

Wacław Dokurno

Uniwersalizm przymierza noachickiego

Collectanea Theologica 62/4, 5-24

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. WACŁAW DOKURNO, TORUŃ

UNIWERSALIZM PRZYMIERZA NOACHICKIEGO

Bardzo głębokie są związki tajemnicy stworzenia z tajemnicą odkupienia, którą w tradycji chrześcijańskiej często nazywa się nowym stworzeniem czy odnową stworzenia. Bóg, który stworzył świat, odkupił go i prowadzi do eschatologicznego spełnienia. Teologia rzeczywistości ziemskich stwierdza zatem, że „wszystko, co składa się na porządek spraw doczesnych (...) stanowi nie tylko pomoc do osiągnięcia przez człowieka celu ostatecznego, ale posiada też własną, wszczepioną im przez Boga wartość” (DA 7). Znajduje to także wyraz w liturgii: w IV Modlitwie Eucharystycznej Kościoł modli się słowami: „O dobry Ojczy, daj nam, dzieciom swoim, dziedzictwo życia wiecznego z Najświętszą Dziewicą, Bogurodzicą Maryją, z Apostołami i z wszystkimi świętymi w Królestwie Twoim, gdzie z całym stworzeniem wyzwolonym z grzechu i śmierci (...) będziemy Cię chwalić przez Chrystusa, Pana naszego, przez którego obdarzasz świat wszelkimi dobrami”.

Przymierze noachickie, analizowane w łączności z całą prehistorią biblijną (Rdz 1—11), stanowi pierwsze ogniwo w budowaniu teologii przyrody. Temat ten w nowym aspekcie podejmuje prorok Izajasz: „Albowiem oto Ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię” (Iz 65, 17)¹. Teologia rzeczywistości ziemskich osiąga następnie swój szczyt w tajemnicy wcielenia Syna Bożego, zaś św. Paweł ukazuje kosmiczne horyzonty odkupienia m.in. w Liście do Rzymian: „Stworzenie bowiem zostało poddane marność (...) w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 20—21).

Niniejszy artykuł jest próbą syntetycznego wyboru głównych myśli teologicznych zawartych w różnych tekstach Starego Testamentu nawiązujących bezpośrednio do opisu potopu. Dla lepszego wydobycia samej problematyki teologicznej w ramach każdego rozdziału zostaną wyodrębnione zagadnienia czysto filozoficzne (w sensie szeroko rozumianej filozofii przyrody czy przyrodoznawstwa). Analizując problematykę przymierza noachickiego bardzo często trzeba będzie wprost odwoływać się do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Sugeruje to konieczność całościowego ujmowania

¹ Cytaty biblijne podaję za BT³ z zachowaniem imienia *Jahwe*, Poznań—Warszawa 1983.

jedenastu początkowych rozdziałów Księgi Rodzaju jako pierwsze-
go przymierza Boga z całą przyrodą.

Współczesny rozwój nauk przyrodniczych, jak i problemy eko-
logiczne końca XX wieku, są szczególnym wezwaniem do odczyta-
nia pierwszych kart Biblii w aspekcie uniwersalnego wymiaru w teo-
logii przymierza. Bóg swoją przyjaźnią obdarza bowiem nie tylko
człowieka ani tym bardziej nie zacieśnia jej do wybranej grupy
ludzi.

I. Krytyka literacka przedstawienia potopu w Biblii

Obecność dwóch tradycji, zwanych umownie jahwistyczną (J)
i kapłańską (P), w opisie potopu nie jest w zasadzie przez nikogo
kwestionowana. Panuje również powszechna zgodność co do przy-
należności określonych fragmentów tekstu (poza kilkoma wiersza-
mi) do danej tradycji J lub P. Porównując różne komentarze bib-
lijne można zauważyć, że fragmenty wyliczające zwierzęta, które
weszły do arki (szczególnie ptaki), zawarte w wierszach Rdz 7, 3a.8—
9.23b, zaliczane pierwotnie do tradycji J², są traktowane obecnie
jako uzupełnienie ostatecznego redaktora (*Editor*)³. Wątpliwości bu-
dzi epizod z krukiem wypuszczonym przez Noego z arki (Rdz 8,7),
powszechnie zaliczany do J, a przez niektórych do P⁴.

Szczególną rolę w opisie jahwistycznym zajmuje obietnica
Jahwe po złożeniu ofiary całopalnej przez Noego: „Nie będę już
więcej zlorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie czło-
wieka jest złe już od młodości. Przeto już nigdy nie zgładzę wszy-
stkiego, co żyje, jak to uczyniłem. Będą zatem istniały, jak długo
trwać będzie ziemia: siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień
i noc” (Rdz 8, 21—22). G. von Rad badając teologię Rdz 1—11 na-
pisze: „Jahwistyczny opis prehistorii biblijnej czyni z potopu znak
oczyszczenia i słowa zawarte w Rdz 8, 21n. można by istotnie naz-
wać rzeczywistą konkluzją tej historii, ponieważ od tego momentu
historia ludzkości rozpoczyna się na nowo”⁵.

A. Bonora analizując kapłański opis zawarcia przymierza
(Rdz 9, 8—17) wskazuje na symetryczny układ podobnych wyrażen
w całym fragmencie wokół wiersza 9, 13b (podkreślenia Bonora):

² J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*,
Edinburgh 1912.

³ Por. G. Wenham, *Genesis 1—15*, Texas 1987, 167.

⁴ Por. R. Fuller, *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*,
London 1969, 186; R. Clifford, E. Murphy, *The New Jerome Biblical
Commentary — Genesis*, New Jersey 1990, 15.

⁵ „J's primeval history makes the Flood mark a clear-cut break, and
perhaps the words in Gen. 8, 21f. may actually be called the real conclusion
of this history, for at that point the history of mankind begins anew.”
G. von Rad, *Old Testament Theology*, Edinburg 1962, 164.

- A. „Potem Bóg tak rzekł do Noego i do jego synów: «Ja, Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie; z wszelką istotą żywą, która jest z wami (...). Zawieram z wami przymierze» (8—11a)
- B. „tak iż nigdy już nie zostanie zgladzona wodami potopu żadna istota żywa i już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię»” (11b)
- C. „Po czym Bóg dodał: «A to jest znak przymierza, które Ja zawieram z wami i każdą istotą żywą, jaka jest z wami, na wieczne czasy:» (12)
- D. „Łuk mój kładę na obłoki,» (13a)
- E. „aby był znakiem przymierza między Mną a ziemią” (13b)
- D'. „A gdy rozciągnę obłoki nad ziemią i gdy ukaże się ten łuk na obłokach,» (14)
- C'. „wtedy wspomnę na moje przymierze, które zawarłem z wami i z wszelką istotą żywą, z każdym człowiekiem;» (15a)
- B'. „i nie będzie już nigdy wód potopu na zniszczenie żadnego jestestwa.” (15b)
- A'. „Gdy zatem będzie ten łuk na obłokach, patrząc na niego, wspomnę na przymierze wieczne między Mną a wszelką istotą żyjącą w każdym ciebie, które jest na ziemi». Rzekł Bóg do Noego: «To jest znak przymierza, które zawarłem między Mną a wszystkimi istotami, jakie są na ziemi»” (16—17).

„Powyzszy układ wersetów wykazuje strukturę koncentryczną: różne części odpowiadają sobie symetrycznie, czy to ze względu na treść, czy przez tożsamość użytych słów i wyrażeń (por. podkreślenia). W centrum znajduje się werset 13b, w którym powraca wyrażenie nie mające odpowiednika w całym Starym Testamencie («berit między Mną a ziemią»).”⁶

Klasyczna analiza opisu potopu, badająca tradycję jahwistyczną niezależnie od tradycji kapłańskiej, praktycznie pomija rolę ostatecznego redaktora. Jego rola ograniczałaby się do wyboru fragmentów z obu tradycji i umieszczenia ich w jednym ciągu chronologicznym. B. W. Anderson krytycznie odnosząc się do tej tradycyjnej postawy badaczy pisze: „Doceniamy konieczność przeprowadzenia krytyki literackiej tekstu, żądanie właściwego badania prehistorii analizowanego tekstu (...), ale wymagamy także zwrócenia uwagi na sam tekst w jego całości, w jego strukturze dramatycznej, we własnościach jego stylu. (...) metodologicznie należy zatem obrać jako punkt wyjściowy sam tekst taki, jaki jest nam dany,

⁶ A. Bonora, *La promessa-impegno di Dio con il mondo* (Gen. 9, 8—17). *Proposta di struttura letteraria*, Teologia 7 (1982), 39.

a nie rekonstrukcją prehistorii tekstu, co, jak zauważył Fokkelman, jest zwykle «nieosiągalnym ideałem»⁷. B. W. Anderson, analizując budowę całego opisu potopu (Rdz 6, 9—9, 19), odnajduje w nim strukturę, w której centralną pozycję zajmuje wiersz 8, 1, w którym Bóg przypominając sobie o Noem zarządza początek opadania wód potopu⁸.

- A. Wprowadzenie (6, 9—10),
- B. Skażenie ziemi (6, 11—12),
- C. Pierwsza mowa Boga: decyzja zniszczenia (6, 13—22),
- D. Druga mowa Boga: „wejdź do arki” (7, 1—10),
- E. Początek potopu (7, 11—16),
- F. Wzbieranie wód potopu (7, 17—24),
- G. BÓG PAMIĘTA O NOEM (8, 1),
- F'. Cofanie się wód potopu (8, 1—5),
- E'. Wysychanie ziemi (8, 6—14),
- D'. Trzecia mowa Boga: „wyjdź z arki” (8, 15—19),
- C'. Decyzja Boga, by zachować ład (8, 20—22),
- B'. Czwarta mowa Boga: przymierze (9, 1—17),
- A'. Zakończenie (9, 18—19).

Podobne próby wykazania organicznej jedności całego opisu potopu, a więc pierwszoplanowej roli ostatecznego redaktora, podejmowali także U. Cassuto, E. Nielsen, G. Wenham i Y. Radday. Zdecydowaną krytykę takiego stanowiska i obronę dominującej roli tradycji jahwistycznej i kapłańskiej przedstawił J. A. Emerton⁹. Problem tkwi w pytaniu: Czy ostatecznego redaktora Księgi Rodzaju można nazwać samodzielnym autorem, który własnej koncepcji teologicznej podporządkował cały materiał źródłowy, którym dysponował? J. A. Emerton podsumowuje swoją polemikę stwierdzeniem: „Zatem ostatecznie użycie takich metod nie prowadzi do zadowalającego rozwiązania będącego alternatywą w stosunku do teorii, że historia potopu jest oparta na połączeniu dwóch podstawowych źródeł”¹⁰.

Próby dokonania syntezy teologicznej całego opisu potopu i przymierza noachickiego poprzez samo odczytanie zamysłu ostatecznego redaktora okazały się zbyt uproszczeniem całego problemu. Na pewno odczytanie teologii redaktora może być cennym

⁷ „(...) one is compelled to agree that the proper starting-point methodologically is with text as given, not with the reconstruction of the prehistory of the text which, as Fokkelman observes, is usually «an unattainable ideal.»” B. W. Anderson, *From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1—11*, JBL 97 (1978), 25.

⁸ Por. G. Wenham, *Genesis 1—15*, 156.

⁹ J. A. Emerton, *An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative in Genesis*, VT 37 (1987), 401—420; VT 38 (1988), 1—21.

¹⁰ *Tamże*, 21.

dotatkami do ogólnej syntezy, ale nie zastąpi niezależnego badania obu szkół teologicznych: jahwistycznej i kapłańskiej.

Badając przymierze noachickie nie można jednak ograniczyć się do samej analizy Rdz 6—9, nawet uwzględniając trzy źródła teologiczne: jahwistyczne, kapłańskie i końcowego redaktora. W pierwszym rzędzie trzeba wziąć pod uwagę całą prehistorię biblijną (Rdz 1—11), której opis potopu jest organiczną częścią. Biorąc to pod uwagę W. M. Clark tak oceni miejsce należne opisowi potopu: „Opis potopu zajmuje centralne miejsce w całej prehistorii biblijnej dzięki swemu położeniu, przez uwzględnienie w jednym opisie obu tradycji biblijnych J i P, oraz dzięki temu, iż stanowi najbardziej bezpośrednie (spośród całego materiału zawartego w Rdz 1—11) ogniwo, łączące tekst biblijny z tradycją Mezopotamską”¹¹.

Cenne myśli zawierają także pozostałe teksty ze Starego Testamentu, które bezpośrednio nawiązują do opisu potopu (Mdr 10, 4; Mdr 14, 6; Syr 44, 17—18; Ps 29, 10; Ps 104, 5—9; Iz 54, 9—10). Aluzje do potopu w innych tekstach biblijnych nie są tak istotne, choć niektórzy znajdują je np. u Deutero-Izajasza¹².

Podsumowując powyższe rozważania trzeba stwierdzić, że w Starym Testamencie różne szkoły teologiczne podejmują temat potopu i przymierza noachickiego. Niniejszy artykuł chciałby wydobyc kilka wspólnych tematów teologicznych, które odgrywają zasadniczą rolę w zrozumieniu orędzia przymierza noachickiego dla współczesnego człowieka.

II. Historyczność potopu

Wielokrotnie w Starym Testamencie w opisie interwencji Boga pojawia się żywioł wodny, nad którym człowiek o własnych siłach nie jest w stanie zapanować. Przy opisie stworzenia świata w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju akcent położony jest nie tyle na powołanie świata do istnienia z nicości, ile na zwycięstwo Boga nad pierwotnym chaosem. Bóg jest tym, który „ujarzmia pyszne morze, poskramia jego wzdęte bałwany” (por. Ps 89, 10). Wspominając dzieło stworzenia, Jahwe mówi do Hioba: „Kto bramą zamknął morze, gdy wyszło z łona wzburzone, gdy mchmury mu dał za ubranie, za pieluszki ciemność pierwotną? Złamałem jego wielkość mym prawem, wprawiłem wrzeciędzie i bramę. I rzekłem: «Aż dotąd, nie dalej! Tu zaporą dla twoich nadętych fal»” (Hi 38, 8—11). Ta sama myśl teologiczna o zbawczej interwencji Boga, który panuje nad największymi potęgami wodnymi, znajduje swoje odbicie także w Psalmie 104:

¹¹ W. M. Clark, *The Flood and the Structure of the Pre-patriarchal History*, ZAW 83 (1971), 188.

¹² D. M. Gunn, *Deutero-Isaiah and the Flood*, JBL 94 (1975), 493—508.

„Umocniłeś ziemię w jej podstawach:
na wieki wieków się nie zachwieje.
Jak szatą okryłeś ją Wielką Otchłanią,
stanęły wody ponad górami.
Musiały uciekać wobec Twej groźby,
na głos Twego grzmotu popadły w przerażenie.
Wzniosły się na góry, opadły na doliny,
na miejsce, któreś im nazaczył.
Zakreśliłeś granicę, której nie przekraczają,
nigdy nie wróca, by zalać ziemię.” (Ps 104, 5—9).

Wysłuchując się w opis potopu, gdy „trysnęły z hukiem wszystkie źródła Wielkiej Otchłani i otworzyły się upusty nieba” (Rdz 7, 11), trzeba mieć zatem stale przed oczyma pierwsze zdania Księgi Rodzaju, gdy Bóg uczyniwszy sklepienie „oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem” (Rdz 1, 7).

Izraelita spotykając się w życiu codziennym z wodami Morza Galilejskiego, Martwego, Czerwonego czy Śródziemnego, z wodami rzek Jordanu, Nilu czy Eufratu miał wiele skojarzeń z konkretnymi wydarzeniami historycznymi. Na tym tle czymś wyjątkowym było wspomnienie kataklizmu potopu, przy opisie którego użył osobnego słowa *mabbûl*, które odnaleźć możemy jedynie w Rdz 6—11 oraz Ps 29, 10. W Psalmie 29 opisującym majestat i potęgę Boga aluzja do potopu jest punktem kulminacyjnym utworu: „Jahwe zasiadł nad potopem (*mabbûl*) i Jahwe zasiada jako Król na wieki” (Ps 29, 10). Ostatni wiersz jest już prostą konsekwencją objawionej w Psalmie mocy Bożej: „Pan da swojemu ludowi błogosławieństwo pokoju” (Ps 29, 11 w tłumaczeniu Cz. Miłozsa). Etymologię hbr. *mabbûl* zestawiano z akadyjskimi odpowiednikami (użytymi w babilońskim opisie potopu) *wabûbu* (cyklon) czy *nbl* (zglądzić). Bardziej prawdopodobne jest poszukiwanie związku z hbr. *jbl* (płynąć) lub *nbl* (zbiornik wód niebieskich). Słowo *mabbûl* jest zatem najprawdopodobniej technicznym terminem użytym w kapłańskiej wersji opisu potopu na określenie jego pochodzenia ze zbiornika „wód ponad sklepieniem”¹³.

Było to zjawisko tak wyjątkowe, że nie harmonizowało z nim żadne inne słowo używane do opisu innych znanych z historii kataklizmów. E. Fisher powie nawet: „Potop zmieszał wody «górne» z wodami «dolnymi» sprowadzając ziemię do stanu chaosu sprzed stworzenia. Zatem nowe stworzenie i nowy nakaz rozmnażania i zaludniania ziemi był konieczny i został dany przez Boga”¹⁴. Inne

¹³ Por. IDB, t. 2, 279—280.

¹⁴ „The Flood has mingled the waters above with those below, reducing the earth to the pre-creation state of chaos. Hence a new creation and a new mandate to increase and multiply are needed and given by God.” E. Fisher, *Gilgamesh and Genesis: The Flood Story in Context*, CBQ 32 (1970), 401.

bardziej umiarkowane interpretacje nie są jednak w stanie sprowadzić potopu do jednego z wielu kataklizmów wodnych, które towarzyszyły ludzkości przez wieki.

Kolejnym elementem wspólnym wszystkim biblijnym opisom potopu jest łódź, drzewo, które stało się narzędziem ocalenia. Autor Księgi Mądrości analizując sytuację po grzechu pierwszych ludzi pisze: „Zatopioną z jego winy ziemię Mądrość znowu ocaliła, na lichym drewnie sterując Sprawiedliwym” (Mdr 10, 4). W innym miejscu zastanawiając się nad rolą drewna w życiu codziennym nawiązuje do tego samego wydarzenia: „Bo i w początkach, gdy ginęli wyniosli olbrzymi, nadzieja świata schroniła się w arce i pokierowana Twą ręką, zostawiła światu zawiązki potomności” (Mdr 14, 6).

We wszystkich tych opisach można także odkrywać powiązania z pozabiblijnymi opisami potopu, do których Księga Rodzaju wyraźnie nawiązuje. Pojawia się problem historyczności opisu. Jest to problem typowo nowożytny. Przez wieki bowiem nikt nie kwestionował głębokiego przekonania Żydów, a za nimi i chrześcijan, iż całe Pismo Święte oparte jest na wydarzeniach historycznych. Można było dyskutować, szczególnie z wyznawcami innej religii czy innego wyznania, na temat interpretacji teologicznej takich wydarzeń, jak stworzenie świata i potop, wyjście z niewoli egipskiej czy babilońskiej itp. Nie podważano natomiast samych faktów, szczególnie tych zasadniczych dla historii zbawienia, jak i historyczności głównych bohaterów Biblii. Cofając się do czasów tworzenia ksiąg Starego Testamentu nikt z ówczesnych ludzi nie kwestionował faktu stworzenia świata (jego całkowitej zależności od Boga, choć w szczegółach różnie to rozumiano), jak i największego kataklizmu potopu, o którym zachowało się tyle różnych przekazów.

Archeolodzy dużo pisali o trzymetrowej warstwie mułu w okolicach biblijnego Ur, meteorolodzy dopatrywali się w opisach charakterystyki trąby powietrznej — cyklonu, niektórzy biolodzy przedstawiali potopową interpretację powstania skamielin dawnych zwierząt. Z drugiej zaś strony nie brak głosów sceptycznych, jak np. F. Manninga, który pisze: „W każdym razie powinniśmy zakończyć nasze uwagi na temat potopu stwierdzeniem, że kwestia, czy był potop, czy nie, czy arka istniała, czy nie, i czy istniała postać historyczna nosząca imię Noe, jest dla badań Księgi Rodzaju i jej znaczenia w Boskim objawieniu stosunkowo mało ważna”¹⁵.

Trudno zgodzić się z postawami skrajnymi, czy to fundamentalizmu biblijnego traktującego dosłownie każdy szczegół opisu biblijnego, czy to sceptycyzmu odrzucającego całkowicie historycz-

¹⁵ F. V. Manning, *Biblia — dogmat, mit czy tajemnica?*, Warszawa 1973, 38.

ność opisu. Dla autorów ksiąg biblijnych fakty historyczne były podstawowym tworzywem, w którym odczytywano ślady Bożej Opatrzności rządzącej ostatecznie dziejami świata. Z drugiej zaś strony szczegóły, które dla teologów biblijnych są nieistotne, należy pozostawić badaniom naukowców innych specjalizacji. Porównując różne teksty Starego Testamentu, nawiązujące bezpośrednio do potopu, teolog biblijny powinien stać na stanowisku historyczności stworzenia świata i jego ocalenia, po gigantycznej katastrofie, dzięki Opatrzności Bożej, kierującej losami niewielkiej grupy ludzi. Takie stanowisko zajmowali niewątpliwie autorzy ksiąg Pisma Świętego. Dodatkowo przemawia za tym np. analiza słowa *mabbûl* użytego do opisu kataklizmu. Natomiast dyskusje nad fizycznym kształtem zjawisk spokojnie można zostawić samym przyrodnikom.

III. Partnerzy przymierza noachickiego

Gdy mówimy o partnerze przymierza zawartego przez Boga po zakończeniu potopu, musimy zwrócić uwagę na zasadnicze różnice w koncepcji życia, jak i w sposobie opisu świata istot żywych, które dzielą autorów biblijnych od współczesnego człowieka. Zarówno filozofia od czasów Kartezjusza, jak i nowożytne przyrodznawstwo oparte jest na założeniach odmiennych od poglądu na świat materialny, na bazie którego autor biblijny pragnął przekazać określoną myśl teologiczną.

Już pobieżna lektura pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju wskazuje na odmienne traktowanie świata roślinnego i zwierząt. Rośliny zostały stworzone w pierwszych trzech dniach, gdy Bóg stwarzał niebo i ziemię. Zwierzęta natomiast powstały wraz z ciałami niebieskimi i człowiekiem, gdy Bóg stwarzał „mieszkańców” przestrzeni nieba i ziemi. Bardzo wyraźnie widać powiązanie roślin z ziemią. Tak jak włosy są związane ze skórą, jak liście wyrastają z drzewa, tak rośliny są istotowo związane z ziemią. Co innego zwierzęta, które mogą się swobodnie poruszać w wodzie, na ziemi i powietrzu. Gdy Izraelita będzie mówił o zasadzie życia *nefeš* (tłumaczonej niekiedy jako *dusza*), to będzie myślał tylko o człowieku lub zwierzętach, nigdy o roślinach. Natomiast współczesna biologia, najmocniej genetyka, ukazała głęboką jedność całego świata istot żywych.

Jeśli porównać podstawową klasyfikację zwierząt umieszczoną w błogosławieństwie po stworzeniu świata (Rdz 1, 28) i po potopie (Rdz 9, 2), odczytujemy w niej zasadniczy podział zwierząt na naziemne, ptaki i ryby. Nieraz osobno wyróżniane są zwierzęta domowe czy zwierzęta pelzające. Nieporozumieniem byłoby doszukiwanie się dokładniejszej systematyki, do której przyzwyczailiśmy się we współczesnej biologii. Analizując serie zwierząt wymieniane w różnych miejscach pierwszych 9 rozdziałów Księgi Rodzaju

W. M. Clark wykazuje, iż zwierzęta wymienione w opisie stworzenia świata są tymi samymi stworzeniami, które zostały uratowane podczas potopu i objęte Bożym przymierzem¹⁶.

Przymierze noachickie obejmuje zatem bardzo szeroki zakres istot żywych, co syntetycznie wyraża B. Anderson w słowach: „Boża obietnica zawarcia przymierza z Noem (6, 18n.) została wypełniona w «wiecznym przymierzu» (*berit 'ólām*) — przymierzu, które zostało zawarte nie tylko z Noem, lecz z «wszelką istotą żywą, znajdującą się na ziemi» (9, 8—11)”¹⁷. U. Cassuto podsumuje zaś komentarz do opisu przymierza noachickiego zdaniem: „Stanowi to konkluzję całego fragmentu (...) poprzez potwierdzenie dobrej nowiny, aby wiadano, że obietnica życia dotyczy całego stworzenia «które jest na ziemi»”¹⁸.

Aby precyzyjniej określić partnera przymierza, trzeba bliżej przyjrzeć się słowom hebrajskim kluczowym dla biblijnej koncepcji życia: *nefeš*, *bāšār*. Mówiąc o ciele (*bāšār*) akcentujemy śmiertelny, podległy ograniczeniom materialnym aspekt istoty żywej. Według *New Catholic Encyclopedia*: „Nie istnieje w Starym Testamencie żaden dualizm pomiędzy ciałem a duszą. Hebrajczyk widział wszystkie rzeczy całościowo i jest to słuszne także w stosunku do osób. Dlatego hbr. *bāšār*, chociaż jest tłumaczone przez nasze słowo «ciało», nigdy nie oznacza ciała jako czegoś wyodrębnionego z całości bytu. Także inne słowa występujące w Starym Testamencie, takie jak człowiek i dusza, oznaczają tę samą rzeczywistość co ciało, z wyróżnieniem jedynie aspektu tego samego bytu”¹⁹.

Gdy Bóg zapowiada potop, oznajmia wolę zgładzenia „wszelkiego ciała”: „Ja zaś sprowadzę na ziemię potop, aby zniszczyć wszelką istotę (*kol bāšār*) pod niebem, w której jest tchnienie życia” (Rdz 6, 17). Analogicznie po zakończeniu potopu Bóg obiecuje, że „nie będzie już nigdy wód potopu na zniszczenie jakiegokolwiek jestestwa (*kol bāšār*)” (Rdz 9, 15b). Temat ten podejmuje Syrach: „Noe okazał się doskonałym i sprawiedliwym, a w czasie gniewu stał się okupem, dzięki niemu ocalała Reszta dla ziemi, kiedy przyszedł potop. Pan zawarł z nim wieczne przymierze, by już więcej nie zgładzać potopem wszelkiego ciała (*kol bāšār*)” (Syr 44, 18). Bóg pochyla się nad „wszelkim ciałem”, Bóg ratuje to, co dla Izraelity uchodziło za element mniej godny, grzeszny, który trzeba było ry-

¹⁶ W. M. Clark, *The Animal Series in the Primævel History*, VT 18 (1968), 433—449.

¹⁷ „(...) a covenant that is made, however, not just with Noah but with «every living creature of all flesh that is upon the earth.» (9: 8—11).” B. W. Anderson, *art. cyt.*, 37.

¹⁸ „It forms a fitting conclusion to the entire section (...) by reaffirming the good tidings, to wit, the promise of life to all the creatures «that are upon the earth.»” U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, Jerusalem 1964, 140.

¹⁹ *Flesh (in the Bible)*, NCE, t. 5, 961.

tualnie obmywać, okrywać, którego słabość ostatecznie domagała się Bożej pomocy.

Aby precyzyjniej określić właściwego partnera przymierza noachickiego, według J. Scharberta lepiej skorzystać z terminu *nefeš*²⁰. Jak syntetycznie podaje NCE: „*Nefeš* pochodzi pierwotnie od wyrazu korzeń, prawdopodobnie w znaczeniu czerpania pożywienia, a następnie forma rzeczownika oznacza szyję czy gardło otwarte na oddech, szczególnie na dech życia. Ponieważ oddech wyróżnia istotę żywą od martwej, *nefeš* zaczęło znaczyć życie lub osobę, lub po prostu indywidualne życie. *Nefeš* jest używane zarówno w stosunku do zwierząt, jak i ludzi. Jeżeli jest mowa o życiu człowieka, *nefeš* jest równoważne osobie, osobowemu «ja»”²¹. „Zatem *nefeš* może oznaczać samo życie. Końcowym aktem Boga stwarzającego człowieka jest *nefeš chayyâ*, «dusza żyjąca», to znaczy żyjący byt”²². W centrum opisu zawarcia przymierza między Bogiem a „wszelką istotą żywą” (*kol nefeš chayyâh*) kilkakrotnie powtarza się ten zwrot (Rdz 9, 10.12.15a.16), co odgrywa szczególną rolę w opisanym przez Bonora konstrukcji literackiej całego opisu (patrz rozdział I).

Po tej linii rozważań idzie tekst Księgi Mądrości, który mimo iż bezpośrednio nie nawiązuje do opisu potopu, stanowi cenną syntezę powyższej analizy: „Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił. Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty nie powołał do bytu? Jak by się zachowało, czego byś nie wezwał? Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia (*filopsyche*)! Bo we wszystkim jest Twoje nieśmiertelne technienie” (Mdr 11, 24—12, 1). Greckie *psyche* jest tu odpowiednikiem hebrajskiego *nefeš*. Główną myśl teologiczną przymierza noachickiego C. Westermann określi jako Boże TAK dla życia: „Historię przyrody i historii ludzkości ustanawia tutaj bezwarunkowe TAK Boga do Jego stworzenia, TAK Boga w istocie do każdego życia, które nie może być zachwiane ani przez jakiegokolwiek katastrofy w biegu tej historii, ani (i to jest dla kapłańskiego przekazu najważniejsze) przez wykroczenia, zepsucie, bunt ludzkości. Obietnica Boga pozostaje nieugięta «jak długo trwać będzie ziemia»”²³.

Można postawić jeszcze pytanie: Czy przymierze noachickie obejmowało tylko zwierzęta, czy także rośliny? Gdzie przebiega

²⁰ J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1966, 53.

²¹ *Soul (in the Bible)*, NCE, t. 13, 449.

²² *Life, Concept of (in the Bible)*, NCE, t. 8, 740.

²³ „Der Geschichte der Natur und der Geschichte der Menschheit liegt ein unbedingtes Ja Gottes zu seiner Schöpfung, ein Ja Gottes zu allem Leben zugrunde (...)” C. Westermann, *Genesis, Kapitel 1—11*, Neukirchen 1974, 633—634.

granica między istotami żywymi objętymi przymierzem a tymi, które nie znalazły się w arce Noego? Jest to przykład klasycznego problemu postawionego na gruncie nowożytniej biologii, która zajmuje się klasyfikacją istot żywych. Mija się zatem z celem szukanie prostej odpowiedzi w tekście biblijnym wykorzystującym inną biologię sprzed kilku tysięcy lat, by przekazać głębszą myśl teologiczną. Jednocześnie jednak pytania powyższe dotyczą istotnego dla Starego Testamentu problemu zakresu przymierza, które Bóg zawiera za pośrednictwem konkretnego człowieka lub narodu z intencją objęcia nim szerszej grupy ludzi i nie tylko ludzi.

Cenną wskazówkę w tych poszukiwaniach może dać zdanie zajmujące według Bonora centralne miejsce w opisie przymierza (patrz rozdz. I), gdy Bóg kładzie łuk na obłokach „aby był znakiem przymierza między Mną i ziemią (*hā'ārec*)” (Rdz 9, 13b). Czy „ziemia” oznacza tutaj tylko „mieszkańców ziemi”, czy ma szersze, geograficzne, kosmologiczne znaczenie? Analiza znaczenia słowa *'erets* przemawia przeciw zawężaniu tego terminu do wybranej grupy mieszkańców ziemi. Jak podaje TDOT: „Z powodu nieprawości człowieka Jahwe zdecydował się «zniszczyć» ziemię (Rdz 9, 11). Potop oznacza czasowy nawrót chaosu na całej ziemi. Lecz Jahwe żałuje, zsyła wiatr nad całą ziemią (8, 1), tak że wody opadają i tęcza jest znakiem, że On nigdy więcej nie zniszczy ziemi (9, 11)”²⁴.

Aby odczytać głębiej sens przymierza noachickiego, trzeba spojrzeć na nie w szerszym kontekście całej prehistorii biblijnej. W tym kontekście A. Bonora podsumuje swoje rozważania: „Obietnica Boża, aby nie zniszczyć nigdy więcej świata potopem, jest gwarancją stabilności i porządku w świecie. Jak w Rdz 1 podstawowy porządek świata zależy od Słowa Bożego, tak w Rdz 9, 8—17 stabilne utrzymanie świata jest podtrzymywane przez Obietnicę Boga. Słowo Boże i Obietnica Boża są więc «objawieniem» sensu stworzenia, o którym autor biblijny myśli nie tyle według kategorii przyczynowości sprawczej, ile raczej według schematu «daru bezwarunkowego» albo «nieodwołalnego słowa-obietnicy»”²⁵.

Bóg zawierając przymierze z całą ziemią, ze wszystkim, co stworzył, o czym powiedział, że „było dobre” (Rdz 1), jednocześnie szczególnie błogosławi człowiekowi. To w opisie stworzenia świata wszystkie rośliny zostają dane na pokarm zwierzętom i człowieko-

²⁴ *'erets*, TDOT, t. 395.

²⁵ „La promessa divina di non distruggere mai più il mondo col diluvio è una garanzia di stabilità e di ordine del mondo. Come in Gen. 1 l'ordine costitutivo del mondo dipende dalla Parola divina, così in Gen. 9, 8—17 la stabile sussistenza del mondo è sostenuta da una Promessa di Dio. La Parola e la Promessa divine sono dunque la «rivelazione» del senso della creazione, che l'autore biblico pensa non tanto secondo la categoria della causalità efficiente, quanto piuttosto secondo lo schema della 'dedizione incondizionata' o della 'parola-promessa irrevocabile'.” A. B o n o r a, *art. cyt.*, 43.

wi (Rdz 1, 29), zaś przy zawarciu przymierza noachickiego „wszystko, co się porusza i żyje” zostaje przeznaczone dla człowieka na pokarm (Rdz 9, 3). Przymierze zawarte za pośrednictwem ofiary Noego przypomina o wewnętrznej wartości wszystkiego, co Bóg stworzył, by człowiek bezmyślnie nie niszczył środowiska naturalnego, w którym żyje. Obrazowo jest to przedstawione w zakazie jedzenia „mięsa z krwią życia” (Rdz 9, 4), gdyż krew reprezentuje tu ten element w każdej istocie żywej, który należy wyłącznie do Boga. Tylko Bóg jest ostatecznym dawcą życia, co w przedziwny sposób potwierdza współczesna biologia, której do dziś nie udało się stworzyć życia w „próbówce” z materii nieożywionej, ani ostatecznie wyjaśnić, czym jest życie samo w sobie.

Obraz przymierza ze wszystkim, co żyje, powraca kilkakrotnie na kartach Starego Testamentu, stając się szczególnie czytelnym znakiem czasów mesjańskich (por. Iz 11, 6—9; 65, 25), co wyraźnie podjął prorok Ozeasz: „W owym dniu zawrę z nią przymierze, ze zwierzem polnym i ptactwem powietrznym, i z tym, co pełza po ziemi” (Oz 2, 20n.).

IV. Sposoby opisu miłości Boga do wszystkiego, co żyje

Najstarsze fragmenty opisu potopu (tradycja jahwistyczna) wyraźnie nawiązują do przeklęcia ziemi po grzechu pierwszych ludzi. Jahwe rzekł wówczas do mężczyzny: „przeklęta (*'ārar*) niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia” (Rdz 3, 17). Skutków tego przekleństwa, owocu grzechu, doświadcza człowiek we wszystkich pokoleniach, o czym dał świadectwo Lamek, gdy urodził mu się syn Noe: „Ten niechaj nam będzie pociechą w naszej pracy i trudzie rąk naszych na ziemi, którą Jahwe przeklął (*'ārar*)” (Rdz 5, 29). Do tych tekstów nawiązuje kulminacyjny fragment jahwistycznego opisu potopu, gdy Jahwe przyjmując ofiarę Noego po zakończeniu kataklizmu rzekł do siebie: „Nie będę już więcej złorzeczył (*qālal*) ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości. Przeto już nigdy nie zgładzę (*nākāh*) wszystkiego, co żyje, jak to uczyniłem” (Rdz 8, 21).

J. Scharbert zauważył, że używane nieraz zamiennie wyrazy na określenie przekleństwa, złorzeczenia, wyeliminowania itp. różnią się istotnie pod względem mocy przypisywanej im przez ludy starożytnego Wschodu²⁶. *'ārar* jest najmocniejszym określeniem rzeczywistego przeklinania, często przy użyciu pewnych formuł, którym przypisuje się moc „zaklęcia” podmiotu przekleństwa i wydania go na pastwę nieszczęść. Jeśli ponadto dokonuje tego Bóg,

²⁶ J. Scharbert, «Fluchen» und «Segen» im Alten Testament, Bib 39 (1958), 1—26; 'r, TDOT, t. 1, 405—418.

to jest ono zawsze skuteczne. Natomiast *qālal* nie ma już tak bezwarunkowej mocy i oznacza pomniejszanie, pogardzanie itp. Szczególniejszej mocy nabiera dopiero w połączeniu z imieniem Jahwe. Jednak *qālal*, będące pierwotnie słabszym określeniem przekleństwa, dość wcześnie stało się synonimem do *'ārar*.

Dostrzegając powyższe rozróżnienie R. Rendtorff dokonuje wnikliwej analizy obietnicy Jahwe danej Noemu po zakończeniu potopu (Rdz 8, 21)²⁷. Przekleństwo ziemi po grzechu pierwszych ludzi jest opisem doświadczenia wszystkich pokoleń — trudu zdobywania środków do życia — i jako takie jest nieodwołalne (użycie czasownika *'ārar*). Cały czas istniało jednak zagrożenie ziemi powtórzeniem katalizmu potopu (będącego skutkiem przekleństwa, zlorzeczenia — *qālal*), którego Bóg obiecał już więcej nie zsyłać na ziemię jako dodatkowej kary za grzechy ludzkości.

Interesująca jest także analiza motywu takiej decyzji Boga — „bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości” (Rdz 8, 21). Bardzo podobnie brzmiał bowiem powód, dla którego Bóg postanowił zesłać potop na zgładzenie wszystkiego, co żyje, z powierzchni ziemi: gdyż „wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i usposobienie ich jest wciąż złe” (Rdz 6, 5). D. Petersen podejmując ten temat pisze: „Dla Jahwisty człowiek popotopowy jest tym samym człowiekiem, co przed potopem, złym już od młodości. (...) Już zaraz następny jahwistyczny epizod ukazuje Noego, jak odurzył się winem i leżał nagi w swym namiocie, oraz jako ojca, który przeklina swoje potomstwo. Dla mnie właśnie ten obraz jest ważniejszy niż domniemane uwolnienie ziemi od przekleństwa przez uzdolenie Noego do uprawiania ziemi i zbierania jej owoców. Dla Jahwisty skłonność człowieka do czynienia zła trwa nadal (...). Oczekiwanie, iż potop oczyści człowieka, okazało się nierealne, przyjęcie, iż człowiek może być kimś innym niż grzesznikiem od swojej młodości, okazało się nierealne”²⁸.

Bóg zna dobrze człowieka, którego stworzył i obdarzył wolną wolą. Pomimo jego stałej skłonności do grzechu Bóg go kocha, a wraz z nim otacza swoją miłością wszystko, co żyje. Jak to syntetycznie ujął W. M. Clark: „Pierwszy grzech człowieka trwał powodując zniszczenie świata aż do czasów potopu. W 8, 21 ten skutek nie został usunięty, lecz moc pierwotnego przekleństwa, aby czynić dalsze zniszczenia, została ograniczona. Schemat «przekleństwo — łaska» możemy odnaleźć w każdym z epizodów zawartych w Rdz

²⁷ R. Rendtorff, *Genesis 8, 21 und die Urgeschichte des Jahwisten*, KD 7 (1961), 69—78.

²⁸ "(...) To expect a flood to cleanse man was unrealistic. to assume that man could be anything other than sinful from his youth was unrealistic." D. Petersen, *The Yahwist on the Flood*, VT 26 (1976), 444—445.

2—8. Wersety 8, 21n. są zakończeniem cyklu przekleństw i jako takie zamykają całą prehistorię biblijną”²⁹.

Od samego początku jahwistycznego opisu potopu (Rdz 6, 6) autor biblijny ukazuje głębokie zaangażowanie Boga w sprawę losów człowieka, „jest On głęboko poruszony, niemal wstrząśnięty, koniecznością zgładzenia ludzi z powierzchni ziemi. Tak silnie więzi między Stwórcą a Jego stworzeniem daremnie byłoby szukać w pozabiblijnych opisach o potopie”³⁰. Ten dominujący rys osobowości Boga podejmuje także autor tradycji kapłańskiej. Znajduje to odbicie w całej współczesnej egzegezie, jak to już podkreślił J. Skinner: „Kapłańska jak i jahwistyczna historia potopu zamykają się zapewnieniem, że świat nigdy więcej nie zostanie nawiedzony tak wielką katastrofą; i w obu opisach obietnica jest bezwarunkowa, nie została uzależniona od zachowania się stworzenia. W opisie kapłańskim przybiera ona formę przymierza pomiędzy Bogiem a wszelkim stworzeniem”³¹.

Bardzo silny wpływ na rozumienie przymierza (*berit*) wywarł prawniczy punkt widzenia, który znalazł odbicie w typowym dla Starego Testamentu zwrocie używanym w opisach zawierania przymierza jako „rozcięcie (*kārat*) przymierza”. W ten sposób nawiązywano do rytu zawierania przymierza przewidującego rozcięcie ofiarnych zwierząt na dwie połowy, umieszczenie ich naprzeciw siebie i przejście między nimi obu kontrahentów. W przypadku złamania przymierza winnych miałyby spotkać los zabitych i rozciętych zwierząt.

Jednak autor kapłański przy opisie przymierza noachickiego użył innego wyrażenia: mówi o „ustanowieniu (*hēqim*) przymierza” (Rdz 6, 18; 9, 9—11) albo jeszcze wyraźniej stwierdza jego darmość w zwrocie „dać (*nātan*) przymierze”³². Przymierze (*berit*) w tym ujęciu jest mocno zbliżone do obietnicy, której inicjatorem jest sam Bóg. Ponadto w stosunku do Noego „ukazane zostały podstawowe konsekwencje przymierza: wyzwolenie Noego, jego rodziny i wybranych zwierząt”³³. Podstawowym rysem osobowości Boga ukazany w obrazie pierwszego przymierza (*berit*) na kartach Pisma Świętego jest zatem Jego miłość do człowieka i silnie związanej z nim przyrody, miłość nie stawiająca żadnych warunków wstępnym.

²⁹ „(...) The curse-grace scheme found in each individual narrative is here applied to Gen 2—8 as a unit. Gen 8, 21f. is the end of the period of the curse as such the end of the primeval history” W. M. Clark, *The Flood...*, 207.

³⁰ L. Stachowiak, *Potop biblijny*, Lublin 1988, 48.

³¹ J. Skinner, dz. cyt., 171.

³² L. Stachowiak, dz. cyt., 123—125; *Przymierze a przykazania noachickie (Rdz 9, 1—17)*, ZeKUL 25 (1982), 17—26; B. M. Arndt, *Przymierze noachickie na tle przymierza w tradycji kapłańskiej*, Lublin 1984 (mps pracy doktorskiej).

³³ G. Wenham, dz. cyt., 175.

Owocem zaś zbawczej inicjatywy Boga jest zachowanie życia na ziemi. W ten sposób opis stworzenia świata i wyzwolenia życia z wód potopu wzajemnie się uzupełniają.

Już proroctwo Izajasza, objawioną w przymierzu noachickim wierność Boga w stosunku do ciągle upadającego w grzech człowieka, stawia za wzór i gwarancję zbawczej przychylności Boga dla wygnańców w Babilonii: „W przystępie gniewu ukryłem przed tobą na krótko swe oblicze, ale w miłości wieczystej nad tobą się ulitowałem, mówi Jahwe, twój Odkupiciel. Dzieje się ze Mną tak, jak za dni Noego, kiedy przysięgłem, że wody Noego nie spadną już nigdy na ziemię; tak teraz przysięgam, że się nie rozjątrzę na ciebie ani cię gromić nie będę. Bo góry mogą ustąpić i pagórki się zachwiać, ale miłość moja nie odstąpi od ciebie i nie zachwieje się moje przymierze pokoju” (Iz 54, 8—10). O. Keel wskazuje, że biblijne przymierze (*berit*) w swojej istocie nie jest uwarunkowane postępowaniem narodu wybranego. Swoje rozważania oparł on na tekstach z Księgi Rodzaju, proroka Izajasza oraz proroka Ozeasza, analizując m. in. fragment: „Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu, i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja — Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać” (Oz 11, 9)³⁴.

Centralne miejsce w kapłańskim opisie przymierza noachickiego zajmuje ustanowienie znaku przymierza, jakim jest łuk (*qešet*) rozciągnięty na obłokach (Rdz 9, 13—16). Jest to widoczne już w samej literackiej strukturze mowy Boga zawierającej uroczystą formułę zawarcia przymierza (*berit*), „zbudowanej z trzech wypowiedzi (wiersze 9—11, 12—16 i 17):

- a) 9—11 «zawieram przymierze»,
- b) 12a «znak przymierza»,
12b przymierze «na wieczne czasy»,
13—16 «mój łuk»,
16 «wieczne przymierze»,
- c) 17 «znak przymierza»,
17 «zawarcie» przymierza.

(...) w ten sposób opowieść o potopie została w końcu doprowadzona do triumfalnego i szczęśliwego zakończenia”³⁵.

Hebrajski wyraz *qešet* użyty w powyższym fragmencie ma we wszystkich pozostałych tekstach Starego Testamentu (z wyjątkiem Ez 1, 28) znaczenie związane z łukiem wojennym, myśliwskim. Wiele interpretacji symboliki tęczy w przymierzu noachickim szło zatem w kierunku dopatrywania się w nim znaku Wszechmogącego Boga, który jest suwerennym Panem całego wszechświata, a w szcze-

³⁴ O. Keel, *Jahwe in der Rolle der Muttergottheit*, Orientierung 53 (1989), 89—92.

³⁵ G. Wenham, *dz. cyt.*, 194—195.

gólności stoi na straży życia na ziemi. Skojarzenia mitologiczne z łukiem jako narzędziem walki bogów wspierały obraz Boga wojownika. Jak to podkreśla U. Cassuto, ten kierunek interpretacji znaku tęczy przez wieki odżywał w pamięci ludowej, jak i był bardzo popularny w biblistyce przed kilkudziesięciu laty: „Wiele interpretacji utrzymywało, iż po użyciu przez Boga łuku do rażenia strzałami (to jest błyskawicami) podczas burzy potopu, zawiesił On łuk na obłokach obiecując, iż nie użyje go więcej w tym celu w przyszłości. (...) Bóg obiecał Noemu i jego synom: Na zakończenie potopu bez wątpienia ujrzeliście tęczę, która jest zwykle widoczna na obłokach po deszczu; i tak jak tęcza oznacza dla was zakończenie tego bolesnego doświadczenia, tak oznacza ona dla was teraz i w przyszłości pewność wypełnienia Mojego przymierza dla waszego dobra”³⁶. Idąc po tej linii interpretacyjnej P. Boer podkreśla, iż łuk na obłokach, który nie został odłożony, lecz rozpięty, jest stale gotowy do walki w obronie życia na ziemi³⁷.

W szerszym kontekście (Rdz 9, 9—17) słowo *qešet* otrzymało jednak znaczenie „tęczy” jako naturalnego znaku „pokoju” po burzy potopu. Ponieważ kontekst jest kryterium nadającym ostateczny sens słowu, przeto przypisywanie, w naszym przypadku, słowu *qešet*, będącemu znakiem przymierza pokoju, znaczenia związanego z symbolem wojny jest filologicznie nieuzasadnione.

Znak tęczy jako znak przymierza ma swoją szczególną wymowę z jeszcze jednego powodu. W odróżnieniu od takich znaków przymierza, jak obrzezanie (Rdz 17, 11) czy szabat (Wj 31, 13—17), które miały przypominać człowiekowi o Bożej obecności wśród swojego ludu, tęcza widziana przez każdego człowieka ma przypominać samemu Bogu o Jego obietnicy złożonej Noemu i jego potomstwu. Z tego powodu dla wielu współczesnych biblistów punkt ciężkości w interpretacji teologicznej znaku tęczy przesuwa się w kierunku ukazywania tęczy jako znaku nadziei dla cierpiącego świata i „wzdychającego stworzenia” (por. Rz 8, 22).

A. Bonora, odcinając się od skojarzeń z łukiem wojennym i obrazem Boga wojownika, tak podsumuje swoje rozważania o przymierzu noachickim: „Sens *berît*, rozumiany jako obietnica, odsyła nas do kontekstu prorockiego. Teraz *'ôt* (= znak) jest także przekazem prorockim. Tęcza jest rzeczywistością, jako przekaz prorocki, oznajmieniem obietnicy Boga całemu stworzeniu. Jak gwiazdy są «znakami» (*'ôtôt*) dla świata (Rdz 1, 14), tak tęcza jest znakiem obietnicy Boga dla całego kosmosu. (...) Ta obietnica jest pierwszym wielkim orędziem prorockim skierowanym do wszystkich ludzi, pierwszą obietnicą zbawienia dla ludzkości i całego świata. (...) Tęcza

³⁶ U. Cassuto, dz. cyt., 136—138.

³⁷ P. A. H. de Boer, *Quelques remarques sur l'Arc dans la Nuée*, BETL 33 (1974), 105—114.

to *signum securitatis* (Beda Czcigodny): Człowiek zostaje uwolniony od zagrożenia nowym potopem. Został zerwany konieczny związek między grzechem a zniszczeniem. Będzie jeszcze istniał grzech ze swoimi konsekwencjami, lecz nie zagrozi już on stabilności świata czy samej jego konsystencji. Świat stoi więc pod widzialnym znakiem obietnicy zbawienia”³⁸.

Przymierze noachickie charakteryzuje się ponadto trwałością. Na zrozumieniu słowa „wieczność” duży wpływ wywarła jednak tradycja grecka. Autor Księgi Mądrości Syracha powie krótko: „«Pan» zawarł (*kārat* = uciał) z nim (= z Noem) wieczne (*’ôlām*) «przymierze», by już więcej nie zgładzić potopem wszystkiego ciała” (Syr 44, 18)³⁹. Jednak hebrajski termin *’ôlām* (Rdz 9, 12; Syr 44, 18), „oddawany w sposób przybliżony jako «wieczny», nie wyraża myśli o transcendencji przysługującej odpowiedniej terminologii greckiej; chodzi raczej o bardzo długi, ginący w przyszłości ciąg czasu, jednak nie nieskończony. Praktycznie idzie więc w obecnym kontekście o nieokreślone czasowo, nieprzerwane trwanie porządku łaski ustanowionej przez przymierze”⁴⁰. Dlatego R. J. Clifford tak wyrazi symbolikę tęczy: „Tak jak przymierze z Abrahamem, to przymierze także ma swój znak: tęczę, która oznacza wstrzymanie potopu w przyszłości aż do czasów ostatecznego skończenia świata”⁴¹.

Myśl o przymierzu z całą przyrodą, trwającym aż do ostatecznego dnia paruzji, obecna jest także u proroka Jeremiasza: „To mówi Jahwe: Jeżeli możecie złamać moje przymierze z dniem i moje przymierze z nocą, tak że nie nastąpi ani dzień, ani noc w swoim właściwym czasie, to może być zerwane moje przymierze z moim sługą Dawidem (...). Jeżeli nie istnieje moje przymierze z dniem i nocą, jeśli nie ustaliłem praw nieba i ziemi, wtedy rzeczywiście odrzucę potomstwo Jakuba (...). Odmienię bowiem ich los i zlituję się nad nimi” (Jr 33, 20—26).

Autor biblijny używając do opisu przymierza takich pojęć, jak światło, tęcza, wieczność wchodzi w obręb terminologii typowej dla zagadnień związanych z filozofią przyrody. Bardzo często naturalne zjawiska przyrodnicze budzące zachwyt, dające odczucie piękna czy tajemnicy, podobnie jak wydarzenie potopu, które wzbudzało

³⁸ „(...) Questa promessa è il primo grande annuncio profetico rivolto a tutti gli uomini, la prima promessa di salvezza per l’umanità e il mondo intero. (...) Ci sarà ancora il peccato con le sue conseguenze, ma esso non metterà in pericolo la stabilità del mondo, ossia la sua stessa consistenza. Il mondo sta dunque sotto il segno «visibile» di una promessa di salvezza.” A. Bonora, *art. cyt.*, 44—45.

³⁹ Por. F. V. Reiterer, *«Urtext» und Übersetzungen: Sprachstudie über Sir 44, 16—45, 26 als Beitrag zur Siraforschung*, München 1980, 90.

⁴⁰ I. Stachowiak, *Potop biblijny*, 129.

⁴¹ NJBC, London 1991, 17.

grozę jeszcze w następnych pokoleniach, prowadziły człowieka do myśli o Bogu. Dotykając zjawiska tęczy czytamy w Mądrości Syrach: „Patrz na tęczę i wychwalaj Tego, kto ją uczynił, nadzwyczaj piękna jest w swoim blasku: otacza niebo kręgiem wspaniałym, a napięły ją ręce Najwyższego” (Syr 43, 11—12). Natomiast w wizji proroka Ezechiela tęcza staje się obrazem chwały Jahwe: „Jak pojawienie się tęczy (*qešet*) na obłokach w dzień deszczowy, tak przedstawiał się ów blask dokoła. Taki był widok tego, co było podobne do chwały Jahwe” (Ez 1, 28).

Zjawisko tęczy łączy ze sobą w oczywisty sposób światło i wodę, które są z kolei podstawą życia. Nauka nowożytna dorzuciłaby tu cały mechanizm fotosyntezy itd. Kilka tysięcy lat rozwoju nauk przyrodniczych nie zdezaktualizowało zatem głębi obrazu tęczy jako znaku przychylności Boga dla wszystkiego, co żyje. Podobnie problem czasu i wieczności intrygował całe pokolenia filozofów i dla współczesnych fizyków jest zagadnieniem prowadzącym do wielu tajemnic, nawet na płaszczyźnie czysto przyrodniczej. Rozwijanie tego zagadnienia to jednak już osobny temat.

Zakończenie

Całe Pismo Święte jest księgą opartą na konkretnych wydarzeniach historycznych w odróżnieniu od wielu współczesnych mu dzieł literackich często opisujących wydarzenia mitologiczne, których nie można umiejscowić w określonym miejscu i czasie. Biblia w świetle aktualnie obowiązującego w ówczesnej nauce obrazu świata podejmuje się jego teologicznej interpretacji. Takie ujęcie rzeczywistości jest wyraźnie obecne w biblijnym opisie potopu, który jest dopełnieniem całej prehistorii biblijnej. Podczas gdy pierwszy rozdział Księgi Rodzaju był teologiczną analizą takich zjawisk, jak istnienie świata, życia, człowieka, opis potopu podejmuje ocenę teologiczną wielkiego kataklizmu, głęboko utrwalonego w pamięci wszystkich ludów, z którymi zetknął się w swojej historii naród wybrany.

Różne szkoły teologiczne obecne na kartach Biblii, z których najbogatszy materiał przekazała tradycja jahwistyczna i kapłańska, przekazują nam swoją własną interpretację tego kataklizmu, którego historycznej autentyczności nikt wówczas nie podważał. Po XIX-wiecznej krytyce historycznych podstaw Pisma Świętego obecnie podejmowane są różne próby dotarcia z całym aparatem naukowym nauk biologicznych i historycznych do tego wyjątkowego w swoich rozmiarach wydarzenia. Wyniki tych badań, choć mają drugorzędne znaczenie dla istoty teologicznego przesłania zawartego w opisie potopu, nie pozwalają jednak na zdecydowane zakwestionowanie historyczności tego wydarzenia. Specjalizacja obecna we współczesnej nauce wyraźnie prowadzi do rozróżnienia zakresów badań nauk

fizycznych, biologicznych czy historycznych i nauk teologicznych, choć dotyczą one tego samego przedmiotu i wynikają z zachwyty nad zjawiskiem życia na ziemi, lęku przed zagrożeniem dla życia ze strony kataklizmów, piękna takich zjawisk jak tęcza itp.

Pierwszym zagadnieniem podjętym przez autorów Księgi Rodzaju była analiza teologiczna podstawowej rzeczywistości, jaką jest istnienie świata, a w nim zjawisko życia na ziemi ze szczególnym uwzględnieniem człowieka. Drugim zagadnieniem była głęboka analiza grzechu i jego tragicznych konsekwencji w dziejach ludzkości. Do tego tematu bezpośrednio nawiązuje opis potopu. Woda była dla Żydów uosobieniem największych potęg władających światem i źródłem największego zagrożenia. Wymownym świadectwem tego była reakcja uczniów Jezusa po cudownym ucieszeniu burzy na jeziorze Genezaret: „Kim właściwie On jest, że nawet wichrom i wodzie rozkazuje, a są Mu posłuszne” (Łk 8, 25). Wielkie zagrożenia w bardzo naturalny sposób prowadzą człowieka do myśli o Bogu. Autorów biblijnych doprowadziło to do zachwyty nad trwałością życia na ziemi. Życie bowiem samo w sobie nie wydawało się mieć tak wielkiej wewnętrznej mocy, by oprzeć się największym kataklizmom. Tym większą zagadką jawiło się ocalenie życia człowieka. Jednocześnie bardzo naturalne dla ówczesnej mentalności było poczucie głębokiej solidarności całego świata żywego z człowiekiem. W konsekwencjach grzechu pierwszego i każdego człowieka uczestniczy także świat ożywiony i ma on swoje miejsce w wydarzeniu ocalenia istot żywych z potopu.

Analiza teologiczna tego podstawowego doświadczenia prowadziła różne biblijne szkoły teologiczne do jednoznacznego ukazania wielkiej miłości i cierpliwości Boga. W opisie przymierza noachickiego już na pierwszych kartach Pisma Świętego podjęty został temat doczesnej kary za każdy grzech człowieka. Ogrom Bożej miłości do wszystkiego, co żyje, każe zerwać z uproszczoną teologią dopatrującą się konieczności natychmiastowej kary za każdy grzech. Temat ten, obecny w szczególnie sposób w późniejszej Księdze Hioba, jest jednym z kluczowych zagadnień całej Biblii.

Aby głębiej opisać miłość Bożą, autorzy biblijni sięgają także po inne obrazy z otaczającej nas przyrody. Największą rolę odegrał tu obraz tęczy (*qešet*), jako naturalnego znaku nadziei i pokoju dla wszystkich pokoleń. Następnie przez charakterystyczny dla Biblii obraz przymierza (*berit*) została podkreślona prawda, iż jest ono przejawem wielkiego daru Boga, którego nie można uzasadnić postępowaniem człowieka. Tajemnicą miłosierdzia Bożego jest dla wszystkich pokoleń fakt wybrania niektórych ludzi, by przez nich okazywać miłość do całego świata.

Do tych głównych tematów obecnych w przymierzu noachickim warto dodać obraz drzewa, na którym ocalało życie, i obraz gołąbka z listkiem z drzewa oliwnego. Analiza wszystkich tych obra-

zów wykraczałaby jednak poza ramy niniejszego opracowania. Podsumowaniem głównej myśli teologicznej niech będzie zdanie z proroka Izajasza, wypowiedziane w bezpośrednim kontekście przymierza noachickiego: „Bo góry mogą ustąpić i pagórki się zachwiać, ale miłość moja nie odstąpi od ciebie, i nie zachwieje się moje przymierze pokoju (*šālôm*)” (Iz 54, 10). Bóg, do którego prowadzi cała teologiczna analiza otaczającej nas rzeczywistości, jawi się przede wszystkim jako Bóg „przymierza pokoju”. W słowie pokój (*šālôm*) zawarte są wszystkie obietnice mesjańskie Starego Przymierza, które spełniły się poprzez miłość objawioną na drzewie Krzyża. W ten sposób obraz przymierza noachickiego jest początkiem wypełniania się zapowiedzi Protoewangelii (Rdz 3, 15) i podejmuje główny temat Starego Przymierza — nadzieję mesjańską całego stworzenia, które „z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych” (Rz 8, 19).

THE UNIVERSALITY OF THE NOAHIC COVENANT

The present article is an attempt to give a synthesis of the basic biblical accounts of the Flood in the Old Testament. First of all it must be stated clearly the reasons to distinguish between the very matter of the observation (as given by science) and its theological interpretation. To the biblical authors the universe was full of awe which in the human memory reached its highest point in the Flood. At the same time they couldn't avoid seeing the beauty of the Nature, especially in the indestructible continuation of the life itself. This two aspects of reality forced them to discover the presence of Almighty God as of one full of love and patience towards ever sinful man. The rainbow is seen not only as a sign of the said presence but also as a token of God's covenant with mankind and all the living creatures. The noahic covenant with all biblical prehistory supply the fundamental elements for the biblical theology of Nature.