

PROBLEM ZŁA W STARYM TESTAMENCIE

(Według niektórych opracowań współczesnych)

Biorąc pod uwagę wielką różnorodność sposobów, w jakich Stary Testament porusza — wyraźnie lub domyślnie — problem zła, mało sensowne wydaje się usiłowanie stworzenia jakiejś ogólnej syntezy danych tekstowych w tak małej rozprawie. Rezultat z trudem mógłby uchronić się przed banalnością i powierzchownością. Bardziej pożyteczne wydaje się wybranie ze współczesnych opracowań szeregu tekstów, które wniosłyby do dyskusji jakiś element nowości, czy to przez zawartość treściową, czy też przez położenie szczególnych akcentów. Inne aspekty omawianego tematu mogą być przestudiowane gdzie indziej¹. Tutaj zostaną zaprezentowane trzy kwestie:

1. W jakich formach językowych jest wyrażana w Starym Testamencie kwestia zła?
2. Czy w Starym Testamencie znajdują się społeczne wymiary problemu zła?
3. Co Stary Testament mówi o źródle zła i o jego związku z Bogiem?

I

Pierwsza kwestia dotyczy form językowych, którymi posługuje się Stary Testament, mówiąc o problemie zła. Spośród uczonych, którzy szczególnie zainteresowali się tym tematem, winien być wspomniany F. L. Hossfeld, mówiący o różnych modelach mów (*Rede-Modelle*)² a szczególnie P. Ricoeur, który porusza tę

¹ Zob. np.: J. L. Crenshaw, *The Shift from Theodicy to Antropodicy*, w: J. L. Crenshaw (wyd.), *Theodicy in the Old Testament*, Philadelphia/London 1983, s. 1—16; E. Noort, *JHWH und das Böse. Bemerkungen zu einer Verhältnisbestimmung*, w: *Oudtestamentische Studiën* 23 (1984) 120—36; E. Brandenburger, *Das Böse. Eine biblisch-theologische Studie*, Zürich 1986; A. Bonora, *Male/Dolore*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, pod red.: P. Rossano — G. Ravasi — A. Girlanda, Cinisello Balsamo 1988, s. 870—87.

² F. L. Hossfeld, *Wie sprechen die Heiligen Schriften, insbesondere das Alte Testament, von der Vorsehung Gottes?*, w: Th. Schneider i L. Ullrich (wyd.), *Vorsehung und Handeln Gottes, Quaestiones disputatae* 115, Freiburg/Basel/Wien 1988, s. 72—93.

kwestię w kilku publikacjach z ostatnich lat³. Krótki szkic podejścia Ricoeura o tyle, o ile dotyczy on Starego Testamentu, może stanowić odpowiednie wprowadzenie do prezentowanego przeglądu.

Ricoeur podkreśla potrzebę rozróżnienia różnych poziomów mowy w omawianej kwestii. Surowe, ostre doświadczenie zła znajduje swe podstawowe, językowe wyrażenie w płaczu, który jest bezpośrednią, bolesną i nieartykułowaną reakcją na zderzenie z tym doświadczeniem. Kiedy płacz wyrażający cierpienie jest artykułowany, przerywany pytaniami: „Jak długo?”, „Dlaczego ja?” — i im podobnymi, zostaje osiągnięty poziom mowy lamentacji. Jest to „wyrazem całej zagadki zła” (1987 : 200). Starotestamentalna Księga Lamentacji dostarcza tu obszernej ilustracji. Chociaż można czasami znaleźć w lamentacji próby odpowiedzi na bolesne pytania, które ona stawia, to takie próby nie są charakterystyczne dla poziomu mowy lamentacji jako takiej. Dwie inne formy mowy — mowa mitu i mowa mądrości — zajmują się też pytaniami lamentacji i umieszczają je w szerszym kontekście.

Mit akcentuje problem pochodzenia. Wyjaśnia zjawiska, mówiąc, jak one powstały. Jego charakterystyczną formą jest opowiadanie. Mowa mityczna, zbadana w perspektywie pomieszania kultur, jawi się jako kreśląca na swój własny sposób praktycznie wszystkie możliwe rozwiązania problemu pochodzenia zła na świecie. Starotestamentalnym przykładem jest dla Ricoeura fragment z Rdz 2—3, który nazywa on „mitem Adama” (1987 : 202—04). Proliferacja i różnorodność są typowymi cechami mowy mitycznej. Jej liczne, różnorodne i często wykluczające się wzajemnie opowiadania o pochodzeniu zła tworzą to, co Ricoeur nazywa „...wielką matrycą, do której są przytwierdzone mądrościowe, gnostyckie i zupełnie spekulatywne rodzaje wielkiej mowy wypowiedzianej przez ludzi w rozpoczętym przez lamentację okresie między płaczem a zupełną ciszą” (1987 : 201).

Mowa mądrościowa natomiast przyjmuje raczej formę dowodzenia niż opowiadania. Stawia czoło osobistemu pytaniu („Dlaczego ta osoba?”, „Dlaczego ja?”), w przeciwieństwie do uniwersalizującej tendencji mitu. Księga Hioba jest tu klasycznym przykładem w Starym Testamencie, nie tylko ze względu na swą wy-

³ P. Ricoeur, *Evil, a challenge to philosophy and theology*, *Journal of the American Academy of Religion* 53 (1985) 635—48; tenże, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 1986; tenże, *Evil*, w: M. Eliade (wyd.), *The Encyclopedia of Religion* 5, New York/London 1987, s. 199—208. W dalszej części artykułu, przy cytowaniu tych dzieł, będziemy je zaznaczać po prostu przez rok publikacji.

soką wartość literacką, lecz także dlatego, że pokazuje ona, iż funkcja mądrości nie ogranicza się tylko do dowodzenia, aczkolwiek dowodzenie jest jej typową formą. W Księdze Hioba znajdujemy przede wszystkim zakwestionowanie teorii odwetu (idea, że cierpienie i zło są bezpośrednim rezultatem osobistych grzechów cierpiącego)⁴. A jest ona jednym z najwcześniejszych i najtrwalszych owoców refleksji mądrościowej. Księga Hioba pokazuje, że to usiłowanie znalezienia rozsądnej odpowiedzi na problem zła nie udaje się na poziomie myślenia pojęciowego. Na tym polega dowodowa funkcja tej księgi. Ale rola mądrości wychodzi poza tę funkcję dowodową. Rozciąga się także na płaszczyznę działania i odczuwania, z zamiarem „...przekształcenia, praktycznie i emocjonalnie, natury pożądania, która wymaga objaśnienia” (1987 : 207). Na płaszczyźnie działania jej reakcją na problem zła jest poczynienie praktycznych kroków przeciwko możliwym przyczynom zła. Na płaszczyźnie uczucia, przekształcenie, którego mądrość, przynajmniej w swych najwyższych formach, może dokonać, polega na możliwości „...zrezygnowania z wszelkiej pociechy, przynajmniej względem siebie, przez zaniechanie samego narzekania” (1987 : 207). Ricoeur sugeruje, że końcowe rozdziały Księgi Hioba (rozdz. 38—42) mogą być przykładem tej ostatniej funkcji mądrości.

Dalsze rozważania Ricoeura o typach mowy gnozy oraz onto-teologicznej teodycei nie obchodzą nas w tym miejscu, ponieważ nie znajdują się one w Starym Testamencie. Jego wysiłek, mający na celu rozróżnienie różnych poziomów mowy, jest cennym ujaśnieniem. Autor rozwija tradycyjne, egzegetyczne zainteresowanie rodzajami literackimi w bardziej ogólnie dający się zastosować sposób. Wskazuje też niemądrość praktyki łączenia ze sobą biblijnych tekstów dowodowych, które należą do różnych poziomów mowy czy też „gier językowych”. Można by, niewątpliwie, mieć pewne podejrzenia co do tego, czy rozróżnienia Ricoeura nie są przypadkiem zbyt systematyczne, gdy chodzi o szczególnie skomplikowane teksty (na przykład: do jakiego poziomu mowy powinno się zaliczyć tak zwane Pieśni Sługi Deutero-Izajasza odnośnie ich związku z problemem zła?). Ale jest to marginalna trudność, która w niczym nie umniejsza korzyści płynących z podejścia Ricoeura, potraktowanego globalnie.

⁴ Na temat tego często dyskutowanego tematu zob.: K. Koch (wyd.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, Darmstadt 1972; H. Cazelles i inni, *Rétribution*, Dict. de la Bible, Supplément 10 (1985) 582—86.

II

Drugi teren dyskusji we współczesnych studiach nad problemem zła w Starym Testamencie obejmuje społeczny aspekt tego problemu. Północnoamerykański uczony, Walter Brueggemann opublikował artykuł na ten temat⁵. Wzmianki dotyczące tego aspektu znajdujemy także w niektórych pracach poświęconych Księdze Hioba⁶. Krótkim zasygnalizowaniem tego tematu jest materiał przedstawiony poniżej.

Punkt wyjścia może być sformułowany następująco: Jakie tereny ludzkiego doświadczenia dały wzrost świadomości zła jako problemu w starożytnym Izraelu? Uczni długo podkreślali ważność bolesnego doświadczenia upadku Jerozolimy w 587 r. przed Chrystusem i późniejszego wygnania do Babilonu większości ważniejszych postaci w życiu tego narodu⁷. Upadek wielu instytucji, które pośredniczyły obecności Boga w swoim ludzie (dynastia Dawidowa, wybrane miasto Syjon/Jeruzalem i jego świątynia), wymusił pytania: Dlaczego tak wielki stopień nieszczęść i cierpień? Jak Jahwe mógł to uczynić swemu ludowi? Czy jest prawdopodobne, że Jahwe nie kontrolował wszystkich tych wydarzeń? Dla dzisiejszych czytelników dziwnym może wydać się fakt, że problem zła był odczuwany ostrzej na płaszczyźnie narodowej niż na płaszczyźnie indywidualnej, ale staje się to bardziej zrozumiałe, kiedy uświadomimy sobie, że w Izraelu przedwygnaniowym poczucie grupowej solidarności było tak mocne, że jednostkowe poczucie osobistej tożsamości zmierzało do utożsamiania się z grupą (rodzina, klan, naród). Dopiero doświadczenie szeregu nieszczęść w VI w. przed Chrystusem zachwiało solidarnością grupową, zwłaszcza w jej wymiarze narodowym, i dało wzrost świadomości problemu zła w życiu jednostki.

⁵ W. Brueggemann, *Theodicy in a Social Dimension*, *Journal for the Study of the Old Testament* 33 (1985) 3—25.

⁶ Zob. np.: R. Albertz, *Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der „Babylonischen Theodizee“*, w: J. Jeremias i L. Perlitt (wyd.), *Die Botschaft und die Boten*, Neukirchen-Vluyn 1981, s. 349—72; G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima/Salamanca 1986.

⁷ Odnośnie do tej kwestii i reszty rozdziału zob.: W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 2/3, Stuttgart/Göttingen 1961, s. 112—21, 168—72; = *Teologia del Antiguo Testamento II*, Madrid 1975, s. 173—86, 249—55; = *Theology of the Old Testament II*, London 1967, s. 168—81, 246—53. Można dodać, że porównywalne źródło teodycealnego problemu w Babilonie (katastroficzny upadek dynastii starobabilońskiej w połowie drugiego tysiąclecia przed Chrystusem) było proponowane, za W. van Soden'em, przez R. J. Williams, *Theodicy in the Ancient Near East*, w: J. L. Crenshaw (wyd.), *Theodicy...* (zob. przypis 1), s. 42—56.

Nowością we współczesnych pracach wspomnianych poniżej nie jest zaprzeczanie powyższym okolicznościom lecz mocniejsze podkreślanie doświadczenia niesprawiedliwości i ucisku w życiu społecznym jako jeszcze jednego czynnika, który przyczynił się znacznie do narodowej świadomości problemu zła. Brueggemann zwraca uwagę na teksty Jr 12, 1 („...Dlaczego życie przewrotnych upływa pomyślnie? Dlaczego wszyscy przewrotni zażywają pokoju?”) i Hi 21, 7 („Czemuż to żyją grzesznicy? Wiekowi są i potężni”). W obu przypadkach kontekst pokazuje, że pytania te są skierowane do Boga. Obserwowanie niesprawiedliwej pomyślności wywołało ważny teologicznie problem — pytanie o związek Boga z życiem swego ludu. Zdaniem Brueggemanna — „...teodycealne pytanie skierowane do Boga staje się jednocześnie sceptycyzmem odnośnie do procesu społecznego, który jest traktowany jako coraz mniej słuszny”⁸.

Znaczenie tego nowego podkreślenia społecznego wymiaru problemu zła doświadczanego w Starym Testamencie polega na tym, że nie zawęży ono tego tematu do doświadczenia narodowego z jednej strony i do egzystencjalnego, osobistego doświadczenia z drugiej. Oczywiście, jeszcze mocniej wskazuje ono na nieodpowiedniość omawiania tego problemu jedynie przy pomocy abstrakcyjnych kategorii „zła”. Nie trzeba dodawać, że gorzkie doświadczenie ucisku i niesprawiedliwości w życiu społecznym nie było jedynym doświadczeniem dającym wzrost pytaniu o związek Boga z życiem swego ludu. Wyraża to Gustavo Gutiérrez w swojej pracy na temat Księgi Hioba, kiedy pisze: „Niewinność, jaką mocno przypisuje sobie Hiob, pomaga nam zrozumieć niewinność uciskanego i wierzącego ludu w sytuacji cierpienia i śmierci, jakiej on doświadczył. Ale postaram się rozważyć także inne sytuacje osobistych cierpień i nieszczęść”⁹. Wypowiedź ta jest chyba bardziej wyważona niż wypowiedź Brueggemanna. Pisze on: „Teodycea staje się w rzeczywistości nieistotnym, spekulatywnym zagadnieniem, jeśli problemu Boga nie łączy się ze społecznym podejściem i z dobrami społecznymi”¹⁰. Nawet jeśli ta wypowiedź wydaje się trochę przesadzona, to mimo wszystko ukazuje ona ważność postawionego problemu dotyczącego czynników społecznych w rodzeniu się świadomości zła jako problemu w starożytnym Izraelu.

⁸ Brueggemann, *Theodicy...* (zob. przypis 5), s. 13.

⁹ Gutiérrez, *Hablar de Dios...* (zob. przypis 6), s. 26.

¹⁰ Brueggemann, *Theodicy...* (zob. przypis 5), s. 5.

III

W 1983 r. szwedzki uczyony Fredrik Lindström opublikował monografię na temat starotestamentalnego patrzenia na źródło zła¹¹, w której nie zgodził się z szeregiem twierdzeń przyjmowanych prawie jednogłośnie przez biblistów do tej pory. Zgodnie bowiem utrzymywano, że wielką troską pisarzy Starego Testamentu było podkreślanie, iż Jahwe jest odpowiedzialny za wszystkie wydarzenia bez wyjątku, a więc także za te o negatywnej i szkodliwej naturze. Miało to na celu ochronę supremacji Jahwe przez wyeliminowanie jakichkolwiek sugestii, że inne boskie postacie lub siły demoniczne mogłyby wywierać wpływ na wydarzenia w świecie lub w ludzkim życiu. Klasyczne teksty, przytaczane na poparcie tej tezy o starotestamentalnej doktrynie wszechprzyczynowości Jahwe, znajdują się w Am 3, 6 i Iz 45, 7. Oba teksty zdają się jednak wahać co do przypisywania Jahwe odpowiedzialności za zło i nieszczęścia. Ponadto, wiele tekstów wywołało problemy odnośnie do tej zgodnej opinii co do wszechprzyczynowości Jahwe, zdającej się kreślić w efekcie niegodny obraz Jahwe, przedstawiający Go jako byt samowolny i kapryśny w swoich działaniach. Często przytaczano tu teksty Rdz 32, 23-33 i Wj 4, 24-26. Wyrażną problematyczność tych tekstów tłumaczono zazwyczaj przez hipotezy, że opowiadania te powstały w prostych środowiskach, gdzie powszechna była wiara w demony. W późniejszym okresie historii te miałyby być naniesione na jahwistyczne widzenie świata, a postacie demoniczne — zastąpione przez Jahwe. Miałoby to na celu podkreślenie, że Jahwe jest jedyną przyczyną wszystkiego, a nie opisywanie sposobów działania Bożego.

Podejście Lindströma polega na wybraniu z dotychczasowych opracowań tego problemu tych tekstów biblijnych, które częściej były używane na poparcie tego zgodnego twierdzenia przedstawionego powyżej. Starannie sprawdza on każdy tekst w jego kontekście, podkreślając decydujące znaczenie tego kontekstu dla właściwego zrozumienia omawianego tekstu¹². Następnie na bazie

¹¹ F. Lindström, *God and the Origin of Evil. A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*, Lund 1983. O ile nie wskazano inaczej, wszystkie numery stron w następnych przypisach dotyczą tej książki.

¹² Jeżeli chodzi o podobne zastrzeżenie odnośnie do powszechnej praktyki poszukiwania odpowiedzi na ogólne ludzkie problemy w tekstach wziętych bezpośrednio ze Starego Testamentu, bez odwoływania się do specyficznej sytuacji Izraela, zob.: H. J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 1979, s. 211—21, (chodzi tu o Ps 73).

tej egzegetycznej analizy przedstawia on swoje wnioski, nie pozwalając sobie na jakies wpływy ze strony ogólnych teorii z zakresu historii religii. Jego praca jest podzielona na dwie części, w których omawia on główne tezy tego swojego twierdzenia:

- a) że są starotestamentalne teksty, gdzie działania pierwotne, typowe dla istot demonicznych, były później przypisane Bogu, co mogłoby zakładać, że Jahwe był traktowany jako odpowiedzialny za wszelkie zło;
- b) że są starotestamentalne teksty, gdzie Jahwe jest wyraźnie przedstawiany jako autor wszelkich niepowodzeń i nieszczęść.

Pierwsza część jego pracy rozpoczyna się analizą dwóch problematycznych opowiadań: Rdz 32, 23-33 (nocna walka Jakuba z „człowiekiem”, który zdawał się być utożsamiany z Bogiem) i Wj 4, 24-26 (tajemnicza napaść Jahwe, która zakończyła się jedynie obrzezaniem syna Mojżesza). Lindström konkluduje, że nie ma tu podstaw do stwierdzenia, że wcześniejsza forma tych opowiadań mówiła o demonie jako wrogu Jakuba i Mojżesza (lub syna Mojżesza — jak Lindström woli rozumieć ten tekst). Tematyczna styczność tych dwóch opowiadań ma związek z ich kontekstem literackim, na podstawie którego mogą być one wytłumaczone w satysfakcjonujący sposób. Następnie zostaje poddane analizie opowiadanie z Wj 12, 21-23 o „niszczycielu” (hebr. *mašhîit*), który zabija to, co pierwotne w Egipcie. Lindström dowodzi, że ten hebrajski termin winien być raczej przetłumaczony jako „zniszczenie”. Gdyby się nawet odnosiło je do niszczącej siły Jahwe, to nie ma podstaw, aby doszukiwać się jakiegokolwiek demonicznej prehistorii tego pojęcia.

Z kolei omawia on szereg tekstów mających w użyciu termin „duch” (hebr. *rûah*), którego używają (te teksty) na określenie wrogich duchów działających w służbie Jahwe. Teksty te to: Sdz 9, 23; 1 Sm 16, 14 nn; 18, 10; 19, 9; 1 Krl 22, 19-23; Iz 19, 14; 29, 9; 37, 7; Jr 51, 1. Według Lindströma, Boże działanie, opisane w tych tekstach, nie wykazuje tych cech samowolności i absurdalności, które mogłyby być charakterystyczne dla działalności demonicznej. Stąd nie znajduje on żadnych podstaw do twierdzenia, że „duch”, o którym mowa, oznacza lub oznaczał (na jakimś etapie prehistorii danego tekstu) istotę demoniczną. W większości przykładów termin ten może być dość dobrze rozumiany jako psychologiczna rzeczywistość we wnętrzu człowieka czy też ludzi, o których mowa.

Ogólny wniosek wypływający z pierwszej części pracy Lindströma jest taki, że nie ma egzegetycznych podstaw, aby twierdzić, że Jahwe został wtórnie (drogą przekształcenia starszego opo-

wiadania prejahwistycznego), albo bezpośrednio (drogą wzięcia złych duchów na swą służbę), obarczony odpowiedzialnością za działalność pierwotnie charakterystyczną dla istoty demonicznej¹³. Tak więc główna teza tego zgodnego twierdzenia wykazała brak fundamentu egzegetycznego i powinna — zdaniem Lindströma — być zaniechana.

Zasadnicze zakwestionowanie wszechprzyczynowości Jahwe zostaje przeprowadzone przez Lindströma w drugiej części jego pracy. Teksty, które przytaczane są zazwyczaj przez zwolenników tego twierdzenia, dzieli on na dwie grupy: te, które zdają się przedstawiać Jahwe jako autora wszelkiego zła w życiu jednostki (1 Sm 2, 6-7; Hi 1, 21; 2, 10; Koh 7, 14) i te, które zdają się przedstawiać Go jako odpowiedzialnego za wszelkie zło w życiu narodowym (Pwt 32, 39; Iz 45, 7; Am 3, 6; Lm 3, 38). Jako że są to klasyczne teksty w całej naszej dyskusji, może okazać się pożyteczne bliższe przyjrzenie się temu, jak Lindström traktuje niektóre z nich.

Lindström ma pewne trudności odnośnie do tekstów z Księgi Hioba. Uznaje on, że Hi 1, 21 i 2, 10 („Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?”) wzięte w ich obecnym kontekście wyrażają ideę, iż wszystkie nieszczęścia są bezpośrednim rezultatem Bożego działania, ale utrzymuje też, że ta opinia Hioba zostaje później skorygowana przez mowy Jahwe w rozdziałach 38—41 tej księgi. Pozostałe dwa teksty poruszające problem zła w życiu jednostki nie sprawiają autorowi tylu trudności. Jego zdaniem, w 1 Sm 2, 6-7 („To Pan daje śmierć i życie... Pan uboży i wzbogaca...”) słowa odnoszą się do różnych (nie podanych) przedmiotów w każdym przypadku. Chodzi o to, że Bożą działalność przedstawia się tutaj w sposób autentyczny. Aspekty negatywne („daje śmierć”, „uboży”) odnoszą się do tych, którzy są wyniosłymi nieprzyjaciółmi wyznawców Jahwe, podczas gdy aspekty pozytywne („daje życie”, „wzbogaca”) są udziałem czcieli Jahwe. Tak więc, według tej interpretacji, odpowiedzialność Jahwe za negatywne wydarzenia w życiu jednostki jest przedstawiona jako sprawiedliwa reakcja na niegodziwe działania ciemiężców. Nie ma tu jednakże sugestii, że Jahwe pobudza złoczyńców do atakowania swych wiernych czcieli. Stąd też w tekście tym nie znajdujemy podstaw do ogólnej doktryny o Bożej wszechprzyczynowości¹⁴. Omawiając Koh 7, 14 (Bóg sprawia zarówno dobre, jak i złe dni), Lindström sprzeciwia się praktycz-

¹³ Zob. s. 71—72.

¹⁴ Lindström komentuje: „... uwaga, że pieśń ta zamierza opisać pojęcie Bożej wszechprzyczynowości, jest czystym nonsensem” (s. 136).

nie wszystkim innym interpretacjom tego tekstu. Jest on rozumiany przez niego jako zalecanie życia umiarkowanej wygody i przyjemności („dobre dni”), zanim przyjdą nieuniknione niedole wieku starczego i śmierć („złe dni”). Innymi słowy tekst przedstawia praktyczne rady, a nie ogólną doktrynę o Bożej wszechprzyczynowości.

Teksty, które mówią o roli Jahwe w nieszczęściach dotyczących cały naród, są również interpretowane przez Lindströma na sposoby, które nie zgadzają się z dotychczasową interpretacją. Na zilustrowanie tego wystarczą dwa przykłady. Retoryczne pytanie w Am 3, 6 („Czyż zdarza się w mieście nieszczęście, by Pan tego nie sprawił?”) łączy Lindström ze specyficzną sytuacją Północnego Królestwa Izraela, gdzie Amos spełniał swą posługę prorocką w VIII w. przed Chrystusem¹⁵. W tym kontekście „nieszczęście” wspomniane w tekście odnosi się do różnych klęsk, naturalnych i historycznych, które spadały wtedy na to Królestwo (zob. Am 4, 6 n). Amos zmierza do tego, aby jego słuchacze rozpoznali i uznali ostrzegawczą rękę Jahwe w tych nieszczęściach i aby na skutek tego wyciągnęli właściwe, praktyczne wnioski o skrusze i zmianie życia. Tekst mówi o specyficznej sytuacji i ma praktyczne przesłanie odnośnie do tej sytuacji. Ogólne pytanie dotyczące Bożej wszechprzyczynowości pozostaje całkowicie poza jego horyzontem. Działanie Jahwe ma tu więc specyficzny kontekst.

Drugi klasyczny tekst to Iz 45, 7: „Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność (*shalom*) i stwarzam niedolę (*ra* — dosł. zło). Ja Pan, czynię to wszystko”¹⁶. Lindström interpretuje ten tekst po linii swego rozumienia 1 Sm 2, 6-7 (tekst omawiany powyżej). Uważa więc, że mamy tutaj do czynienia z dwoma różnymi przedmiotami, gdy chodzi o pozytywne i negatywne działanie Jahwe. Obydwa mają związek z kontekstem historycznym, jakim jest wyzwolenie zesłańców judejskich z niewoli w Babilonie. Wyrażenia pozytywne („tworzę światło”, „sprawiam pomyślność”) opisują zbawczą interwencję Jahwe na rzecz zesłańców, podczas gdy wyrażenia negatywne („stwarzam ciemności”, „stwarzam niedolę/zło”) dotyczą decyzji Jahwe o zniszczeniu imperium babilońskiego. Na pozór ogólne metafory w tym tekście odnoszą się w rzeczywistości do specyficznej sytuacji historycznej. Kontekst wskazuje, że tak jak w przypadku Am 3, 6, ogólny problem dotyczący Bożej wszechprzyczynowości nie znajduje się po prostu w kręgu zainteresowań tego tekstu.

¹⁵ Tekst z Księgi Amosa jest omawiany, na s. 199—214.

¹⁶ Dla analizy tego tekstu zob. s. 178—99.

W tym miejscu Lindström może wnioskować, że obalił tradycyjną interpretację starotestamentalnych tekstów przytaczanych jako potwierdzenie idei Bożej wszechprzyczynowości w teologii Izraela. Dodaje on jednak, iż „...twierdzenie, że nie wszystko, co się staje, jest Bożą wolą, nie jest tym samym, co utrzymywanie, iż żadne nieszczęścia nie mogą być przypisane Bogu”¹⁷. I istotnie, jak zauważyliśmy poniżej, Lindström nie ma problemów, aby mówić, że niektóre teksty opisują nieszczęścia spowodowane przez Jahwe dla specyficznych powodów — jako sprawiedliwa kara za niegodziwe zachowanie złoczyńców lub też jako ostrzeżenie skierowane do ludzi, że muszą zmienić oni swe postępowanie. Ale to nie jest to samo, co ogólna doktryna o Bożej wszechprzyczynowości. Krótko mówiąc, „...teksty biblijne nie dają podstaw dla ogólnych twierdzeń... na temat źródła zła”¹⁸.

Innowacyjna praca Lindströma spotkała się na ogół ze zrozumieniem i życzliwym przyjęciem, jak wskazują na to komentarze recenzentów tej książki¹⁹. Trzeba rzeczywiście wyrazić uznanie dla jego zajęcia się ścisłą egzegetyczną analizą tych tekstów, tak często przytaczanych przez teologów biblijnych w związku z problemem zła na świecie. Jest to jedyne *antidotum* na rozpowszechnioną tendencję ozdabiania rozumowej syntezy szeregiem tekstów biblijnych, wyjętych z kontekstu i używanych ze względu na swe powierzchowne znaczenie, zdające się potwierdzać wnioski już osiągnięte na innym gruncie. Ścisła analiza Lindströma pokazuje, że przynajmniej niektóre z klasycznych tekstów w tej dyskusji odnoszą się właściwie do specyficznej sytuacji historycznej, w której powstały. Miały one specyficzny, praktyczny cel, pomimo że ogólne terminy, w których są one wyrażone, mogą sugerować na pierwszy rzut oka, iż mamy do czynienia z ogólnymi doktrynalnymi wypowiedziami.

Z drugiej strony jednak niektóre z analiz egzegetycznych Lindströma robią wrażenie, że chcą za wszelką cenę zaangażować się w rewizjonizm. Jego interpretacja Iz 45, 7 była pod tym względem surowo krytykowana przez pewnego recenzenta²⁰. Prawdo-

¹⁷ Zob. s. 240.

¹⁸ Zob. s. 241.

¹⁹ Zob. np.: A. F. Ceresko, w: *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985) 536-38; S. Nörin, w: *Vetus Testamentum* 35 (1985) 238-45. Pracę pochwała również J. C. L. Gibson, *On Evil in the Book of Job*, w: L. Eslinger i G. Taylor (wyd.), *Ascribe to the Lord. Biblical and other studies in memory of Peter C. Craigie*, Sheffield 1988, s. 399—419. Osobliwe jest to, że praca Lindströma nie została uwzględniona w opracowaniu F. L. Hossefelda (zob. przypis 2).

²⁰ Zob. H. W. F. Saggs, w: *Bibliotheca Orientalis* 42 (1985) 666—71.

podobnie na bazie innych tekstów można by też wysunąć szereg dalszych trudności²¹. Ponadto Lindström sam przyznaje, że nie objął wszystkich materiałów starotestamentalnych, związanych z problemem zła. W tym względzie trzeba tu wspomnieć Księgi Syracha i Mądrości, które zawierają ważne treści dla tej dyskusji²².

Te krytyczne uwagi nie osłabiają jednak zasadniczo wartości i znaczenia książki Lindströma. Bez wątplenia, z powodzeniem udało mu się wznowić dyskusję na temat, który przez długi czas zdawał się być przedmiotem ogólnej zgody. Zgodna opinia dotycząca Boga i źródła zła w Starym Testamencie już nie wystarcza. Dyskusja będzie się posuwała naprzód poprzez dalsze, szczegółowe analizy egzegetyczne, a nie przez uogólnienia. Niektóre z interpretacji Lindströma mogą zostać przekształcone w tym procesie, ale ważność jego książki pozostanie.

tłum. **Zdzisław Słomka SAC**

²¹ Odnośnie do Am 3, 6 zob.: H. L. Bosman, *Does disaster strike only when the Lord sends it? Prophetic eschatology and the origin of evil in Amos 3:6*, Old Testament Essays, New Series 1/2, Pretoria 1988, s. 21—30.

²² Zob. G. Boccaccini, *Origine del male, liberta dell'uomo e retribuzione nella Sapienza di Ben Sira*, Henoah 8 (1986), 1—37. Jeśli chodzi o syntezę danych w tych księgach, zob. współczesne komentarze: P. W. Skehan i A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, Anchor Bible 39, New York 1987, s. 81—97; D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, Anchor Bible 43, Garden City, NY, 1979, s. 46—58.