretacji opowieści o Hiobie, którą przedstawił Girard. Pozwoliła ona dostrzec, iż Bóg czyniący zło powinien być raczej traktowany jako archaiczne *sacrum* niż jako Bóg Biblii. W tej drugiej koncepcji źródło zła jest bowiem czysto ludzkie, a *sacrum* to epifania przemocy społecznej, która zwraca się przeciw niewinnej ofierze⁸³. Dlatego Girard związał pojęcie zła z diabolicznością szatana, który (co wynika już z etymologii) oskarża niewinnie prześlado-

⁷⁹ Cyt. za: J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F. W. J. Schellinga*, Warszawa 1999, s. 106. Por. C. Enia, *Job*, dz. cyt., s. 197, 825–838. Böhme ujmował bowiem Boga dynamicznie a życie boskie to dla niego walka wewnętrzna, której istotą jest ścieranie się zła (określonego metafizycznie jako pierwotne jakości wiecznej natury) z dobrem dialektycznie wyłaniającym się w momencie przezwyciężenia tego, co mu przeciwstawne. Boskie życie jest ciągłym zmaganiem się dobra ze złem, które jest podstawą powstania dobra i jego przyczyną. Böhme uznawał zło za pierwotne i podstawowe także w stawianiu się Boga. Jung sięgał także do Schellinga, który z koncepcji wspomnianego mistyka zacerpnął ideę zła i boskości, lecz zmodyfikował je, nadając im filozoficzny charakter. Por. J. Piórczyński, dz. cyt., s. 105–106.

⁸⁰ Por. C. Enia, *Job*, dz. cyt., s. 836–838.

⁸¹ Por. tamże, s. 253–254. Jung jest zdania, że Bóg miał dwóch synów: Chrystusa, który był drugim synem, i pierwotnego szatana. Tak jak Kain był pierwotnym synem Adama, a Abel był drugim. Pierwotni synowie okazali się synami ciemności, zaś ci drudzy synami światła. To obraz przekonania Junga, że zło jest bardziej pierwotne niż dobro, jest ono bardziej od dobra źródłowe, podobnie jak nieświadomość jest bardziej źródłowa od świadomości. Musi ono być pokonane, aby zapanowało dobro, tak jak pokonana musi być nieświadomość, by wyłoniła się świadomość.

⁸² Por. C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, dz. cyt., s. 190–191.

⁸³ Por. R. Girard, *Dawna droga...*, dz. cyt., s. 127–129.

wanych⁸⁴. Z drugiej strony postawił Boga ofiar, którym jest biblijny Bóg Starego i Nowego Testamentu (oraz Chrystus jako Syn Boży) niemający nic wspólnego ze złem i przemocą archaicznego bóstwa (*sacrum*) o diabolicznych cechach.

W dawnym porządku ofiarniczym — pisał — kryzys mimetyczny był zażegnany przez puszczenie w ruch mechanizmu kozła ofiarnego, który ukierunkowywał całą przemoc na jedną ofiarę. Ci, którzy oskarżają ofiarę, są przedstawicielami szatana, oskarżyciela, natomiast Chrystus jest głosem Obrońcy, który ostrzega: „Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci w nią kamieniem” (J 8,7). W zestawieniu tych dwóch postaw tkwi cała różnica między erą archaiczną a judeochrześcijańską⁸⁵.

Przeciwstawienie przez Girarda bóstw archaicznych i Boga Biblii wyjaśnia kwestię odpowiedzialności za zło czynione Hiobowi na sposób teodycei, która chce uwolnić Boga od odpowiedzialności za zło doznane przez niewinnych ludzi⁸⁶. Jego skutkiem jest rozdzielenie tego, co diaboliczne (szatana) od Boga. Zło w tej interpretacji nie jest elementem Boga, lecz stanowi zewnętrzny wobec niego żywioł, właściwy życiu społeczeństw ludzkich od powstania kultury, który to żywioł utożsamia Girard z szatanem⁸⁷. Wydaje się więc, że Bóg Biblii nie musi być pojmowany tak, jak rozumiał to Jung. Co więcej, jego ujęcie poddaje się krytyce, która została skierowana wobec niego z pozycji myśli biblijnej reprezentowanej przez filozofów takich jak Martin Buber. Krytykując poglądy Junga, pisze on, iż

Z Boga Starego Testamentu, dla którego Szatan, „przeciwnik”, jest tylko sługą, któremu Bóg pozwala się zastępować zwłaszcza tam, gdzie chodzi o „kuszenie”, aby przez utraπienie i zwątpienie zaktualizować najpełniejszą możliwość decydowania człowieka, Jung czyni prawie demonicznego Demiurga, który również — oto znaczenie prześlągalnej śmierci Chrystusa — ze względu na swą „winę”, czyli nieudane stworzenie świata [...] „musiał zostać poddany rytualnej egzekucji”, przez co rozumie się ukrzyżowanie Chrystusa...⁸⁸

Krytyka Bubera pokazuje błędne rozumienie przez Junga biblijnej boskości, które przypomina raczej archaiczne bóstwa opisane przez Girarda niż dobrego i miłosiernego Boga Biblii.

Bowiem jak twierdzi Buber,

Biblia hebrajska traktuje o strasznej, a jednocześnie miłosiernej bezpośredniości między Bogiem a nami. Nawet w mrocznej godzinie, gdy ciąży na nas wina wobec własnego brata, Bóg nie rzuca nas

⁸⁴ Por. J.-M., Gauthier, *Quand un pauvre diable est prince de ce monde ou le scandale de Satan selon René Girard*, « Théologiques », t. 5, nr 1, marzec 1997, s. 16 [http://id.erudit.org/iderudit/024940ar, DOI: 10.7202/024940ar — dostęp: 4.03.2017].

⁸⁵ R. Girard, *Początki kultury*, dz. cyt., s. 104–105.

⁸⁶ Por. P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992, s. 23–25. Teodycea, jak podkreśla Paul Ricoeur, ma nastawienie apologetyczne: chce uzasadnić pogląd, iż Bóg nie odpowiada za zło oraz posługuje się racjonalną argumentacją, która ma dowieść, iż w świecie ostatecznie mamy do czynienia z przewagą dobra nad złem. Jednak, jak pisze, „lament, skarga cierpiącego sprawiedliwego wniwecz obraca pojęcie zrównoważenia zła przez dobro, tak jak niegdyś obalila ideę odpłaty”, tamże, s. 25.

⁸⁷ Por. J.-M. Gauthier, *Quand un pauvre diable est prince de ce monde ou le scandale de Satan selon René Girard*, dz. cyt., s. 16.

⁸⁸ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 83.

na pastwę sił chaosu. Sam nas odnajduje, a Jego nadejście — nawet wówczas, gdy żąda od nas wyjaśnień — oznacza zbawienie⁸⁹.

Bóg biblijny jest więc przede wszystkim Bogiem ofiar, które są prześladowane i mordowane jak Abel. Zarazem ma On miłosierdzie także dla bratobójcy, gdyż ten jest ofiarą swych pożądań⁹⁰. Nie chodzi jednak o zwolnienie prześladowców z odpowiedzialności, lecz o możliwość zatrzymania łańcucha zła, które jest zaraźliwe w swej złości, co ujawnia się przede wszystkim w logice zemsty⁹¹. „Być może — jak pisze Jean-Luc Marion — najgorszą stroną zła nie jest wcale cierpienie, ani nawet cierpienie niewinnych, lecz fakt, iż lekarstwem na to zło wydaje się być tylko zemsta. [...] Zasada zła jest jego przekazywanie, jego nieskończona reprodukcja, bez możliwości powstrzymania”⁹². Wobec dążenia do zemsty, które rodzi się z chęci uwolnienia się od cierpienia jako skutku zła nam wyrządzonego, jedynym sposobem zatrzymania łańcucha zła jest wzięcie go na siebie. Tylko tak bowiem można liczyć na zatrzymanie logiki zła, która wyraża się w ciągłym ponawianiu zła i cierpienia innych ludzi⁹³. Chodzi o to, jak pisze Marion, żeby „[z]achować cierpienie dla siebie, aby nie musiał cierpieć jakiś hipotetyczny winowajca; znieść je albo »przechować«, tak jak chowa się do szkatuły fałszywy banknot”⁹⁴. Dopiero wtedy bowiem może się pojawić przebłysk dobra, gdy wobec cierpienia drugiego człowieka chcę go w cierpieniu zastąpić⁹⁵.

Tego jednak dokonać może tylko ten, kto jest przeciwieństwem zła i kogo nie dotyka ludzka żądza, choćby żądza sprawiedliwości rodząca chęć zemsty. Tym kimś jest tylko Bóg Biblii, który w Chrystusie przyjął na siebie cierpienie kozłów ofiarnych wszystkich czasów, samemu stając się niewinnie skazaną i cierpiącą ofiarą, której śmierć na krzyżu objawiła prawdę o tym, że Bóg staje po stronie ofiar, a nie prześladowców. Tylko On mógł zarazem wziąć na siebie winy katów niewinnych ofiar. Dlatego biblijnymi figurami Chrystusa są Abel i Hiob oraz Cierpiący Sługa Pański z Księgi Izajasza. Bowiem Bóg Biblii, który radykalnie różni się od *sacrum* religii archaicznych, nie oczekuje od nas kozłów ofiarnych, lecz miłości. Jednak niełatwo współczesnemu człowiekowi odróżnić głos Boga od głosu fałszywego bóstwa, które nieudolnie Go naśladowuje. Bowiem, jak pisał Buber: „Boski głos, który mówi do jednostki, jest »szmerem łagodnego powiewu«; Moloch woli potężny ryk. Wydaje się jednak, że zwłaszcza w naszym wieku trudno jest rozróżnić oba te głosy”⁹⁶. Jest tak, jak podkreśla filozof, gdyż w naszym wieku nie potrafimy już otworzyć się na prawdziwe objawienia Boga, lecz ulegamy fałszywym bogom żądającym ofiary związanej z przemocą skierowaną ku drugiemu człowiekowi lub sobie⁹⁷.

⁸⁹ M. Buber, *Dialog między niebem a ziemią*, tłum. A. Musiał, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, dz. cyt., s. 191.

⁹⁰ Por. A. Gesché, *Zło*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2009, s. 59–60.

⁹¹ Por. J.-L. Marion, *Zło we własnej osobie*, tłum. G. Ostrowski, „Communio” nr 7 (1992), s. 88–90.

⁹² *Ibidem*, s. 88–89.

⁹³ Por. *ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 89.

⁹⁵ Por. B. Skarga, *Pytać o zło*, „Znak” 454, s. 10–11.

⁹⁶ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, dz. cyt., s. 106.

⁹⁷ Por. *ibidem*, s. 106–107.

W historii Hioba zawiera się więc nauka, iż to nie Bóg odpowiada za zło czynione niewinnemu, lecz szatan, który jest imieniem tego, co zewnętrzne wobec Boga, a co pojawia się w relacjach międzyludzkich narażonych na poddanie się logice odwetu. Jest w kazusie Hioba także lekcja, iż nie ma innej drogi do zwyciężenia zła i cierpienia niż wzięcie go na siebie, jak czyni to Bóg Biblii w Chrystusie. Każdy inny bóg to wciągający nas w spiralę zła i odwetu idol religii archaicznej. Zwracając się do biblijnego Boga, nie należy wszak oczekiwać zniesienia cierpienia ani zamienienia go w dobro. Hiob wołający do Boga otrzymał bowiem odpowiedź, która, chociaż nie rozwiązała tajemnicy zła, to uczyniła ją tajemnicą bliskości z Bogiem. Jak podkreślał Buber:

Prawdziwą odpowiedzią, jaką [Hiob] otrzymuje jest jedynie pojawienie się Boga, zmieniające odległość w bliskość i sprawiające, że na własne oczy widzi Boga (Hi 42:5), że znów Go zna. Nic jednak nie zostaje wyjaśnione, nic nie zostaje poprawione; zło nie stało się dobrem ani okrucieństwo dobrocią. Nic się nie wydarzyło poza tym, że człowiek znów słyszy słowa Boga⁹⁸.

Biblijna nauka, jak przekonuje Buber, jest bowiem taka, że sens naszego życia leży w dialogu między nami a Bogiem. On to zwraca się do każdego z nas z wezwaniem do odpowiedzialności, które podjęli, po uczynionym przez siebie złu, także Kain i Dawid⁹⁹. Jak uczył Emmanuel Lévinas, odpowiadamy jednak nie tylko za winy popełnione przez siebie, lecz również za winy drugiego człowieka¹⁰⁰. Udźwignięcie tak wielkiej odpowiedzialności jest jednak możliwe tylko wtedy, gdy jesteśmy przekonani, iż Bóg współcierpi z nami, tak jak współcierpiał, zdaniem Abrahama J. Heschela, z Hiobem. Heschel bowiem pisał, iż „Bóg sam jest kwintesencją Hioba. »We wszelakim uciśnieniu ich i on był uciśniony« (Iz 63:9). Gdy człowiek cierpi, w Niebie rozlega się krzyk boleści”¹⁰¹. Tego typu przekonanie o solidarności Boga z cierpieniem ludzkim jest podstawą nadziei, że Bóg jest dobry, a nasze zadanie, jak ujął to Heschel, polega na tym, aby „przejść Piekło i nadal pokładać ufność w dobroci Boga”¹⁰². Oznacza to, iż od zła może nas wybawić tylko Bóg ujęty jako absolutne Dobro, w którym nie ma pierwiastka zła i który z tego powodu nie może być obarczony odpowiedzialnością za zło czynione niewinnemu człowiekowi.

Evil inflicted upon an innocent man: the case of Job

Summary

The paper addresses the problem of responsibility for the blows of fate that bear down on the innocent protagonist of the biblical Book of Job. The author asks about the agent behind the evil inflicted upon Job: whether it is God, Satan, or human beings. In seeking an answer to this question, he analyses two divergent in-

⁹⁸ Por. M. Buber, *Dialog między niebem a ziemią*, dz. cyt., s. 194.

⁹⁹ Por. *ibidem*, s. 186–191.

¹⁰⁰ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 60, 211.

¹⁰¹ A. J. Heschel, *Odpowiedzialność za Boga*, tłum. A. Musiał, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, dz. cyt., s. 183.

¹⁰² *Ibidem*, s. 184.

terpretations of the tale of Job, proposed respectively by C.G. Jung and R. Girard. The former ascribes the responsibility for Job's sufferings to God, who in his view is essentially involved in both good and evil. Only such a God could have possibly caused evil, while subject to guilt, to be redeemed only through the sacrifice of the incarnated Son of God, Christ, on the cross. The latter scholar interprets the Book of Job as a chronicle of persecution of an innocent man, a scapegoat, while differentiating clearly between the archaic deities and the God of the Bible, which enables him to recognize in the biblical account a sharp contention between the sacrum as implied by the offering rites and the God of the Bible. The sacrum can indeed validate Jung's perspective on God, but the true God of the Bible is radically unlike a divinity including both good and evil aspects: He has no inherent evil whatever, being the absolute Good, who delivers us from all things evil.