

MARIAN ARNDT OFM

PRZYMIERZE NOACHICKIE
JAKO PRZYKŁAD KONCEPCJI PRZYMIERZA
W TRADYCJI KAPŁAŃSKIEJ

Przymierze starotestamentowe zostało szeroko opracowane w badaniach współczesnej biblistyki. Jednak nie każdy z autorów zwraca uwagę na różnice w ujęciu przymierza w różnych tradycjach, opisując zawarcie przymierza Boga z człowiekiem. Koncepcję przymierza, odbiegającą od innych starszych tradycji, wykazuje przede wszystkim tradycja kapłańska (P), która opisuje zawarcie przymierza z Noem (Rdz 9, 1-17) i z Abrahamem (Rdz 17).

J. Wellhausen tradycję kapłańską, w której zauważył tendencję do periodyzacji historii, traktował odrębnie¹. Historia ludzkości w tej tradycji dzieli się na cztery epoki (Adama, Noego, Abrahama i Mojżesza). Każdą z nich J. Wellhausen połączył z przymierzem i na tej podstawie warstwę kapłańską nazwał *Liber quattuor foederum* proponując skrót Q². Jego zdaniem każde przymierze stanowiło etap rozwoju, zmierzający do przymierza synaickiego.

Również J. Valetton w swych badaniach egzegetycznych omawia osobno przymierze w P³. Według niego termin „przymierze” w P nie oznacza dwustronnego kontraktu:⁴ nie jest przymierzem, lecz postanowieniem, decyzją Boga dla dobra człowieka⁵. W centrum całej P jest przymierze z Abrahamem, którego podstawę stanowi przymierze z Noem, natomiast dalsza historia jest tylko przedstawieniem wypełniania się przymierza z Abrahamem. Tak wyjaśnia się centralne znaczenie narodu izraelskiego w P. Przymierze - według J. Valettona - jest zobowiązaniem się Boga względem człowieka do określonego działania. Bóg poprzez przymierze nakłada sobie pewne ograniczenia bez względu na to, czy człowiek ze swej strony poprzez przymierze jest do czegoś zobowiązany czy nie. Dla człowieka przymierze jest „obietnicą”, a dla Boga „związaniem” dla dobra człowieka; jest to wyraźniejsze w przymierzem z Abrahamem niż z Noem, ale też przymierze z Abrahamem jest o wiele ważniejsze, jest bowiem centrum całej historii⁶.

Poglądy szkoły J. Wellhausena o późnym pochodzeniu pojęcia *b'ērît* (przymierze) przyczyniły się do żywszego zainteresowania się biblistów przymierzem starotestamentowym. Badania wielu egzegetów doprowadziły do wniosków wskazujących na historyczność zawarcia przymierza i na starożytność idei i pojęcia „przymierze”⁷. Zaczęto podkreślać centralne znaczenie przymierza synaickiego, lecz do odrębnej koncepcji autora kapłańskiego przywiązywano mniejsze znaczenie⁸. Wraz z rozwo-

jem *Formgeschichte* zaczęto szukać w kulcie podłoża dla powstania literackiej tradycji o przymierzu⁹. W opisach przymierza odkryto formę, której *Sitz im Leben* był kult¹⁰. Struktura tej formy znalazła potwierdzenie w odkryciach archeologicznych¹¹. Stwierdzono zadziwiająco zgodność budowy starotestamentowych opisów zawarcia przymierza ze starożytnymi tekstami z Bliskiego Wschodu, w których jest mowa o zawarciu umowy. Szczególna zgodność zachodzi z hetyckimi umowami państwowymi, tzw. paktami lennymi (zwanymi również paktami wasala)¹². Te spostrzeżenia stanowiły impuls dla rozwoju całego kierunku badań, zajmującego się porównywaniem biblijnego przymierza z formularzem paktów bliskowschodnich¹³. „Formularz przymierza” jest poważnym argumentem przemawiającym za starożytnością instytucji przymierza.

W tym czasie w biblistyce odezwały się przeciwne głosy na temat starożytności przymierza starotestamentowego. Najważniejszym spostrzeżeniem, które wywarło się zaprzeczać podstawowemu znaczeniu idei przymierza w Starym Testamencie, jest brak pojęcia „przymierze” u proroków sprzed niewoli babilońskiej. Tym samym stwierdzono, że w historii religii izraelskiej pojęcie przymierza wcale nie było centralną ideą. Taki wniosek stał się punktem wyjścia kierunku badań, którymi próbowano wykazać minimalny wpływ idei przymierza na religię Izraela lub jej bardzo późne pochodzenie¹⁴. W tym nurcie nie pominięto także przymierza w P, konsekwentnie podważając jego teologiczne znaczenie¹⁵. Na skutek tych odmiennych orientacji studia biblijne nad przymierzem w Starym Testamencie rozwinęły się w różne kierunki¹⁶.

Nie brak jednak egzegetów, którzy nadal uzasadniają centralne znaczenie idei przymierza w religii izraelskiej, bronią jej starożytności oraz pozostają przy tłumaczeniu *berît* przez „przymierze”¹⁷. W opozycji do ujęcia czysto prawnego pozostaje problem wzajemnej zależności prawa i łaski. Prawo, które niewątpliwie zawarte jest w przymierzu Starego Testamentu, nie wyklucza aspektu darmość i łaski. Takie stanowisko zajęli W. Zimmerli, wymieniając obok proklamacji prawa w przymierzu również Boże zwrócenie się do człowieka oraz przychylność względem niego¹⁸. Zwłaszcza przymierze z Abrahamem w P W. Zimmerli określa jako czyste przymierze łaski, w którym P widzi podstawę relacji Izrael - Jahwe¹⁹.

Z zadowoleniem należy przyjąć wzrost zainteresowania przymierzem noachickim w ostatnich latach. W artykułach na temat przymierza w P oraz przymierza z Noem podkreśla się znaczenie teologiczne pojęcia *berît* w P²⁰, akcentuje się idee teologiczne zawarte w opisie Rdz 9, 1-17, np. powszechną wolę zbawczą Boga²¹, a co za tym idzie - znaczenie, jakie ma przymierze noachickie dla dialogu z wyznawcami innych religii²². Pozytywne i łaskawe nastawienie Boga do człowieka i świata podkreślają uczestnicy seminarium naukowego pod kierunkiem A. Deisslera, którzy w krótkim artykule przedstawiają rezultaty swych badań²³. Przymierze noachickie w sensie zbawczej obietnicy, obejmujące wszystkich ludzi i cały świat,

tworzące relację wspólnotową przyjmuje L. Stachowiak²⁴. Przymierze w P jest tylko owocem łaski, nie jest oparte na żadnych warunkach, a tzw. przykazania noachickie nie są warunkami przymierza ani postanowieniami szczegółowymi, lecz parenetycznym wprowadzeniem do przymierza²⁵. Niektórzy z autorów omawiających przymierze z Noem uważają, że teologia kapłańska niewiele wniosła nowego w starszą myśl biblijną²⁶, a samo przymierze jest tylko jednostronnym zobowiązaniem się Boga²⁷ do obrony stworzonego życia²⁸.

Wobec takich rozbieżności w ujęciach różnych autorów i braku szerszego opracowania problematyki przymierza noachickiego warto, analizując zasadnicze wątki Rdz 9, 1-17, szukać odpowiedzi na pytanie o istotę przymierza, które Bóg w obliczu dokonanego sądu zawarł z Noem i całym światem.

1. Błogosławieństwo (Rdz 9, 1-7)

Z powodu ludzkiej „niegodziwości” (Rdz 6, 13) został zburzony pierwotny stan przyjaźni z Bogiem. Grzech istniał nadal po potopie, został jednak przewyższony przez Boga, który położył kres złowieszczym siłom chaosu. Pozycja człowieka na ziemi musiała być na nowo umocniona, a stosunek do Boga musiał znaleźć nowe podstawy. Moment, który rozpoczął nowe życie na ziemi i nowe życie człowieka z Bogiem, autor kapłański przedstawił jako przymierze.

Pierwsza część opowiadania o przymierzu Boga z Noem rozpoczyna się w w. 1. błogosławieństwem, powtórzonym w w. 7. Powtórzenie mogłoby sugerować zestawienie dwóch pierwotnie samodzielnych tradycji, nie znajduje to jednak potwierdzenia w całym fragmencie. Wiersze 1. i 7. stanowią ramy fragmentu (inkluzja). Nie należy doszukiwać się tu jakiegoś dysonansu, który mógłby stanowić potwierdzenie dwuwarstwowości, gdyż te dwa wiersze treściowo doskonale są osadzone w kontekście²⁹.

Życie, nad którym zostało powtórzone błogosławieństwo stworzenia: „mnóście się i napełniajcie ziemię” (Rdz 1, 28; 9, 1), to życie stworzone przez Boga i zachowane od zagłady. Dlatego nie może być ono traktowane całkiem odrębnie w dwóch różnych epokach, bo jest tym samym życiem rozwijającym się w czasie i przestrzeni. Wątek ten występuje w tzw. tablicy narodów (Rdz 10) – ludzkość zachowana od zagłady wzrasta w liczbę i rozprzestrzenia się po ziemi³⁰. Właściwą treścią błogosławieństwa jest polecenie Boga: „bądźcie płodni i mnóście się”. Nakaz, przykazanie i błogosławieństwo w P nie wykluczają się, lecz łączą: błogosławieństwo jest zawarte w nakazie; w Rdz 9, 1 nakaz jest nazwany błogosławieństwem.

Błogosławieństwo skierowane jest nie tylko do Noego, jak było w poprzednich wypadkach³¹, lecz również do jego synów. Wystarczyłoby, gdyby sam Noe jako ojciec nowej ludzkości otrzymał błogosławieństwo, które objęłoby również potomstwo. Noe i jego synowie nie tworzą żadnego narodu ani nie zakładają zwartej państwowości,

lecz rozprzestrzeniają się po całej ziemi, tworząc wiele narodów i różnorodnych szczerpów (por. Rdz 10). Autor kapłański wskazuje jednocześnie na fizyczną jedność wszystkich narodów i na religijną przynależność wszystkich ludzi. Wprawdzie w judaizmie tkwi głębokie przekonanie, że zbawienie narodów pogańskich jest możliwe jedynie w kontekście wyboru Izraela³², ale zbytnią śmiałością byłoby przypisywanie redaktorowi tego tekstu zamiaru włączenia obcych narodów do przymierza izraelskiego. Jednak myśl, że błogosławieństwo Boże dotyczy również innych narodów, jest tutaj wyraźna³³. Według P wszystkie narody uczestniczą w Bożym błogosławieństwie³⁴. Również liczbę i różnorodność narodów, łącznie z bogactwem języków, można - według P - uznać za wynik błogosławieństwa Bożego³⁵.

Panowanie nad zwierzętami zostało przyznane ludziom już w momencie stworzenia. W Rdz 1, 28 sformułowano pozytywnie władzę człowieka nad światem zwierzęcym, natomiast w Rdz 9, 2 - negatywnie: zwierzęta będą żyły w strachu przed ludźmi. W pierwszym wypadku przedstawiony jest stosunek człowieka do zwierząt, w drugim - stosunek zwierząt do ludzi. W Rdz 9, 2 został potwierdzony ścisły związek całego fragmentu ze stworzeniem. Jest to powtórzenie postanowienia Bożego i w zasadzie nie wprowadza się tu nic nowego w stosunkach między człowiekiem a światem zwierząt³⁶, lecz bardziej podkreśla się władzę człowieka.

Podobnie jak nakaz rozmnażania się (w. 1) i umocnienie władzy nad zwierzętami (w. 2) są powtórzeniem Rdz 1, 28, tak i Rdz 9, 3 jest pewną kontynuacją Rdz 1, 29³⁷. W Rdz 1, 29 n. jest mowa o tym, że Bóg daje ludziom i zwierzętom wszelkie rośliny na pokarm, natomiast w Rdz 9, 3 jest jeszcze dodatkowo wymieniony pokarm mięsny bez zaznaczenia różnicy między zwierzętami czystymi a nieczystymi, czego należałoby się spodziewać od autora kapłańskiego. Według P rozróżnienie na zwierzęta czyste i nieczyste nie jest prawem wynikającym z natury, lecz późniejszym nakazem Bożym skierowanym do narodu wybranego. Zwierząt wprowadzonych do arki również nie podzielono na czyste i nieczyste (Rdz 6, 19 n.; przeciwnie J). Takie rozgraniczenie wprowadzone w P ma związek z kultem, który został ustanowiony dopiero na Synaju³⁸. Autor kapłański nie traktuje Rdz 9, 3 jako przepisu pokarmowego, w którym ewentualnie mógłby się znaleźć podział na zwierzęta czyste i nieczyste. Wskazuje na to czasownik *nātan*, który w P, gdy podmiotem jest Bóg, ma zwykle związek z Bożym działaniem błogosławiącym. Udzielenie człowiekowi pokarmu mięsnego nie jest więc tylko nakazem, lecz błogosławieństwem i darem, toteż nie może być ono traktowane jako warunek lub przykazanie przymierza noachckiego, lecz jako kontynuacja błogosławieństwa stworzenia oraz pomost do nowej popotopowej rzeczywistości. W P celowo dopiero tutaj mówi się o udzieleniu człowiekowi pokarmu mięsnego, ponieważ pokarm taki z konieczności związany jest z zabijaniem zwierząt, a tego autor kapłański chciał uniknąć w opisie „bardzo dobrego” stworzonego świata (Rdz 1, 31)³⁹.

Bóg potwierdził to, co już dał przy stworzeniu - błogosławieństwo rozmnażania się oraz władzę człowieka nad wszelkim stworzeniem, rozszerzoną do władzy nad życiem zwierząt. Bóg wprawdzie błogosławi wszelkiemu życiu, ale w tym błogosławieństwie zawiera pewnego rodzaju dowolność zabijania. Ograniczenie dowolności zabijania jest uwypuklone w następnych wierszach (Rdz 9, 4-6), które ukazują władzę Boga nad wszelkim życiem. Człowiek, mimo że jest panem stworzenia, musi być świadomy, że najwyższą władzę ma Bóg.

Nie odwołując poprzedniego daru, autor kapłański w w. 4 wprowadza ograniczenia w spożywaniu pokarmu mięsnego. Trudność w tym wierszu sprawia egzegetom utożsamienie życia z krwią. Wyobrażenie P o wzajemnej zależności życia i krwi można odczytać w Kpł 17, 11: „życie ciała jest we krwi” oraz z Kpł 17, 14a i b: „życiem wszelkiego ciała jest krew”⁴⁰. Dokładne znaczenie wyjaśnia kontekst Kpł 17, w którym także chodzi o zakaz spożywania mięsa z krwią. Krew stanowi decydujący składnik ciała i dlatego odgrywa zasadniczą rolę w ofierze: Jahwe „dał [krew] dla ołtarza, aby dokonać przebłagania za wasze życie” (Kpł 17, 11). Wprawdzie tekst nie uzasadnia, dlaczego tak jest, ale wyjaśnia, dlaczego w P obrzędy z krwią w czasie ofiary są tak ważne⁴¹. Krew zawsze należała do Boga, tak samo jak życie; znajdowało to swój wyraz w ofiarach. Autor kapłański w refleksji nad znaczeniem krwi poszedł dalej: krew w ofiarach jest przebłaganiem za życie, ponieważ zawiera życiodajną siłę⁴². Z refleksji nad ofiarowaną krwią wywodzi się identyfikacja krwi z życiem, która znalazła odbicie w zakazach spożywania krwi⁴³. Uzasadnienie tego zakazu jest podwójne: nie wolno spożywać krwi, ponieważ jest w niej życie (w. 11a) oraz dlatego, że krew jest przebłaganiem za życie (w. 11b). W Rdz 9, 4 Bóg zakazuje spożywania zwierząt z *nefeš*, z krwią; znaczy to, że zwierzę przed spożyciem powinno być zabite, aby uszło z niego życie, które uchodzi wraz z krwią. Oczywiście nie chodzi tu o krew jako taką, lecz o krew która jest życiem zwierzęcia. Zrozumienie tego wiersza ułatwia też kontekst, w którym zostało osadzone to napomnienie po błogosławieństwie i po udzieleniu człowiekowi pokarmu mięsnego. Bóg dopuszcza człowieka do udziału w swej władzy nad życiem (w. 3), a zatem jest to dar. Ograniczenie zaś, jakie Bóg stawia (w. 4), wcale nie jest umniejszeniem tego daru, lecz zachowaniem tego, co Bóg daje, a więc życia, które On przecież błogosławi.

Bóg jest dawcą życia i jedynym jego Panem, toteż również nad krwią, jako pewnego rodzaju siedzibą siły żywotnej człowieka, tylko On ma władzę. Potwierdzają to słowa Rdz 9, 5 mówiące, że sam Bóg będzie żądał krwi. Żądanie krwi zawiera tu aspekt żądania sprawiedliwości, odpowiedzialności. Rodzi się jednak pytanie: jakiej odpowiedzialności można żądać od zwierząt? Można je tylko zabić. Wiele wyjaśnia kontekst, a zwłaszcza następny wiersz. Żądanie ludzkiej krwi w w. 6 związane jest z karą za zabójstwo, a taką karą mogła być tylko śmierć zabójcy⁴⁴. Czy zatem „żądanie krwi” jest krwawą zemstą, oznaczającą wyłącznie zadośćuczynienie prawu?⁴⁵ Należy zwrócić uwagę, że P używa w w. 5 zamiennie zwrotów: „żądać krwi” i „żądać

życia" (*nefeš*). Wszystko, co wiąże się z życiem, pozostaje w bezpośredniej łączności z Bogiem. Łączenie krwi z Bogiem przekracza już związek czysto prawny, ponieważ krew ma charakter sakralny, a tym, który żąda odpowiedzialności za krew, jest właśnie Bóg. Tak samo *nefeš* należy do Boga i jest czymś świętym, dlatego do zwrotu „żądać krwi”, który pierwotnie oznaczał zemstę nakazaną prawem, P dodaje drugi: „żądać życia”, wskazując tym samym z jednej strony na nietykalność i świętość ludzkiego życia, a z drugiej zaś na Boga, który jest jedynym Panem ludzkiego życia.

Boże żądanie, które ma celu zachowanie ludzkiego życia, rozciąga się na ludzi i na zwierzęta: od jednych i drugich żąda się odpowiedzialności w razie naruszenia nietykalności ludzkiej krwi. Wydaje się, że karanie śmiercią zwierząt jest pozbawione sensu. Zapewne w. 5 stanowi echo starego i pierwotnego wyobrażenia, że zwierzę jest odpowiedzialne za swoje czyny i ponosi ich konsekwencję (por. Wj 21, 28-32), zwłaszcza gdy chodzi o zwierzęta domowe, które żywione i chronione przez człowieka, w jakiś sposób należą do społeczności. Jeżeli nawet w Wj 21, 28-32 są jakieś motywy zabicia winnego zwierzęcia, to w Rdz 9, 5 jedynym motywem jest nienaruszalność ludzkiej krwi wypływająca z faktu, że Bóg jest jedynym Panem życia, które - wg P - ma swoje siedlisko we krwi. Autor kapłański sformułował w ten sposób ogólną zasadę porządku ludzkości⁴⁶ i skierował ją do tych, którzy mają tworzyć po potopie nową ludzkość.

W Rdz 9, 6 poprzednia myśl została rozszerzona: kara zostanie wykonana przez człowieka. Została też uzasadniona nienaruszalność ludzkiej krwi, „gdyż na wyobrażenie Boga został uczyniony człowiek”. W toku mowy Bożej pojawia się nagle zdanie, w którym Bóg mówi o sobie w trzeciej osobie⁴⁷. Wyrażenie „obraz Boży” lub „podobieństwo Boże” było zwrotem powszechnie znanym, rozumianym i oczywistym, używanym prawdopodobnie tylko w tej postaci⁴⁸. Pewnym potwierdzeniem tej tezy jest fakt, że w żadnym z trzech miejsc należących do P, w których występuje ten zwrot, nie wyjaśnia się, na czym polega to podobieństwo⁴⁹. Sens sformułowania „na obraz i podobieństwo Boże” jest ciągle dyskutowany. Podobieństwa tego doszukiwano się w najróżniejszych sferach⁵⁰. Dziś wydaje się przeważać opinia, że człowiek w tej wypowiedzi przedstawiony jest jako jedyny, autorytatywny reprezentant Boga na świecie, jedyny pełny odbłask Jego doskonałości, powołany przez Boga, by proklamować Jego panowanie na ziemi. Z tego tytułu uczestniczy w doskonałości swego Stwórcy i Młodawcy⁵¹. Omawiany tekst potwierdza tę opinię: sam Bóg, jako Pan życia, będzie żądał odpowiedzialności za przelaną krew (w. 5), ale wykonanie kary zostało powierzone człowiekowi (w. 6), zatem człowiek ma reprezentować Boga.

Określenie człowieka jako „podobieństwo Boże” ma w tym miejscu szczególne znaczenie, mianowicie: nie odnosi się ono tylko do pierwszych ludzi, będących w specyficznej relacji do Boga, lecz do ludzi wszystkich pokoleń. Pomimo zaistnia-

łego grzechu niegodziwości ludzkiej, która była powodem potopu, zachowany został obraz Boży w człowieku⁵².

W wierszach 5 i 6 można odnaleźć ślady pierwotnego wyobrażenia krwi zamordowanego człowieka, która tworzy „sferę” wokół mordercy. Krew obciąża również potomków, a usunięta może być tylko przez zabicie winnego⁵³. Ogólny sens jest jednoznaczny: morderstwo jest absolutnie zabronione. Zabicie człowieka godzi pośrednio w samego Boga, gdyż jest zabicciem Jego reprezentanta. Człowiek jest nietykalny nie tylko dlatego, że krew jego ma związek z życiem, którego Panem jest Bóg, lecz przede wszystkim dlatego, że jest obrazem Boga.

2. Parenetyczny wstęp do przymierza (Rdz 9, 1-7)

Rdz 9, 4-6 można traktować jako pewną całość. Nie są to samodzielne przykazania lub postanowienia⁵⁴, ponieważ są zbyt ogólne, a w swej treści należą do błogosławieństwa i stanowią jego kontynuację. Wiersze 1-7 nie pochodzą z tradycji o potopie (najwyżej w. 1 mógłby być echem tej tradycji), lecz są wynikiem refleksji P. Nawet gdyby powstały niezależnie od kapłańskiego opowiadania o potopie, to jednak zostały związane przez P z opowiadaniem o przymierzu i mają tę samą uniwersalną ważność jak przymierze opisane w Rdz 9, 8-17⁵⁵. Zasady przedstawione w Rdz 9, 4-6 nie są ani przykazaniem, którymi mieli być związani Noachici, ani też warunkami przymierza. Już sam układ „zobowiązania” - przymierze przemawia przeciwko pojmowaniu Rdz 9, 4-6 jako warunków przymierza. Biorąc pod uwagę ich charakter ogólny i uniwersalny oraz przedstawienie ich jako zasady o charakterze wezwania⁵⁶, można twierdzić, że Rdz 9, 4-6 jest parenetycznym wstępem do przymierza. Nie jest to jednak klasyczna pareneza oparta na prawie i przykazaniach, którą posługuje się deuteronomista, lecz specyficzna pareneza kapłańska⁵⁷. Technika kompozycyjna odpowiada prawom literatury parenetycznej: wolne, obowiązujące powszechnie wskazówki, wychodzące poza zakres konkretnych zagadnień życia codziennego, akcentujące elementy moralne i humanistyczne.

Pouczenia kapłańskie zawarte w tradycji P oraz w Kpł i Pwt bardzo często aktualizują dawne przepisy i akcentują elementy moralne. Dawne przepisy traktowano jako wolę Bożą, której obwieszczenie przechodzi w parenezę. Schemat taki występuje w parenezie kodeksu świętości⁵⁸. W Rdz 9, 1-7 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 najszerzy 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.

Ważną rolę w parenezie kapłańskiej odgrywała liturgia. Trudno byłoby zaliczyć ww. 4-6 do typowej parenezy kultowej, po prostu dlatego, że - według P - kult

został ustanowiony dopiero na Synaju. Niemniej jednak warto zwrócić uwagę, że zakaz spożywania krwi miał podłoże kultowe, a refleksja nad ofiarą miała wpływ na sformułowanie ww. 4-6. Poza tym pareneza lubi grupować pouczenia wokół słów kluczowych. W tym wypadku są to pojęcia „życie” i „krew”. Ścisły związek między tymi pojęciami sprzyjał refleksji parenetycznej. Wreszcie sama konstrukcja: przemyślana budowa i zwięźłość sformułowań omawianych wierszy oraz dokładny i dźwięczny chiasm w. 6a, przemawia za tym, że nie są to zdania o charakterze prawnym, ale raczej wywodzą się ze środowiska mądrościowego, a z takich form chętnie korzystała literatura parenetyczna.

Kapłańskie pouczenia moralne treściowo i pod względem formy wypływają z przepisów przymierza Jahwe z Izraelem, które było źródłem dla parenezy. Pareneza Rdz 9, 4-6 nie może sięgnąć do takich źródeł, dlatego z konieczności nawiązuje do błogosławieństwa stworzenia⁵⁹. Napomnienia, zmierzające do wyeksponowania zagadnienia poprawy etycznej człowieka, nabierają szczególnej mocy w kontekście ustania potopu, w którym dokonał się sąd nad światem oraz przed zawarciem przymierza skierowanego do nowej ludzkości.

3. Ustanowienie przymierza (Rdz 9, 8-17)

Wprowadzenie „i rzekł Bóg” (9, 8), odpowiadające słowom wstępnym Rdz 9, 1b, rozpoczyna drugą mowę Boga. Wskazuje to na staranny styl inkluzji. Obie części rozpoczynają się i kończą tymi samymi słowami; mają wprowadzić swój własny podtemat (błogosławieństwo i przymierze), ale należą ściśle do siebie⁶⁰. Styl taki, stanowiący ramę obu mów, wskazuje na postępujący rozwój myśli i poprzez błogosławieństwo koncentruje się na zasadniczym temacie: „przymierze”⁶¹. Słowa: „i rzekł Bóg” w uroczysty sposób zapowiadają wagę i znaczenie przedmiotu mowy Boga. Sama mowa rozpoczyna się uroczystym i emfaticznym „*ʾani hinnē*”. Taka forma w szczególności sposób zwraca uwagę słuchacza na mówiącego i jego słowa⁶².

Po tak uroczystym wprowadzeniu dochodzi do istoty całego opowiadania: Bóg ustanawia swoje przymierze z Noem. Na uwagę zasługuje tu już samo słownictwo. „Zawarcie przymierza” Stary Testament określa zwykle zwrotem *kārat b'ērīt*, natomiast P używa *hēqīm b'ērīt*⁶³, co trudno uważać za synonim poprzedniego. Autor kapłański unika określenia *kārat b'ērīt*, ponieważ to określenie, nawiązuje do rozcięcia zwierząt ofiarnych, ma podłoże wyrażnie rytualne, kultowe⁶⁴. Według P natomiast kult został wprowadzony dopiero na Synaju, dlatego nie opisuje się tutaj ceremonii kultowych z czasów przedmojżeszowych i unika się wszelkich śladów takich ceremonii. Podstawowe znaczenia *qīm* w hifil mają raczej aspekt aktywny, podkreślający przyczynowość rozpoczęcia się nowej sytuacji⁶⁵. Najwłaściwszym tłumaczeniem *hēqīm b'ērīt* będzie zatem: „ustanawiać przymierze”. Tłumaczenie to nie tylko

najlepiej odpowiada hebrajskiemu wyrażeniu, ale w dodatku doskonale oddaje inicjatywę Bożą w zawieraniu przymierza, którą P szczególnie akcentuje.

Charakterystyczny w nomenklaturze przymierza w P jest zwrot *nātan b^erīt* (Rdz 9, 12), używany wyłącznie w tej tradycji⁶⁶. W przymierzach między ludźmi partnerzy niejednokrotnie wymieniali dary, nawiązując tym samym wspólnotową relację przymierza i wyrzekając się wrogich akcji. Był to jednak tylko zwyczaj związany z zawieraniem przymierza lub należący do rytu przymierza. W P darem jest samo przymierze. Noemu i wszelkiej istocie żywej, która jest z nim, Bóg „daje” przymierze. W całym kontekście Rdz 9, 1-17 przymierze jest przedstawione bez jakichkolwiek zobowiązań ze strony Noego. Ta szczególna wspólnota, którą Bóg nawiązuje ze swoim stworzeniem, jest wyłącznie łaską Boga. Darmowość przymierza z Noem autor opisał nie tylko w treści, ale podkreślił już przez użycie odpowiednich form gramatycznych oraz samo słownictwo, nie spotykane w starszych tradycjach. Dar przymierza otrzymuje ponadto głęboko teologiczny sens poprzez sufiks 1. os. 1p. - *b^erītī* (moje przymierze)⁶⁷. Wyraża on nie tylko inicjatywę Boga w zawarciu przymierza, lecz także sens przynależności, mianowicie że chodzi o „przymierze Boże”.

Obietnica zawarcia przymierza w Rdz 6, 18a była wprawdzie skierowana tylko do Noego, lecz już z w. 18b wynika, że cała rodzina Noego została objęta przymierzem, i to nie tylko ta już istniejąca, ale także przyszli potomkowie. Ta myśl znajduje swoje potwierdzenie w Rdz 9, 9: „ustanawiam moje przymierze z wami i z potomstwem waszym po was”. W ten sposób jeszcze wyraźniej niż w w. 1 jest wyrażona uniwersalność przymierza. Przyszłe pokolenia to na przykładzie wyliczonych w Rdz 10 narodów - cała ludzkość.

Zasadnicza treść zawarta jest w Rdz 9, 11, który rozpoczyna znowu bardzo uroczysta proklamacja przymierza: „ustanawiam moje przymierze z wami”. Powtórzenie takie - charakterystyczne dla stylu P, w którym, zwłaszcza w ważniejszych momentach, powtarza się tę samą myśl, a przez to dokładniej opisuje się przedmiot - i tutaj podkreśla ważność następujących po nim słów. Treść przymierza, którą jest Boża obietnica, że nie powtórzy się potop niszczący wszystkie stworzenia, jest przedstawiona w formie dwuwiersza. Dwuwiersz jest starannie skonstruowany: dwa synonimiczne zdania, z których każde rozpoczyna się od *w^elo* i w każdym występuje *mabbûl* *ʾōd*. Przemyślana budowa jest jeszcze bardziej widoczna w porównaniu z Rdz 6, 13, gdzie również znajdują się synonimiczne zdania wyrażające zamiar Boga, który postanawia położyć kres wszelkiemu ciału - zniszczy ziemię. Te dwa zdania mają swoje odpowiedniki w Rdz 9, 11: Bóg postanawia nie gładzić wszelkiego ciała - nie niszczy ziemi. Tak jak Bóg postanowił ukarać ziemię potopem, tak samo postanowił już nie karać jej. Tam Bóg został ukazany jako Sędzia, a tu jako Bóg łaskawy - Wybawca.

W perykopie Rdz 9, 1-17 po raz pierwszy pojawia się słowo *mabbûl* (w. 11). Z użycia *mabbûl* w J i P oraz w Ps 29, 10 wynika, że nie oznacza ono zwykłej powo-

dzi, lecz wody praoceanu⁶⁸. Jest to zatem jeszcze jedno powiązanie ze stworzeniem: Bóg, karząc, pozwala siłom chaosu znowu wtargnąć na ziemię. Według wyobrażeń tradycji kapłańskiej potop był zatem katastrofą kosmiczną, obejmującą nie ludzi i zwierzęta, jak podaje J, lecz ziemię. Tym samym uratowanie pasażerów arki, a zwłaszcza przymierze po potopie ma wymiar kosmiczny: obejmuje całą ziemię wraz ze wszystkimi ludźmi i zwierzętami. Bóg okazuje się Wybawicielem ratując ludzi, a swoją łaskę okazuje, kiedy daje przymierze jako obietnicę, że już nigdy nie powróci stan sprzed stworzenia.

Treścią przymierza ustanowionego z Noem była jednostronna obietnica⁶⁹. Bardzo znaczące jest, że P na określenie tego, co zaszło między Bogiem a Noem, użył słowa *b'ērīt*, którego w tym miejscu nie znały starsze tradycje. Pojęcie to w J, E i D określało wyjątkowy stosunek do Boga, uwarunkowany przykazaniami. Tam miało ponadto jeszcze świeckie znaczenie, natomiast w P stało się wyłącznie pojęciem teologicznym. To, co P opisał w Rdz 9, 1-17, jest czymś więcej niż zwykłą obietnicą: Bóg nawiązał z ludzkością i z całym światem stworzonym wspólnotę, której okazał swoją wolę zbawczą. Ogłaszając swoje przymierze, Bóg przedstawił siebie jako Tego, który ustanawia przymierze („Ja, oto Ja [...]”; w. 9), oraz wymienił adresatów („z wami i waszym potomstwem”; w. 9), którzy są odbiorcami Bożego daru. W następnych wierszach w przedstawieniu stron przymierza pojawia się nowe sformułowanie: „między mną, a między wami”, co wyraźnie wskazuje na partnerów przymierza, których nie można jednak rozumieć we współczesnym znaczeniu, tj. jako partnerów paktu o obustronnych zobowiązaniach i korzyściach, choć rzeczywiście zawiera ono w sobie ideę pewnej relacji i wspólnotowości. Dwustronność przymierza została wielokrotnie zaakcentowana poprzez powtarzające się „między mną⁷⁰, a między [...]” (Rdz 9, 12. 13. 15. 16. 17). Tego samego zwrotu używa Stary Testament przy zawieraniu przymierzy między ludźmi (np. 1 Krl 11, 17), wskazując na partnerów przymierza i wspólnotowość zainicjowaną przymierzem. Oczywiście, że w odróżnieniu od starszych przymierzy międzyludzkich, P w rozumieniu słowa *b'ērīt* wkłada treść teologiczną, ale identyczna nomenklatura pozwala na twierdzenie, że w Rdz 9, 1-17 chodzi o dwustronne przymierze, a nie o jednostronne samozobowiązanie⁷¹. Charakterystycznym rysem dla tego przymierza jest również to, że Bóg swym przymierzem obejmuje nie tylko wszystkie przyszłe pokolenia ludzkie, lecz także wszystkie zwierzęta i ich potomstwo, zapewnia im życie, a co za tym idzie - swobodę rozmnażania się. Ta myśl dodatkowo akcentuje uniwersalność przymierza noachickiego.

Idea długiego trwania przymierza jest zawarta w błogosławieństwie, we wskazaniu na potomstwo adresatów przymierza (w. 9) oraz w słowach „już nigdy” (w. 11). W Rdz 9, 12 trwanie przymierza zostało określone wyrażeniem „na wieczne pokolenia” (*l'ē dōrōt 'ōlām*). Dalsze uściślenie następuje w w. 16: samo przymierze jest *'ōlām*. Zestawienie *b'ērīt 'ōlām* jest bardzo typowe dla P⁷². Choć samo słowo *ōlām* nie zawiera w sobie tej transcendentnej idei, którą zawiera pojęcie „wieczność”,

to w połączeniu z głębokim teologicznie pojęciem *berēt* otrzymuje szeroki wymiar: przymierze jako porządek łaski, raz ustanowione, ma trwać zawsze - na niekończące się czasy.

Jako znak przymierza wiecznego został ustanowiony łuk na obłokach (Rdz 9, 12-17). Zasadniczą funkcją tęczy jako znaku jest pamiętanie o obietnicy przymierza. „Pamiętanie” w Starym Testamencie to nie czysty proces myślowy, lecz także czyn będący następstwem pamiętania. Zwrot „Bóg pamięta” oznacza, że wypełnia obietnice i stosownie do nich działa⁷³. Zwrot *ʔōt habberēt* występuje wyłącznie w P, w każdym opisie zawarcia przymierza (Rdz 9, 12 n.; 17, 11). Obrzezanie jako znak przymierza z Abrahamem jest obowiązkiem nałożonym na naród wybrany, a porządek łaski, który jest zawarty w tym wybraństwie, przewidziany jest dla każdego, kto ten znak zachowuje. Tymczasem znak przymierza noachickiego nie nakłada na człowieka żadnego zadania ani obowiązku i dlatego jest zdecydowanie znakiem przymierza łaski. Bóg sam umieszcza na obłokach swój znak, który ma Mu przypominać o wiecznym przymierzu (w. 16). Głęboka wymowa tęczy jest widoczna w kontekście: znak trwałego daru przymierza, o którym Bóg pamięta i które jest wyrazem łaski Bożej. „Znak przymierza” jest w P pojęciem, które wskazuje na pewną rzeczywistość religijną, zbawczą. Tęcza jest oglądana nie tylko przez Boga, ale widziana również przez ludzi (w. 14) i dla nich jest pewnym znakiem gwarancji trwałości przymierza.

4. Przymierze noachickie jako dar

Stworzenie bezpośrednio po akcie stwórczym było dobre, jednak z biegiem czasu uległo skażeniu i dlatego Stwórca ukarał świat potopem. Taka jest rzeczywistość świata według przekonania autora kapłańskiego. Bóg jest jednak nie tylko sędzią, lecz jest również Bogiem łaskawym, skoro spod kary wyłączył grupę ludzi i zwierząt, która miała stać się w przyszłości jakby nowym stworzeniem. W świecie, który odszedł od początkowych ideałów zawartych w stworzeniu, zostały jednak zachowane elementy świata stworzonego. Bóg nadal pragnie zbawienia tego świata. Ludzie i zwierzęta w dalszym ciągu posiadają dar rozmnażania się, a człowiek dar panowania nad światem oraz - co najważniejsze - podobieństwo Boże. Nie są to jakies pozostałości z przeszłego, lepszego świata; przeciwnie, są to dary Boże obfitsze niż w stworzeniu. Panowanie nad zwierzętami zostało wzmocnione o „lęk i przerażenie” świata zwierzęcego przed człowiekiem, dar pokarmu został wzbogacony, dar płodności, dar życia został zapewniony przymierzem, a w obronie życia ludzkiego stanął sam Bóg. Podobieństwo Boże istnieje w każdym człowieku, a Boża wola zbawienia trwa pomimo grzechu.

Na wybawieniu od śmierci biologicznej nie kończy się łaska Boża. Ponieważ jest ona czymś trwałym, Bóg z uratowanymi od zagłady wiąże się we wspólnotę, jakiej dotychczas nie było - we wspólnotę przymierza. Przymierze już w starszych

tradycjach, pomimo że było obwarowane prawami i przykazaniami, nie zostało pozbawione aspektu łaski i daru. Te elementy zostały podkreślone bardzo mocno w tradycji kapłańskiej. W przymierzu noachickim zniknął aspekt prawny: warunki przymierza i zobowiązanie, natomiast przez bardzo starannie dobrane w P sformułowania zostało uwydatnione łaskawe zwrócenie się Boga do człowieka. Przymierze to jest darem, wyrazem łaski Bożej.

Idea Boga, który okazuje swą łaskę przez to, że wchodzi we wspólnotę przymierza z ludźmi, zostanie rozwinięta w historię zbawienia. W łaskowości swej Bóg złączy się ściślej przymierzem z jednym narodem, lecz nie odmawia swej łaski całemu stworzeniu, które otrzymało znak tęczy jako gwarancję trwania łaski Bożej. Ten porządek łaski ustanowiony przez Boga jako przymierze realizuje się dzięki temu, że Bóg jest wierny swej obietnicy przymierza, która w zasadzie jest obietnicą życia.

P R Ź Y P I S Y

¹ Swoje badania nad przymierzem w P przedstawił w opracowaniach krytyczno-literackich Heksateuchu: *Die Komposition des Hexateuchs*. 4. Aufl. Berlin 1963.

² *Geschichte Israels*. Berlin 1878 s. 8; t e n ż e. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. 5. Aufl. Berlin 1899 s. 8 n.

³ *Bedeutung und Stellung des Wortes b^{er}it im Priesterkodex*. ZAW 12: 1982 s. 1-22.

⁴ Tamże s. 6.

⁵ Tamże s. 13.

⁶ Tamże s. 20.

⁷ Np.: W. E i c h r o d t. *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1. 4. Aufl. Leipzig 1933; S. M o w i n c k e l. *Le Decalogue*. Paris 1927; t e n ż e. *Psalms in Israel's Worship*. Nashville-New York 1962; L. K ö h l e r. *Theologie des Alten Testaments*. Tübingen 1936 szczeg. s. 43-57; N. L o h f i n k. *Das Hauptgebot*. Rome 1963; t e n ż e. *Die Landverheissung als Eid*. Stuttgart 1967.

⁸ Np.: M. N o t h. *Die Gesetze im Pentateuch*. W: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Hrsg. M. Noth. München 1957 s. 9-141 szczeg. 121; uważa on „b^{er}it” w P za element narracyjny, którego brak w rzeczy samej nic by nie zmienił.

⁹ Np.: A. A l t. *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*. W: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. Hrsg. A. Alt. Bd. 1. München 1953 s. 278-332; G. v. R a d. *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*. Stuttgart 1938; t e n ż e. *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München 1961 s. 9-86; t e n ż e. *Deuteronomiumstudien*. 2. Aufl. Göttingen 1948; A. W e i s e r. *Einleitung in das Alte Testament*. 4. Aufl. Göttingen 1957; t e n ż e. *Die Psalmen*. Berlin 1935 s. 13 nn.

10 G. v. R a d. *Das formgeschichtliche Problem* s. 23-30.

11 W. F. A l b r i g h t. *The Hebrew Expression for „Making a Covenant” in Pre-Israelite Documents*. BASOR 121:1951 s. 21-22.

12 V. K o r o š e c. *Hethitische Staatsverträge*. Leipzig 1931; G. E. M e n d e n h a l l. *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*. Pitsburgh 1955; t e n Ź e. *Covenant Forms in Israelite Tradition*. BA 17:1954 s. 50-76; K. B a l t z e r. *Das Bundesformular*. Neukirchen 1960, 2. Aufl. 1964; D. J. M c C a r t h y. *Treaty and Covenant*. Rome 1963; D. R. H i l l e r s. *Treaty Curses and the Old Testament Prophets*. Rome 1964; t e n Ź e. *A Note on Some Treaty Terminology in the Old Testament*. BASOR 176:1964 s. 46-47.

13 Wystarczy wskazać na najważniejsze: M. N o t h. *Das alttestamentliche Bundesschlüssen im Lichte eines Mari-Textes*. W: *Gesammelte Studien zum Alten Testament* s. 142-154; J. M i l l e n b u r g. *The Form and Structure of the Covenantal Formulations*. VT 9:1959 s. 347-365; G. M. T u c k e r. *Covenant Forms and Contract Forms*. VT 15:1965 s. 487-503; M. W e i n f e l d. *The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*. JAOS 90:1970 s. 184-203. Zob. również obszerną lit.: M c C a r t h y, jw.; M. W e i n f e l d. *Berit*. TWAT I 781 nn.

14 J. B e g r i c h. *Berit. Ein Betrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform*. Zaw 60:1944 s. 1-11; A. J e p s e n. *Berith. Ein Beitrag zur Theologie der Exilzeit*. W: *Verbannung und Heimkehr*. Hrsg. A. Kuschke. Tübingen 1961 s. 161-179; E. K u t s c h. *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund” im Alten Testament*. Berlin 1973; t e n Ź e. *Gottes Zuspruch und Anspruch. Berit in der alttestamentlichen Theologie*. EThL 33:1974 s. 70-90; F. N ö t s c h e r. *Bundesformular und „Amtsschimmel”. Ein kritischer Überblick*. BZ 9:1965 s. 181-214; L. P e r l i t t. *Bundestheologie im Alten Testament*. Neukirchen 1969.

15 Np.: E. K u t s c h. „Ich will euer Gott sein” *Berit in der Priesterschrift*. ZThK 71:1974 s. 361-388.

16 Zob. różne kierunki badań przedstawione w: D. J. M c C a r t h y. *Der Gottesbund im Alten Testament*. Stuttgart 1966; R. M a r t i n - A c h a r d. *Trois ouvrages sur l'alliance dans l'Ancien Testament*. RTP 110:1978 s. 299-306

17 Np.: H. G r o s s. *Der Sinai-Bund als Lebensform des auserwählten Volkes im Alten Testament*. W: *Ekklesia*. Trier 1962 s. 1-15; t e n Ź e. *Glaube und Bund - Theologische Bemerkungen zu Gen 15*. W: *Studien zum Pentateuch*. Hrsg. Braulik. Wien 1977 s. 25-35; A. D e i s s l e r. *Die wesentliche Bundesweisung im der mosaischen und frühprophetischen Gottesbotschaft*. W: *Gott in Welt*. Bd. 1. Hrsg. J. B. Metz. Freiburg 1964 s. 445-462; t e n Ź e. *Der Alttestamentliche Bundeschluss und seine exemplarische Struktur*. „Ober rheinisches Pastoralblatt” 67:1966 s. 323-326; H. C a z e l l e s. *Bund*. W: *Sacramentum Mundi*. Bd. 1. Freiburg 1967 s. 642-652; t e n Ź e. *Positions actuales dans l'Exegese du Pentateuque*. ETL 44:1968 s. 63-66; t e n Ź e. *Alliance du Sinai, alliance de l'Horeb et renouvellement de l'alliance*. W: *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*. Göttingen 1977 s. 69-79; H. L u b s c z y k. *Der Bund als Gemeinschaft mit Gott*. W: *Dienst der Vermittlung*. Leipzig 1977 s. 61-96.

18 *Das Gesetz im Alten Testament*. ThLZ 85:1960 s. 481-498, szczeg. s. 494; podobnie W. E i c h r o d t. *Bund und Gesetz*. W: *Gottes Wort und Gottes Land*. Göttingen 1965 s. 30-49; L o h f i n k. *Das Hauptgebot*.

19 *Sinai bund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift*. ThZ 16:1960 s. 268-280.

- 20 P. T. V a r g h a. *De foedere Dei cum Noe* (Gen 9, 9-17). Ant 10:1935 s. 165-172.
- 21 U. D e v e s c o v i. *De divino Foedere cum Patriarchis*. Ant 27:1952 s. 11-38, 223-252.
- 22 S. G r i l l. *Die religionsgeschichtliche Bedeutung der vormosaïschen Bündnisse*. „Kairos” 2:1960 s. 17-22.
- 23 U. A l t e g ö r, P. H o f f m a n n. *Der Bund mit Noah - Gottes „Ja” zum Menschen*. ERÄ 51:1975 s. 55-57.
- 24 *Der Sinn der sogenannten noachitischen Gebote* (Gen 9, 1-7). *Congress Volume Vienna 1980*. Leiden 1981 s. 395-404.
- 25 Tamże s. 401 nn.; zob. także: t e n ż e. *Opowiadanie biblijne o potopie na tle historii początków Rdz 1-11*. AK 77:1985 z. 1-2 s. 96-109.
- 26 Np. L. D e q u e k e r sądzi, że redaktor P użył tu terminu *berît* jedynie na podkreślenie tej relacji między prehistorią a historią zbawienia, jaka była zawarta już w starszych tradycjach (*Noah and Israel. The Everlasting Divine Covenant with Mankind*. BETL 33:1974 s. 115-129 zwł. s. 126 n.); zob. także t e n ż e. *L'alliance avec Noe*. W: *Noe, l'homme universal*. Red. J. Chopineau. Bruxelles 1981 s. 1-24.
- 27 A. B o n o r a. *La promessa - impegno di Dio con il mondo*. „Theologia” 7:1982 s. 37-45.
- 28 Bóg przymierze „zachowuje”, a nie „zawiera”; mocą takiego przymierza zachowuje i chroni stworzone życie. Wyraża to również łuk na obłokach, który nie został odłożony, lecz rozpięty i gotowy do walki w obronie życia na ziemi. Por. P. A. H. B o e r. *Quelques remarques sur l'Arc dans la Nuee*. BETL 33:1974 s. 105-114.
- 29 Kontynuacja myśli: aby ziemię zapełnić, nie wolno zabijać, lecz mnożyć się i w ten sposób przekazywać podobieństwo Boże. Por.: A. D i l l m a n n. *Die Genesis*. Leipzig 1892 s. 54; P. H e i n i s c h. *Das Buch Genesis*. Bonn 1930 s. 172; J. B. B a u e r. *Der priesterliche Schöpfungsrhythmus in Gen 1*. ThZ 20:1964 s. 7.
- 30 Por. C. W e s t e r m a n n. *Genesis I*. Neukirchen 1974 s. 619.
- 31 Rdz 6, 13; 7, 1 (J); 8, 15.
- 32 Zob. A. R e t i f, P. L a m a r c h e. *Das Heil der Völker*. Düsseldorf 1960; H. G r o s s. *Der Universalismus des Heils nach der Urgeschichte*. ThZ 73:1964 s. 145-153.
- 33 S t a c h o w i a k. *Der Sinn der sogenannten noachitischen Gebote* s. 399 n.
- 34 J. S c h a r b e r t. *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*. Bd. 1. Bonn 1958 s. 181.
- 35 Zupełnie odrębną koncepcję miała trydycja J, według której różnorodność języków jest skutkiem przekleństwa Bożego (Rdz 11. 1-9). W. Z i m m e r l i. *Die Welsung des Alten Testaments zum Geschäft der Sprache*. W: *Gottes Offenbarung*. München 1963 s. 277-299, szczeg. s. 281.

- 36 Inaczej G. v. Rad: *Das erste Buch Mose*. Göttingen 1981 s. 99.
- 37 Zdaniem S. E. Mc Euenue (*The Narrative Style of the Priestly Writer*. Rome 1971 s. 67) błogosławieństwo w w. 1 to odnowienie błogosławieństw Rdz 1, 28.
- 38 Dlatego P nie zna ofiar krwawych przed proklamacją na Synaju praw dotyczących ofiar. Por. K. K o c h. *Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinai-gesetzgebung*. ZThK 55:1958 s. 36-51; J. S c h a r b e r t. *Genesis 1-11*. Würzburg 1983 s. 85.
- 39 W e s t e r m a n n, jw. s. 225; S c h a r b e r t. *Genesis* s. 46.
- 40 Por. Pwt 12, 23.
- 41 H. C h r i s t. *Blutvergiessen im Alten Testament*. Basel 1977 s. 137; por. także: R. R e n d t o r f. *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*. Neukirchen 1967 s. 219, 231.
- 42 J. S c h a r b e r t. *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*. Stuttgart 1966 s. 71 n.
- 43 G. v. Rad (*Das erste Buch Mose* s. 99) nazywa ten proces „sekularyzacja starego zwyczajów”: zakaz wyrażony w Rdz 9, 4 został wyjęty z pierwotnego kręgu kultowego i w wyniku późniejszej refleksji przeniesiony w ogólnoludzki.
- 44 Por. Wj 21, 12; Kpł 24, 17. 21; Lb 35, 16-21; Pwt 19, 12.
- 45 Zob. E. M e r z. *Die Blutrache bei den Israeliten*. Leipzig 1916; H. G. R e v e n t l o w. „*Sein Blut komme über sein Haupt*”. VT 10:1960 s. 311-327; K. K o c h. *Der Spruch „Sein Blut bleibe auf seinem Haupt” und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut*. VT 12:1962 s. 396-416
- 46 V. R a d. *Das erste Buch Mose* s. 100.
- 47 W LXX oddano czasownik ‘āśā (w. 6b) w pierwszej osobie.
- 48 W. H. S c h m i d t. *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*. Neukirchen 1964 s. 136; zob. także: G. v. R a d. *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1. München 1962 s. 149; H. G u n k e l. *Genesis*. Göttingen 1964 s. 112.
- 49 Używa go tylko P: Rdz 1, 26 n.; 5, 1; 9, 6.
- 50 Wybór z nowszej literatury: W. R o s ł o n. *Soteriologiczny sens obrazu Bożego w człowieku*. CT 41:1971 z. 3 s. 5-27; M. F i l i p i a k. *Gośność osoby ludzkiej w świetle opisów stworzenia człowieka*. ZN KUL 16:1973 z. 2 s. 27-35; T. M e t t i n g e r. *Abbild oder Urbild?* ZAW 86:1974 s. 403-424; S. A b i r. „*Denn im Bilde Gottes machte er den Menschen*”. ThG.72:1982 s. 79-88.
- 51 L. S t a c h o w i a k. *Koncepcja człowieka w Starym Testamencie*. MPWB VI 17.
- 52 Por.: F. H o r s t. *Der Mensch als Ebenbild Gottes*. W: *Gottes Recht*. HRSG. F. H o r s t. München 1961 s. 227; W. H. S c h m i d t. *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*. Neukirchen 1964 s. 143.
- 53 R. R ü s e h e ową sferę nazywa „demoniczną siłą” (*Blut, Leben und Seele*. Padeborn 1930 s. 343); por. także R e v e n t l o w, jw. s. 313; K o c h, jw.



- 54 C h r i s t, jw. s. 140.
- 55 J. S k i n n e r. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. Edinburgh 1951 s. 169, 174.
- 56 B. J a c o b. *Das erste Buch Mose*. Berlin 1934 s. 254.
- 57 S t a c h o w i a k. *Der Sinn der sogenannten noachitischen Gebote* s. 395-404.
- 58 T e n ż e. *W poszukiwaniu parenezy w Starym Testamencie*. CT 48:1978 s. 37-57, szczeg. 48.
- 59 T e n ż e. *Der Sinn der sogenannten noachitischen Gebote* s. 401.
- 60 W e s t e r m a n n, jw. s. 617.
- 61 S t a c h o w i a k, *Der Sinn* s. 400.
- 62 *Hinnē* z participium występuje bardzo często w mowach prorockich zapowiadających działanie Boga, np.: 2 Sm 12, 11; 1 Krl 11, 31; 14, 10. Zob.: P. H u m b e r t. *La formule hébraïque en Hinni suivi d'un participe*. REJ 97:1934 s. 58-64.
- 63 Zwrot *hēqīm bērit* jest używany wyłącznie w P: Rdz 6, 18; 9, 9. 11. 17; 17, 7. 19. 21; Wj 6, 4; por. Ez 16, 60. 62.
- 64 Stary ryt zawierania przymierza polegał na przejściu kontrahentów pomiędzy rozciętymi na połowy zwierzętami. Por.: Rdz 15, 9-17; Jr 34, 18 n. Zob. J. H e n n i g e r. *Was bedeutet die rituelle Teilung Tieres in zwei Hälften?* Bb 34:1953 s. 344-353.
- 65 Rdzeń *qum* w osnowie *qal* antropomorfistycznie określa osobiste wystąpienie Boga przeciwko wrogom. Por. np.: Iz 53, 10; Ps 12, 6. F. S c h n u t e n h a u s. *Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament*. ZAW 76:1964 s. 6. 8, 7.
- 66 Rdz 9, 12; 17, 2; Lb 25, 12.
- 67 Jest to forma charakterystyczna dla P. Por. np.: Rdz 6, 18; 9, 9. 11. 17, 2; Wj 6, 4.
- 68 Wykazał to J. B e g r i c h. *Mabbul. Eine exegetisch-lexikalische Studie* ZS 6:1928 s. 135-153; por. W e s t e r m a n n, jw. s. 567.
- 69 E. K u t s c h. *Gesetz und Gnade*. ZAW 79:1967 s. 27 n.; t e n ż e. *Se und bestimmen*. W: *Archäologie und Altes Testament*. Tübingen 1970 s. 169 n. Cor częściej w swych artykułach E. Kutsch utożsamia *bērit* z przysięgą lub obietnicą. Tak samo C. Westermann (*Genesis 1-11*. Darmstadt 1967 s. 90) uważa, że to, co P nazywa przymierzem, jest tylko obietnicą.
- 70 Pewna nieregularność występuje w 16 w. W mowie Boga pojawia się 3 osoby „między Bogiem a między [...]”. Najprawdopodobniej *elohīm* jest redakcyjne. W LXX zachowano: między mną, a między [...]”.
- 71 Inaczej twierdzi E. Kutsch. Zob. „*Ich will euer Gott sein*” s. 361-388 t e n ż e. *Gesetz und Gnade* s. 22 n.

⁷² Rdz 17, 7. 13. 19; Wj 31, 16; Kpł 24, 8; Lb 18, 19; 25, 13; Ez 16, 60; 27, 26. W P często używano terminu *ברית* w związku z przepisami dotyczącymi kultu na oznaczenie naczemiennych praw, które mają obowiązywać zawsze.

⁷³ Np.: Wj 2, 24; 6, 5; 1 Krn 16, 15; Ps 105, 8; 106, 45; 111, 4-5.

DER NOACHBUND ALS BEISPIEL FÜR DAS BUNDESVERSTÄNDNIS IN DER PRIESTERLICHEN TRADITION (P)

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Bundesgedanke im Alten Testament ist nicht eindeutig; man kann das, was P *berit* nennt und dabei als rein theologischen Begriff versteht, in einem für P eigenen Sinn als Bund verstehen. Klares Beispiel dafür ist der Bundeschluss mit Noach in Gen 9, 1-17.

Das Dauern seines Heilswillens offenbart Gott dadurch, dass er das geschaffene Leben vor der Vernichtung rettet. Der Mensch und mit ihm alles Leben behalten trotz Sünde und Gericht den Schöpfungssegen und die Gottesebenbildlichkeit. Die Aufforderungen Gen 9, 4-6 sind weder Gebote noch Bundesbedingungen, sondern sie stellen eine paränetische Einführung zum Bundschluss dar.

Der Bund selbst ist nach P eine bedingungslose Gabe, die Noach und alle zukünftigen Geschlechter der Menschheit für immer erhalten. Das von menschlichem Handeln unabhängige Bundeszeichen wird immer die göttliche Zuwendung, Gnade und Treue verkünden.