

O. MARIAN ARNDT OFM

PRZYMIERZE Z NOEM (Rdz 9, 1—17)

1. Charakterystyka przymierza w Starym Test. — 2. Koncepcja teologiczna przymierza z Noem. — 3. Uniwersalizm przymierza z Noem. — 4. Boża sprawiedliwość i łaskawość według P.

W religii narodu izraelskiego jedną z naczelných myśli zawsze była świadomość przynależności do Jedyneho Boga. Idea ta, zwykle oddawana pojęciem „przymierze” (b^{er}it), na przestrzeni kształtowania się myśli teologicznej Starego Testamentu była rozumiana i interpretowana nie zawsze identycznie. Akcentowane były różne aspekty przymierza wraz z rozwojem i postępującą refleksją teologiczną. Widoczne jest to zwłaszcza w różnych tradycjach Pięcioksięgu, gdzie nieco odmienną koncepcję przymierza reprezentuje najmłodsza tradycja kapłańska (P) opisująca zawarcie przymierza z Noem (Rdz 9, 1—17) oraz z Abrahamem (Rdz 17).

Przymierze w Starym Testamencie jako podstawa wszelkich stosunków między Bogiem i ludem, zostało zbadane w obszernej literaturze egzegetyczno-teologicznej.¹ Badania, w zależności od poglądu na starożytność idei i pojęcia przymierza często dochodzą do rozbieżnych wyników. Nawet ważność i teologiczne znaczenie przymierza zostało ostatnio podważone.² Osiągnięcia biblistów nie zawsze dają wyczerpującą odpowiedź na pytanie o istotne cechy koncepcji przymierza tradycji kapłańskiej. Przymierze z Noem nie zostało jeszcze w ogóle opracowane w od-

¹ Współczesne poglądy na starotestamentalne przymierze omawia: D. J. Mc Carthy, *Der Gottesbund im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre*, (SBS 13) Stuttgart 1966; wyd. ang. uwzględnia nowsze badania: tenże, *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions*, Oxford 1973; z najnowszej literatury wystarczy wymienić najważniejsze: L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, (WMANT 36) Neukirchen 1969; H. Lubczyk, *Der Bund als Gemeinschaft mit Gott*, w: W. Ernst (red. Dienst der Vermittlung, Leipzig 1977, 61—96; J. Scharbert, *Berith im Pentateuch*, w: J. Doré i in. (red.), *De la Tôrah au Messie*, Paris 1981, 163—170; E. Zenger, *Israel am Sinai*, Altenberge 1982.

² Np.: A. Jepsen, *Berith. Ein Beitrag zur Theologie der Exilszeit*, w: A. Kuschke (red.), *Verbannung und Heimkehr*, Tübingen 1961, 161—179; G. Fohrer, *Altes Testament — „Amphiktyonie” und „Bund”*, ThLZ (= Theologische Literaturzeitung) 91 (1966) 801—816, 893—904; E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund” im Alten Testament*, Berlin 1973.

rębnej monografii.³ Wąskie ramy artykułu nie pozwalają na pełne i wyczerpujące opracowanie tematu „przymierze noachickie”; artykuł stara się tylko naświetlić problem i dać pewną próbę odpowiedzi na pytanie: w jakim sensie P w Rdz 9, 1—17 mówi o przymierzu i co jest istotą tego przymierza. Istota przymierza noachickiego wyraźniej zarysuje się na tle istotnych cech przymierza starotestamentalnego.

1. CHARAKTERYSTYKA PRZYMIERZA W STARYM TESTAMENCIE

Badania nad przymierzem w Starym Testamencie, ich ilość i różnorodność pozwalają na ogólne stwierdzenie, że nie jest ono pojęciem jednoznacznym. Już pobieżny przegląd tekstów w Starym Testamencie, w których zachodzi słowo „przymierze” (*b^erit*) lub w których jest mowa o jakichkolwiek układach, pozwala zauważyć pewne, wynikające z kontekstu różnice w używaniu czy pojmowaniu tego słowa. Różnice te dotyczą partnerów, warunków, sposobu zawierania przymierza, skuteczności czy ważności. Z całą pewnością czas powstania danej perykopy, okoliczności i środowisko również wpłynęły na zaistnienie tych różnic.

Wypowiedzi Starego Testamentu o przymierzu można podzielić na dwie wielkie grupy. Do jednej należą teksty, które ukazują przymierze jako pewną uregulowaną formę stosunku Boga do ludzi lub ludzi do Boga. To przymierze jest w literaturze często określane jako teologiczne, religijne lub jako przymierze Boże. Druga grupa tekstów ujmuje przymierze jako pewien stosunek międzyludzki. Tego rodzaju przymierze jest przedstawiane jako „świeckie”, „doczesne”, przy czym należy pamiętać, że w starożytności trudno się doszukać dziedziny czysto świeckiej w naszym znaczeniu, bowiem tak zwane świeckie przymierze miało również charakter sakralny przynajmniej w samej formie (przysięga, ofiara, wezwanie Boga na świadka)⁴; jednocześnie tzw. teologiczne przymierze często nie było pozbawione charakteru układów międzyludzkich, strukturalnie ukształtowanych na wzór świeckich paktów.

Stwierdzono zadziwiająca zgodność budowy starotestamentalnych opisów zawarcia przymierza ze starożytnymi tekstami z Bliskiego Wschodu mówiącymi o zawarciu umowy.⁵ Szczególna zgodność zachodzi z he-

³ Artykuły omawiające przymierze noachickie świadczą o wzroście zainteresowania tym tematem w ostatnich latach: P. A. H. de Boer, *Quelques remarques sur l'Arc dans la Nuée (Gen 9, 8—17)*, w: *Questions disputées d'Ancien Testament*, (BETL 33), Gembloux 1974, 105—114; L. Dequeker, *Noah and Israel*, w: *Questions disputées d'Ancien Testament*, (BETL 33) Gembloux 1974, 115—129; tenże, *L'alliance avec Noe (Gen 9, 1—17)*, w: *Noé l'homme Universel*, Bruxelles 1981, 1—24; U. Altegör — P. Hoffmann, *Der Bund mit Noah — Gottes „Ja” zum Menschen*, *Erbe und Auftrag* 51 (1975) 55—57; A. Bonora, *La promessa — impegno di Dio con il mondo (Gen 9, 8—17)*, *Teologia* 7 (1982) 37—45; L. Stachowiak, *Der Sinn der sogenannten noachitischen Gebote (Gen IX 1—7)*, *Congress Volume Vienna 1980*, (Supp. VT 32) Leiden 1981, 395—404.

⁴ G. Quell, *diatheke*, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* II, 109 nazywa świeckie przymierze: „pół prawne, pół sakralne utworzenie wspólnoty z różnych ludzi”

⁵ Zob. np.: G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955; tenże, *Covenant Forms in Israelite Tradition*, *The Biblical Archeologist* 17 (1954), 50—76; D. J. Mc Carthy, *Treaty and Covenant*, (Analecta Biblica 21 A) Rome² 1978; D. R. Hillers, *Covenant. The History of a Biblical Idea*, Baltimore 1969.

tyckimi umowami państwowymi tzw. paktami lennymi (zwane również paktami wasala). Zgodność między hetyckimi paktami a starotestamentalnym przymierzem odnosi się szczególnie do struktury nazwanej formularzem przymierza.⁶ Stałymi elementami w formularzu paktów hetyckich są: 1. przedstawienie. Monarcha zostaje wprowadzony i przedstawiony wasalowi; 2. prehistoria. Monarcha przypomina wasalowi dobre stosunki panujące między ich przodkami, względnie dobrodziejstwa, które wyświadczył wasalowi; 3. ogłoszenie prawa. Monarcha żąda od wasala wierności, lojalności oraz gotowości, by na wypadek wojny stanąć po stronie monarchy. Postanowienia szczegółowe dotyczą regularnego stawiania się wasala przed monarchą oraz różnych handlowych i politycznych dziedzin życia; 4. dokument. Publicznie odczytany protokół ma być przechowywany w sanktuarium i regularnie odczytywany; 5. świadkowie. Bóstwa obu stron wezwane na świadków oraz zaprzysiężenia mają chronić i sądzić partnerów; 6. błogosławieństwa i przekleństwa. Wiernemu wasalowi obiecana jest opieka bóstwa, szczęście i dobrobyt. W wypadku złamania umowy grożą nieszczęścia i zemsta bogów.⁷ Odpowiednikiem monarchy jest Jahwe, który przedstawiony jest jako Bóg wyzwalający z niewoli egipskiej i dlatego od swego wasala — Izraela oczekuje wierności i wdzięczności oraz ma prawo nałożyć nań pewne obowiązki. Podobieństwo do hetyckiego formularza występuje najwyraźniej w Pwt i w Kodeksie Świętości (Kpł 17—26). W innych tekstach, przede wszystkim w Dekalogu (Wj 20, 2—17; Pwt 5, 6—21) zostało zachowane częściowo.⁸ Badania te wykazały starożytność starotestamentalnej idei przymierza.

Przymierze w tradycjach, być może najbardziej zależnych od świeckiego formularza przymierza starożytnego Bliskiego Wschodu, było rozumiane jako dwustronny, prawny stosunek. Rozumienie takie jest najwyraźniejsze w umowach międzyludzkich (np. Rdz 31, 44—54). Nieraz partnerzy równi sobie przystępowali do układu (np. Rdz 26, 26—33; 1 Krl 5, 26; 15, 18 n) przyjmując wzajemne zobowiązania. Skutkiem zawarcia przymierza między partnerami zaistniała nowa sytuacja: stan pokoju (np. Rdz 26, 26—33; 1 Krl 5, 26) lub gotowość wzajemnej obrony przed wrogami (np. Joz 9; 1 Sm 20, 8).

Dwustronność przymierza jest regułą w opisach starotestamentalnych, lecz dwustronność ta w wielu wypadkach wcale nie oznacza równoprawności; wśród partnerów jedna strona jest silniejsza, druga słabsza (np. 1 Sm 13, 1—4; 2 Sm 3, 12; Joz 9, 23, 27). Taka forma zawierania przymierza jest może najbardziej pod wpływem hetyckiego formularza paktu wasala. Wiele przykładów w Starym Testamencie, ukazując nierówność partnerów nie mówi wyraźnie o wzajemnych zobowiązaniach. Wymienione jest zobowiązanie czy obietnica tylko z jednej strony, często w ogóle nie występują konkretne żądania czy realne korzyści (np.

⁶ Zob. np.: K. Baltzer, *Das Bundesformular*, (WMANT 4) Neukirchen² 1964; H. H. Schmid, *Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Die sogenannte Bundesformel und die Frage nach der Mitte des Alten Testaments*, w: D. Lührmann — G. Strecker (red.), *Kirche, Tübingen* 1980, 1—25.

⁷ Por. D. J. Mc Carthy, dz. cyt., 51—81; K. Baltzer, dz. cyt., 19—28; S. Łach, *Przymierze na Synaju w świetle nowych dokumentów*, *Ruch Bibl. i Liturg.* 15 (1962), 257—265.

⁸ Zob.: N. Lohfink, *Das Hauptgebot*, (Analecta Biblica 20) Rom 1963.

Joz 9; 2 Sm 3, 12. 21; 53), tym niemniej przymierze nie przestaje być stosunkiem dwustronnym. Inicjatywa przymierza wychodzi często ze strony jednego partnera, przeważnie silniejszego (np. Rdz 31, 44—54; 1 Sm 18, 1—4), co nie oznacza jakiegokolwiek zniewolenia drugiej strony. Partnerzy przystępują do przymierza w sposób wolny.⁹

Sam akt zawarcia przymierza dochodzi do skutku przez określony ryt. W rycie przymierza poza wspólną ucztą, ustaleniem znaku, czasem ofiarą złożoną Bogu, istotnym elementem jest uroczyste złożenie przysięgi poprzez wezwanie imienia Jahwe (np. 1 Sm 20, 42), który miał być Gwarantem zawartego układu, Świadkiem i Sędzią obu stron.

Przymierze międzyludzkie w Starym Testamencie ma zawsze pewną treść, przedmiot oraz ma charakter prawnej relacji. Prawdopodobnie bardziej rozwiniętą formą jest przymierze, w którym akcent położony jest nie tyle na wzajemnych obowiązkach ile na stosunku wspólnotowym, wzajemnej życzliwości lub nawet przyjaźni i miłości (np. przymierze Dawida z Jonatanem; 1 Sm 18, 3; 20, 8). Hetyckie pakt wasala również nie wykluczały, a czasem polecały głębszą więź pomiędzy partnerami, więź przyjaźni a nawet miłości.¹⁰

Główne rysy charakterystyczne przymierza między ludźmi zostały przeniesione na szczególny stosunek Boga do ludu określany tym samym wyrażeniem: b^erit. Nierówność partnerów, inicjatywa ze strony Boga, ryt zawarcia przymierza, stosunek dwustronny, zobowiązania — to motywy spotykane również w opisach przymierza Boga z Izraelem. W późniejszych tekstach jest coraz bardziej podkreślany aspekt darmowości w przymierzu (Wj 34, 5—9), że Izrael niczym sobie nie zasłużył na tak wyjątkowy stosunek do Boga. Wśród opisów zawarcia przymierza na Synaju szczególnie deuteronomista¹¹ daje do zrozumienia, że przymierze Boga jest darem. Cały rozbudowany system praw i przepisów związany z przymierzem nie przekreśla charakteru darmowości. Prawo związane z przymierzem, to zwrócenie się Boga do ludu i objawienie mu swej woli.

W pojmowaniu idei przymierza można zauważyć pewien rozwój. Rozwój ten w obrębie tradycji J, E i D jest wprawdzie bardzo nieznaczny, ale dąży w kierunku pojmowania idei przymierza, jakie jest reprezentowane później przez tradycję P. W tradycji kapłańskiej b^erit stało się pojęciem ściśle teologicznym, P określa nim wyłącznie stosunek Boga do człowieka nigdy odwrotnie. Co więcej, stosunków ludzkich P nigdy nie nazywa b^erit. Teologiczne znaczenie przymierza w P wynika już z samego słownictwa użytego w związku z przymierzem. Zwykle używanym w Starym Testamencie zwrotem na określenie „zawarcia przymierza” jest k^arat b^erit (dosł. rozciąć przymierze). Sformułowanie to najprawdopodobniej ma związek ze starym rytym zawierania przymierza, który polegał na przejściu kontrahentów pomiędzy rozciętymi na połowy zwierzętami (por. Rdz 15, 9—17; Jr 34, 18 n). Tradycja P na określenie „za-

⁹ L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1936, 45 n.

¹⁰ D. J. Mc Carthy, dz. cyt., 63.81.106.

¹¹ Nie wchodząc w szczegóły: deuteronomistyczny opis przymierza zawarty jest w Pwt, jahwistyczny w Wj 34, 1—28, bardziej skomplikowana sprawa jest z opisem Wj 19—24, prawdopodobnie w zasadniczej części jest pochodzenia elohistycznego, lecz redakcja jest pod wpływem szkoły deuteronomistycznej.

warcia przymierza” nie używa w ogóle sformułowania kārāt b^erīt akcentującego obrzędowy charakter przymierza. W jego miejsce używa hēqim b^erīt (ustanawiać przymierze) lub nātan b^erīt (dać przymierze). W mowach Boga często pojawia się forma „moje przymierze”. Dla P przymierze jest Boże nie tylko pod względem inicjatywy ze strony Boga, lecz przede wszystkim w sensie przynależności przymierze jest Boże i tylko On może je ustanawiać a nawet darować.

2. KONCEPCJA TEOLOGICZNA PRZYMIERZA Z NOEM

Wśród opisów zawarcia przymierza Boga z ludźmi, opisy pochodzące z tradycji kapłańskiej (Rdz 9, 1—17; Rdz 17) reprezentują rozwiniętą teologię P. Przymierze noachickie jest ważnym ogniwem w całej teologii P oraz istotnym elementem świadczącym o koncepcji przymierza autora kapłańskiego.

Opowiadanie o potopie było już znane w starszych tradycjach biblijnych i pozabiblijnych.¹² W większości tradycji pozabiblijnych zakończenie potopu służy jako motyw przejścia do historycznego i istniejącego porządku świata. Motywem religijnym jest jedynie cofnięcie przez bóstwa decyzji zniszczenia ludzi, a wyratowani z katastrofy składają bóstwom ofiarę.¹³ Między tradycjami biblijnymi J i P, w samym zakończeniu potopu jest tylko jedna myśl paralelna: obietnica nie powtórzenia się takiej katastrofy. Jednak ta obietnica przyjmuje w tych tradycjach zasadniczo różne formy, w Rdz 8, 21—22 (J) jest przedstawiona negatywnie, natomiast w Rdz 9, 1—17 (P) jako błogosławieństwo i przymierze. Zatem przymierze w P, jako zakończenie potopu nie jest zależne od żadnych starszych tradycji tak pozabiblijnych, jak i tradycji jahwistycznej; pod tym względem P jest całkowicie oryginalny.

Kontekst, w którym został osadzony opis zawarcia przymierza z Noem, wskazuje na powszechną wolę zbawczą Boga. Świat pomyślany przez Boga jako „bardzo dobry” został skażony grzechem i dlatego Bóg ukarał go potopem. Z katastrofy niszczącej wszelkie istnienie Bóg ratuje Noego, który ma być początkiem przyszłej ludzkości. Bóg wybawia z kary, która ma wyniszczyć „wszelkie ciało”: Bóg okazuje się nie tylko Sędzią ale i Wybawicielem. Co więcej, wyratowanej ludzkości Bóg objawia swoją łaskę zawierając z nią szczególną wspólnotę — przymierze. Bóg okazuje swoją wolę zbawczą nie tylko Noemu i tym, którzy wyszli z arki, lecz przez błogosławieństwo zapewniając życie i potomstwo uratowanym

¹² Zob. np.: L. Stachowiak, *Opowiadanie biblijne o potopie na tle historii początków Rdz 1—11*, *Ateneum Kapł.* 77 (1985) z. 1—2, 96—109.

¹³ Wśród tekstów pozabiblijnych wykazujących podobieństwo do biblijnego opisu potopu wymienić należy epos Gilgamesz — 11 tabl. (ANET² 93—97), babiloński mit Atrahasis (ANET² 104—106) oraz sumeryjskie opowiadanie Eridu-Genesis (ANET² 43 n). Z opracowań wystarczy wskazać na niektóre: W. G. Lambert — A. R. Millard, *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969; W. L. Moran, *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood*, *Biblica* 52 (1971), 51—61; R. E. Simoons-Vermeer, *The Mesopotamian Floodstories. A Comparison and Interpretation*, *Numen* 21 (1974), 17—34; W. von Soden, *Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählungen*, *Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft* 111 (1979), 1—33; T. Jacobsen, *The Eridu Genesis*, *Journal of Biblical Literature* 100 (1981), 513—529; A. Schott — W. von Soden, *Das Gilgamesch — Epos*, Stuttgart 1982.

z katastrofy oraz przez obietnicę przymierza gwarantującą trwanie ziemi, obejmuje swą wolą zbawczą całą ludzkość i całe stworzenie. Znajduje to w tradycji P potwierdzenie w następującej bezpośrednio po opisie przymierza noachickiego tabeli narodów (Rdz 10, 1—32). Ludzkość popotopową P przedstawia jako jedną rodzinę synów Noego: Jafet (Rdz 10, 2—5), Cham (Rdz 10, 6—20) i Sem (Rdz 10, 21—32) rozrastają się w liczne narody.¹⁴ Nowa ludzkość, która w Noem doznała wybawienia niesie w przyszłość dobrodziejstwa zbawienia.¹⁵

Przymierza w Starym Testamencie nie można rozumieć na sposób współczesny jako obustronne zobowiązania i korzyści. Jeszcze bardziej od takiego rozumienia odbiega koncepcja przymierza w tradycji kapłańskiej. Przymierze noachickie jest tego wyraźnym przykładem, nie zawiera żadnych praw, zobowiązań ani przykazań.¹⁶ Tak zwane „przykazania noachickie” (Rdz 9, 2—6) nie są warunkami przymierza, od których byłoby zależne trwanie obietnicy zawartej w przymierzu. Wskazuje na to najbliższy kontekst, nie jest nim zawarcie przymierza, lecz błogosławieństwo.¹⁷ Rdz 9, 2—3 nie jest warunkiem przymierza lecz błogosławieństwem; podobnie jak Rdz 9, 1. 7 jest kontynuacją błogosławieństwa płodności z Rdz 1, 28, tak Rdz 9, 2—3 jest umocnieniem władzy człowieka nad światem zwierzęcym z Rdz 1, 28. Nakaz płodności i panowania jest błogosławieństwem. Dla P Bóg przez przykazania błogosławi.¹⁸

Ogólne, obowiązujące powszechnie wskazówki zawarte w Rdz 9, 4—6 to nie warunki, od których uzależnione byłoby przymierze¹⁹, lecz parenetyczny wstęp do przymierza.²⁰ Technika kompozycyjna odpowiada prawom literatury parenetycznej: ogólne, wychodzące poza zakres konkretnych zagadnień życia codziennego wskazówki zestawione dość luźno ze sobą, zgrupowane wokół słów kluczowych, w tym wypadku są to pojęcia „krew” i „życie”. Konstrukcja, styl i zwięzłość sformułowań, nadto dokładna budowa chistyczna w.6a wskazująca na starszy przekaz, który mógł funkcjonować jako przysłowie, to wszystko przemawia za tym, że nie są to zdania prawne, a raczej prowadzi w środowisko mądrościowe. Z takich form chętnie korzystała literatura parenetyczna. Jest to przy-

¹⁴ W J wielość narodów i języków jest karą Bożą (Rdz 11, 1—9), dla P różnorodność narodów i języków jest błogosławieństwem Bożym.

¹⁵ U. Devescovi, *De divino foedere cum Patriarchis*, Antonianum 27 (1952), 15: widzi w Noem początek nowej ery, w której został rozpoczęty nowy plan zbawienia.

¹⁶ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, München 1964, 148: przymierze w P nazywa „ungesetzlich”; inaczej E. Kutsch, *berit Verpflichtung*, w: E. Jenni, C. Westermann (red.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, München-Zürich 1971, 339—352; tenże, „*Ich will euer Gott sein*”. *Berit in der Priesterschrift*, ZThK (= Zeitschrift f. Theologie u. Kirche) 71 (1974) 361—388.

¹⁷ J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1951, 169.

¹⁸ Nakaz, przykazanie i błogosławieństwo w P nie wykluczają się lecz łączą do tego stopnia, że błogosławieństwo jest zawarte w nakazie, co znajduje doskonałą ilustrację w Rdz 9, 1; nakaz jest tu nazwany błogosławieństwem. C. Westermann, *Genesis I*, Neukirchen 1974, 568.

¹⁹ B. Jacob, *Das erste Buch Mose. Genesis*, Berlin 1934, 254: określa Rdz 9, 4—6 jako zasady o charakterze wezwania.

²⁰ L. Stachowiak, *Der Sinn der sogenannten Noachitischen Gebote*, Leiden 1981, 395—404.

kład parenezy typu kapłańskiego, nieco innej niż klasyczna pareneza deuteronomistyczna, która napomnienia moralne opierała na prawie i przykazaniach.²¹ Napomnienia kapłańskie wyraźnie występujące w przepisach Kpł i Pwt akcentują elementy moralne i humanistyczne. Te same elementy zostały zaakcentowane w Rdz 9, 4—6. Pouczenia kapłańskie zawarte w tradycji P oraz w Kpł i Pwt bardzo często aktualizują dawne przepisy traktowane jako wolę Bożą, której obwieszczenie przechodzi w parenezę. Schemat taki zachodzi w parenezie Kodeksu Świętości.²² W omawianym tekście godne uwagi są słowa ww. 1—3, w których Bóg objawia swoją wolę. W kontekście zakończonego potopu oraz uniwersalnego charakteru całego fragmentu, słowa Boże obejmują najszerszy ogół: ludzie mają napełniać ziemię i panować nad zwierzętami. Zachodzi tu podobny schemat parenezy kapłańskiej jak w Kodeksie Świętości: obwieszczenie woli Bożej przechodzi w parenezę. Kapłańskie pouczenia moralne treściowo i pod względem formy wypływają z przepisów przymierza Boga z Izraelem, które to przymierze było źródłem dla parenezy. Pareneza Rdz 9, 4—6 nie może sięgnąć do takich źródeł, dlatego z konieczności nawiązuje do błogosławieństwa stworzenia (Rdz 9, 1).²³

Przymierze w Starym Testamencie ma charakter dwustronnego stosunku, chociaż niejednokrotnie wydaje się być jednostronne, gdy jest identyfikowane z przyrzeczeniem lub przysięgą²⁴ ale tylko dlatego, że przyrzeczenie jest zawarte w przymierzu, a przysięga jest częścią rytu zawierania przymierza. Od części została nazwana całość. Nie znaczy to jednak, że przymierze jest jednostronną przysięgą lub przyrzeczeniem.²⁵ W tym samym znaczeniu obietnica przymierza złożona Noemu została w Iz 54, 9 nazwana przysięgą. Treścią przymierza ustanowionego z Noem była obietnica, to nie znaczy, że przymierze było tylko obietnicą. Dwustronność stosunku Bóg—człowiek została w opisie Rdz 9, 1—17 mocno zaakcentowana. Uroczyste i z emfazą są wyliczeni partnerzy przymierza: „Ja, oto Ja ustanawiam moje przymierze z wami i z waszym potomstwem, które będzie po was. Z wszystkimi istotami żywymi, które są z wami...” (Rdz 9, 9—10).²⁶ Dwustronność przymierza noachickiego jest jeszcze silniej podkreślona przez kilkakrotne użycie sformułowania „między mną a między...” (ww. 12. 13. 15. 16. 17). Autor wyraża tu nie tylko dwustronność zaistniałej relacji poprzez wyliczenie dawcy przymierza i jego adresatów, lecz poprzez emfazę i powtórzenia akcentuje wspólnotowość pomiędzy partnerami, co w kontekście zbawczej ingerencji i obietnicy wymierzonej w najdalszą przyszłość ma szczególne znaczenie.

Przymierze z Noem zostało ustanowione nie tylko z inicjatywy Bożej, ale przymierze to jest Boże; w zamian Bóg nie stawia żadnych warunków, takie przymierze jest wyłącznie darem. Darmowość przymierza nie jest jedynie wnioskiem z tego, że Bóg swoje przymierze ustanawia

²¹ Tenże, *W poszukiwaniu parenezy w Starym Testamencie*, *Collectanea Theologica* 48 (1978) 37—57 szczeg. 46—49.

²² Tamże, 48.

²³ Tenże, *Der Sinn der sog. Noachitischen Gebote*, 401.

²⁴ Np. Rdz 24, 7; 50, 24; Pwt 1, 8, 35; 4, 31; 8, 18.

²⁵ Tak E. Kutsch, *Gesetz und Gnade*, *Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft* 79 (1967), 18—35, 27 n; tenże, *Sehen und bestimmen*, w: A. Kuschke, E. Kutsch (red.), *Archäologie und Altes Testament*, Tübingen 1970, 168—178, 169 n.

²⁶ Strony przymierza są wyliczone częściej: ww. 12.13.15.16.17.

bez żadnych warunków, lecz użycie *nātan* (dać) jednoznacznie wskazuje na koncepcję przymierza tradycji kapłańskiej: przymierze noachickie jest przymierzem łaski.

Znak przymierza zawiera również bogatą treść. Bóg sam swój łuk umieszcza na obłoku (Rdz 9, 13) ustanawiając go znakiem przymierza.²⁷ Bóg nie uzależnia się od ludzkiego działania, jak to jest w wypadku obrzezania, które stało się znakiem bezpośrednio ustanowionym dla ludu wybranego. Porządek łaski, który jest zawarty w tym wybraństwie przewidziany jest dla każdego, kto ten znak zachowuje. Obrzezanie jako znak przymierza abrahamowego (podobnie jak szabat) jest pewnym zadaniem nałożonym na człowieka, od spełnienia którego zależy zbawcza przynależność Izraela do Boga.²⁸ W przymierzu z Noem Bóg ustanowił znak, który ma Bogu przypominać (Rdz 9, 15 n) o przymierzu, czyli o czynionej obietnicy. Nie nakłada na człowieka żadnego zadania ani obowiązku i dlatego jest znakiem przymierza łaski. Tęcza stanowi znak również dla ludzi (będzie widoczny — w. 14), wskazuje, że sam Bóg gwarantuje trwanie przymierza i niezmiennosc Jego łaskawej woli zbawczej.

Znak przymierza wskazuje na rzeczywistość religijną, na wolę zbawczą Boga. Znak ustanowiony raz na zawsze ma głosić wolę zbawczą Boga obejmującą wszystkich „na najdalsze pokolenia” (Rdz 9, 12). Nie tylko znak, ale i samo przymierze zostało nazwane „wiecznym” (Rdz 9, 16). Wspólnota, którą Bóg ustanowił ze stworzeniem ma trwać zawsze i w tej wspólnocie Bóg będzie realizował zbawienie.

Charakterystycznym aspektem bardzo akcentowanym przez P, to łaskawość Boża objawiająca się w przymierzu noachickim. Uratowanie z potopu, wyjęcie spod karzącego sądu przedstawicieli przyszłej ludzkości jest łaską. Wola zbawcza okazana przez samo ustanowienie wspólnoty przymierza z uratowaną ludzkością jest wyrazem przychylności Bożej. Bóg okazał swą łaskawość przede wszystkim przez bezwarunkowy dar przymierza. Przedmiot przymierza, czyli obietnica, która jest obietnicą życia jest łaską, łaską trwałą na zawsze obejmującą cały stworzony świat.

3. UNIWERSALIZM PRZYMIERZA Z NOEM

Przymierze jakie Bóg ustanowił z Noem, jest wśród przymierzy tym, które teologowie wiążą z problemem religii niechrześcijańskich.²⁹ Jest znamienne, że znacznie wcześniej nim rozpoczęło się opowiadanie o zawarciu przymierza z Abrahamem i o wybraniu Izraela, zostało ustanowione wieczne przymierze między Bogiem a wszelkim żywym stworzeniem jako niewzruszony fakt, który rządzić będzie przeznaczeniem ludzi.

²⁷ Wyrażenie „znak przymierza” występuje wyłącznie w P: Rdz 9, 12 n. 17; 17 „11 użyte w opisach zawarcia przymierzy z Noem i z Abrahamem.

²⁸ C. A. Keller, *Das Wort OTH als „Offenbarungszeichen Gottes”*, Basel 1946, 135; F. J. Helfmeyer, *’ōt*, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* I, 182—205.197.

²⁹ Np.: J. Daniélou, *Die heiligen Heiden des Alten Testaments*, Stuttgart 1955; tenże, *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1955, 8—21.130 nn; H. Kraemer, *La Foi chrétienne et les Religions non chrétiennes*, Neuchâtel 1956, 108 n; O. Bächli, *Israel und die Völker*, Zürich 1962, 220—230; H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg 1963, 75 nn.

Przymierze to może stać się wspólną płaszczyzną do dialogu z religiami niechrześcijańskimi.³⁰

Można znaleźć w Starym Testamencie przekonanie o tym, że Bóg, przede wszystkim jako Stwórca, swym panowaniem obejmuje cały świat (Iz 6, 3 nn) i jest królem również innych narodów (Am 9, 7; Jr 10, 7) choć w odmienny sposób i w innej mierze (Iz 44, 24—28; 45, 1—6). Poganie chcący nawrócenia (Jr 16, 19) należą do uniwersalnego Królestwa Boga (Dn 2, 44; 7, 13), do Królestwa Mesjasza (Ps 2, 8) i do własności Jahwe (Am 9, 12). Paganie mają pewne prawo do udziału w zbawieniu, ponieważ przestrzegają prawa obejmujące cały świat, oczekują ratującego działania Jahwe (Iz 45, 22) i uznają Jego wielkie czyny (Ps 126, 2; Dn 2, 47). Czasem zawstydzają Izrael przez swoją wierność (Jr 2, 10). Według Jon 4, 11 Bóg miłuje pogan.

Przymierze noachickie wykazuje bardzo wyraźny charakter uniwersalny. Kara potopu wyniszczyła niegodziwość (Rdz 6, 12 n), a w Noem Bóg uratował nową ludzkość, która w zamiarach Bożych ma być nieskazitelna jak sam Noe, analogicznie do ludzkości stworzonej. Grzech istnieje nadal po potopie, ulega jednak przewyciężeniu przez Bożą wielkoduszność, mocą której Bóg kładzie kres złowieszczym siłom chaosu.³¹ Ta wielkoduszność nie ulega zmianie, a tym bardziej przekreśleniu, lecz pozycja człowieka na ziemi musiała być na nowo umocniona, a stosunek do Boga powinien znaleźć nowe podstawy. Moment, który ma rozpocząć nowe życie na ziemi i nowe życie człowieka z Bogiem autor kapłański przedstawił jako przymierze. Panowanie człowieka nad światem stworzonym zostało w Rdz 9, 2 n wzmocnione — świat zwierzęcy boi się człowieka. G. von Rad stwierdza, że „do tego momentu panował stan rajskiego pokoju między stworzeniami”³² Rajski pokój (Rdz 1, 29 n) kłóci się jednak z władzą człowieka nad zwierzętami (Rdz 1, 26. 28), co jest skutkiem połączenia dwóch tradycji.³³ Ta dysharmonia została usunięta w Rdz 9, 1—7, lecz nie w tym sensie, że pierwotny pokój został zakłócony przez winę, w której udział mają ludzie i zwierzęta, a teraz nowy porządek wymagałby uregulowania na nowo stosunku między ludźmi a zwierzętami. Dwie tradycje zostały połączone w ten sposób, że wraz z ustaleniem pokarmu roślinnego ustała władza człowieka nad życiem zwierząt, co zostało podyktowane historycznym sposobem myślenia P. Wśród stworzenia, które przecież było „dobre” nie można sobie było nic innego wyobrazić jak tylko pokój i harmonię. Jednak w dalszym kroku, w przejściu z prehistorii do historii, czyli do sytuacji podobnej do współczesnej autorowi kapłańskiemu, wymagało to dalszego wyjaśnienia, które P umieścił w Rdz 9, 1—7.

Taki sposób myślenia był również określony sytuacją polityczną Izraela w czasie kiedy kształtowała się tradycja kapłańska. Tolerancja reli-

³⁰ S. Grill, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung der vormosaischen Bündnisse*, Kairos 2 (1960) 17—22.

³¹ Wg P potop jest przywróceniem stanu chaosu sprzed stworzenia, por. Rdz 7, 11 b.

³² *Das erste Buch Mose. Genesis*, Göttingen 1981¹¹, 99.

³³ Jedna o władzy człowieka nad zwierzętami, która była również władzą nad życiem zwierząt, druga o prehistorii pokoju, gdzie rośliny były jedynym pokarmem ludzi i zwierząt. L. Stachowiak, art. cyt., 402; por. także W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, (WMANT 17) Neukirchen 1964, 152.

gijna i polityczna imperium perskiego na całym Bliskim Wschodzie, sprzyjająca tendencjom pacyfistycznym,³⁴ przyczyniła się również do utwierdzenia się przekonania, że panowanie człowieka nie może być nadużywane w stosunkach między ludźmi, co było jeszcze żywe we wspomnieniach z pierwszych lat niewoli.³⁵ Doszła do głosu tradycja o panowaniu człowieka, ale jest to władza jedynie nad zwierzętami (Rdz 9, 2 n), natomiast stosunki między ludźmi należy kształtować według błogosławieństwa, które Bóg udzielił całemu stworzeniu (Rdz 9, 1. 7), a które po katastrofie wygnania i niewoli ma nadal swą moc i skutek, tak samo jak po potopie.

Życie, nad którym zostało powtórzone błogosławieństwo „mnóźcie się i napełniajcie ziemię” (Rdz 1, 28; 9, 1), to życie stworzone przez Boga i zachowane od zagłady. Stworzenie i uratowanie z potopu wzajemnie się uzupełniają i stanowią pewną kontynuację.³⁶ Życie stworzone i życie zachowane od zagłady nie może być traktowane całkiem odrębnie w dwóch różnych epokach, bo jest to to samo życie rozprzestrzeniające się na świecie. Wątek ten podejmuje Rdz 10 (tabela narodów) — ludzkość zachowana od zagłady wzrasta w przyszłość i rozprzestrzenia się po ziemi. Zatem to, że Bóg ustanawia przymierze z Noem po wybawieniu go z kataklizmu wskazuje na wolę zbawczą obejmującą całą ludzkość.

Na uniwersalność woli zbawczej Boga wskazują nie tylko elementy mające związek ze stworzeniem i z potopem. Wskazują na to także myśli zawarte w opisie a dotyczące samego ustanowienia przymierza noachickiego. Przymierze zostało zawarte nie tylko z Noem, ale i z jego potomstwem. Nie chodzi tu jedynie o obecnych synów Noego, lecz o potomstwo w przyszłości: „z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie” (Rdz 9, 9). Myśl ta jeszcze bardziej jest dwukrotnie podkreślona w Rdz 9, 12 i 16. Przymierze, które samo w sobie jest trwałe (Rdz 9, 16) obejmuje potomstwo wszelkiej istoty żywej na zawsze (Rdz 9, 12). Dla dokładniejszego podkreślenia tej myśli autor kapłański używa kilkakrotnie wyrażenia „wszelkie ciało” oraz „wszystkie istoty żywe we wszelkim ciełe”: przymierze obejmuje nie tylko pokolenia biegnące w przyszłość, ale wszystkie rozprzestrzeniające się na ziemi po potopie (por. Rdz 10) — czasowo i przestrzennie.

Na uniwersalny charakter przymierza z Noem wskazuje także znak przymierza. Tęcza jako naturalne zjawisko widoczne jest przez wszystkich i wszystkim ludziom mówi o obietnicy przymierza złożonej Noemu. Pod tym względem funkcja tęczy jako znaku przymierza jest inna niż obrzezania z przymierza abrahamowego. Obrzezanie jest znakiem tylko dla narodu wybranego i tylko Izraelowi mówi o jego związku przymierza z Bogiem. Natomiast tęcza jest dla wszelkiej istoty żywej znakiem przymierza, znakiem, który ma wprawdzie Bogu przypominać o złożonej obietnicy (Rdz 9, 15) lecz jest widoczny (Rdz 9, 14) również przez tych, których Bóg uczynił partnerami przymierza.³⁷

³⁴ J. G. Vink, *The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament*, (OTS 15) Leiden 1969, 84.

³⁵ Znalazło to odbicie w Rdz 9, 5 n.

³⁶ C. Westermann, dz. cyt., 69.

³⁷ Por.: G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975, 74—78.

Nie sposób pominąć znaczenie parenetycznego wstępu do przymierza (Rdz 9, 1—7), który ma charakter bardzo ogólny i powszechny, dlatego dotyczy wszystkich ludzi.

Przymierze z Noem jest zatem wyrazem ogólnej woli zbawczej Boga. Zanim Bóg wybierze naród, aby być jego Bogiem, zawiera przymierze, przez które objawia się jako Bóg łaskawy i Bóg zbawiający całą ludzkość, nawet z pominięciem pośredniczącej roli narodu wybranego. Podobną myśl zawarł autor P w opisie przymierza z Abrahamem (Rdz 17), gdzie wprawdzie nie ma mowy o udziale innych narodów w obietnicach Bożych złożonych Abrahamowi, lecz zapowiedź dla Sary, że „stanie się matką narodów i królowie będą jej potomkami” (Rdz 17, 16) oznacza, że narody żyjąc w ustalonym przez Boga porządku mogą stać się posiadaczami obietnic Bożych nie będąc zdane na pośrednictwo narodu wybranego.³⁸

W pozaizraelskiej historii ludzkości pojawia się przymierze, określające stosunek jedynego, żywego Boga do całej ludzkości. Ten stosunek przymierza, który według starotestamentalnego ujęcia jest rzeczywistością w jakiś sposób namacalną, a przy tym religijną, został ustanowiony by wyrazić Bożą wolę zbawczą obejmującą całą ludzkość.³⁹ W tym przymierzu został wyrażony wielkoduszny uniwersalizm, w którym nie ma śladu nacjonalistycznego partykularyzmu i chęci nawracania.

4. BOŻA SPRAWIEDLIWOŚĆ I ŁASKAWOŚĆ WEDŁUG P

Z opisów potopu w opowiadaniach pozabiblijnych wypływa niepewność losu ziemi, ciągle zagrożenie ze strony niszczących sił chaosu i kapryśnych bóstw. Tradycja J kończy opowiadanie o potopie obietnicą Boga niepowtórzenia się tego rodzaju katastrofy „jak długo będzie trwała ziemia” (Rdz 8, 20—22). Stałość naturalnego rytmu pór roku i dni (Rdz 8, 22) jest obrazem stałości Bożej obietnicy. W tradycji kapłańskiej obietnica gwarantująca istnienie ziemi jest bardziej zaakcentowana. Obietnica ta została złożona jako przymierze — wyraz łaskawości i przychylności Bożej. W przeciwieństwie do J obietnica jest uroczyście ogłoszona przez Boga. Obietnica stanowiąca właściwą treść przymierza zostaje dwukrotnie powtórzona „już nigdy nie będzie potopu” (Rdz 9, 11. 15). Trwałość i niezmiennosc obietnicy Bożej zostały podkreślone przez nazwanie przymierza przymierzem „wiecznym” oraz przez niezależny od działania człowieka znak.

Nasuwa się pytanie, czy przekonanie rozpowszechnione w kołach kapłańskich o trwaniu ziemi i zapewnionej egzystencji wszelkiego życia,⁴⁰ propagując optymizm bezpieczeństwa świata, nie sprzeciwia się wypowiedziom proroków o przemijaniu, a zwłaszcza o sądzie nad narodami i karze.⁴¹ Odpowiedź na to pytanie wskaże na charakterystyczną teologię tradycji kapłańskiej.

³⁸ L. Stachowiak, art. cyt., 399; inaczej H. Schmid, *Die Gestalt Abrahams und das Volk des Landes*, *Judaica* 36 (1980), 73—87.

³⁹ J. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Freiburg 1967, 19.

⁴⁰ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I*, Berlin 1963⁷, 292.

⁴¹ Por. np.: Jr 25, 15—38; 46—51; Jl 4, 1—17; Ag 2, 21 n; Za 2, 1—4.

Opowiadanie o potopie świadczy o tym, że P był świadomy zagrożenia „skażenia ziemi” (Rdz 6, 11 n) „niegodziwością ludzi” (Rdz 6, 12).⁴² W opisie zawarcia przymierza z Noem charakterystyczny jest ścisły związek ze stworzeniem. W kapłańskim opisie stworzenia (Rdz 1) świat jest przedstawiony tak jak został przez Boga pomyślany i zaplanowany. Ten idealny, „bardzo dobry” świat, jest przeciwstawiony rzeczywistości, który zna grzech, upadek i śmierć. Jednak w tym realnym świecie istnieje również prawość, ratunek i zbawienie. To przeciwstawienie wykazuje, że świat stracił pierwotną idealność, jednak zachowana została Boża wola dobra, która w realnym grzesznym świecie jest wolą zbawczą. Zachowany został dar rozmnażania się ludzi i zwierząt, zachowane zostało panowanie człowieka nad światem, a przede wszystkim zachowane zostało Boże podobieństwo w człowieku. Nieprawość świata, odejście od zaplanowanego idealnego świata wymagało kary, lecz Bóg obiecuje w ten sposób już nigdy nie karać. Bóg jest gotów przyjąć człowieka takim jakim się stał. Przychyłość Boża zwraca się do człowieka bez względu na to czy stał się tego godny i czy okazał się wierny. Bóg chce zbawienia a nie potępienia ludzkości — nawet jeśli ona okaże się grzeszna. Równocześnie tekst wyraźnie wskazuje na to, że przychyłość ta jest niezastuzona — jest łaską i wypływa z miłości.

Tradycja kapłańska, patrząc realnie na świat znaczną swą część przeznaczona na prawo.⁴³ Część prawna tradycji P jest w większej części poświęcona przepisom kultowym, a mniej moralnym. Zwłaszcza P^s kładzie nacisk na kult, który jest dany przez Boga, aby człowiek mógł uzyskać przebaczenie grzechów. W tym sensie przepisy kultowe są darem łaskawości Boga.⁴⁴ Postanowienia kultowe mają na celu nie tyle zapobieganie grzechowi, ile usuwanie zaistniałych grzechów.⁴⁵ W ten sposób P licząc się z grzesznością Izraela rozbudowuje przepisy kultowe ukazując ich funkcję życiową: gwarantują bliskość Boga i umożliwiają pojednanie z Bogiem, który w łaskawości przebacza swemu ludowi.⁴⁶

U podstaw tego nurtu w tradycji kapłańskiej znajduje się opowiadanie o przymierzu, które Bóg zawiera z uratowaną ludzkością po karze potopu. Realistyczny pogląd na świat autora kapłańskiego uwzględniając „skażenie ziemi niegodziwością ludzką” (Rdz 6, 11 n) nie ma na myśli świata idealnego, ani ludzkości wypełniającej prawo Boże. Bóg karząc nie unicestwia świata i ludzi, a to, że mimo grzechów świat nadal istnieje jest tylko łaską Bożą. Łaskawą przychyłość stworzeniu Bóg okazuje nie tylko przez uratowanie od zagłady, lecz przez obietnicę nie zsyłania takiej kary. Tę łaskawą obietnicę P przedstawił jako przymierze. Zatem autor kapłański w Rdz 9, 1—17 wcale nie propaguje taniego optymizmu, bezpieczeństwa „bardzo dobrego” świata, lecz przez przymierze Bóg okazuje łaskę światu, który właściwie zasługuje na karę.

⁴² Zob.: L. van den Wijngaert, *Die Sünde in der priesterlichen Urgeschichte*, Theologie u. Philosophie 43 (1968), 35—50.

⁴³ W biblistyce trwa dyskusja czy P to dzieło narracyjne czy dzieło prawne.

⁴⁴ N. Lohfink, *Pieśń chwwały*, Warszawa 1982, 103: prawo to „konkretna forma łaski Bożej danej człowiekowi”.

⁴⁵ K. Koch, *Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung*, ZThK 55 (1958), 36—51.46.

⁴⁶ Por.: W. Zimmerli, *Das Gesetz im Alten Testament*, ThLZ 85 (1960), 481—498.496.