

KS. LECH STACHOWIAK

AKCENTY EKOLOGICZNE W OPISIE POTOPU RDZ 6-9

Byłoby truizmem uzasadniać aktualność czy pilność zagadnień ekologicznych. Powszechnie dziś wiadomo, że kryzys ekologiczny oraz ekologiczne katastrofy – by wymienić tylko tę z Czernobyla – nie są przypadkowe. Spowodowali je ludzie i można im zapobiec także za sprawą ludzi. Przyczyny tego obecnego stanu rzeczy, podobnie jak jego skutki, są powszechnie znane; podkreślają je wielokrotnie władze polityczne, wszystkie Kościoły, ale brak dotąd decydujących rozwiązań czy skutecznych środków zaradczych. Wystarczy jedynie przypomnieć, że zagadnienia te stały się klasycznymi problemami spornymi między krajami sąsiednimi, np. między byłym Związkiem Radzieckim a Polską, Czechosłowacją czy też dawną Niemiecką Republiką Demokratyczną. Problematyka przekroczyła już dawno granice kontynentalne, jak na to wskazuje przykład Brazylii, by stać się problemem ogólnoswiatowym.

Współczesny dobrobyt wielu krajów nie uznaje granic w zdobywaniu natury, w jej ujarzmianiu. Niestrudzenie dąży się do podporządkowania sobie coraz to nowych dziedzin otoczenia i to coraz doskonalszymi środkami technicznymi. Jednak zagrożenie równowagi ekologicznej nie łączy się tylko z rozwojem wysokiej już techniki materialnej. Kraje Trzeciego Świata starają się przewyżżyć zacofanie techniczne bezwzględną eksploatacją dóbr naturalnych, nie zważając na następstwa tego procesu dla otoczenia, na te nasuwające się bezpośrednio, by nie mówić już o pośrednich, które każą snuć katastrofalne perspektywy na przyszłość.

Teologia ostatnich lat nie pozostaje obojętna wobec tych problemów; stara się ten stan jeśli nie przewyżżyć, to przynajmniej naświetlić w całej jego powadze. Nie zaniedbuje się też badań nad etycznymi implikacjami tej sytuacji: obok teologii ekologicznej rozwija się także etykę ekologiczną (zwaną skrótowo ekoetyką). Także Biblia i związane z nią badania nie pozostały obce tym rozwiązaniom. Pierwsza księga Starego Testamentu przedstawia Boga jako Stwórcę

całej natury; jego dzieło nie stanowi tworu chaotycznego¹, lecz jest przedstawione jako dobre i piękne. Po dokonaniu stwórczego dzieła kapłański autor Księgi Rodzaju każe Bogu wydać ogólny osąd swego dzieła: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (1, 31)². Upadek grzechowy człowieka nie zdołał wprowadzić stawić tego stwierdzenia pod znakiem zapytania, zachwiał jednak wewnętrzną harmonię między człowiekiem a naturą. Odtąd będzie ona uczestniczyła w losie upadłej ludzkości; poddana przemijalności i marności „jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 22)³, jednak nie bez nadziei na wyzwolenie z niewoli zepsucia (Rz 8, 21).

W dotychczasowych badaniach biblijnych stosunkowo mało uwagi poświęcono gigantycznej katastrofie określanej w Rdz 6-9 jako „potop”, jakkolwiek jej zakończenie stanowi perspektywę nowego życia kierowanego Bożymi wskazaniami⁴. Najczęściej wskazywano na poszczególne motywy potopu lub też na tzw. przymierze noachickie (Rdz 9)⁵. Nie uszła uwagi krytyków symbolika tęczy – znaku przymierza noachickiego, którą określano nie bez słuszności jako znak nadziei dla wzdychającej ziemi⁶, jako że Bóg nie działa daremnie swego zbawienia dla stworzenia. Tymczasem wiele innych problemów pozostało otwartych, inne domagały się nowego ukierunkowania, które byłoby stosowne dla rozważań ekologicznych. Nawet sens tęczy – częstokroć herbu ruchu ekologicznego – nie jest całkowicie jednoznaczny: stanowi on rodzaj pieczęci czy znaku gwarancyjnego Bożej przychylności dla stworzenia, czy też jest ponadto hasłem, „które wzywa do decydującej walki przeciw ekologicznemu skażeniu ziemi”⁷.

¹ Na ten temat istnieje obszerna literatura. Por. np. K. Gallin g. *Der Charakter der Chaosschilderung in Gen 1, 2*. ZThK 47:1950 s. 145-157; G. M. Girard e t. *Tohu Wabohu*. „Protestantesimo” 7:1952 s. 19-22; H. Junker. *Die theologische Behandlung der Chaosvorstellung in der biblischen Schöpfungsgeschichte*. W: *Mélanges Bibl. en l'Honneur do A. Robert*. Paris 1957 s. 27-37; E. Lipiński. *Genesis I, 1-2*. RBL 11:1958 s. 177-189; E. Würthwein. *Chaos und Schöpfung im mythischen Denken und in der biblischen Urgeschichte*. W: *Denkgabe an R. Bultmann*. Tübingen 1964 s. 317-327.

² Por. W. F. Albright. *The Refrain „and God saw ki tób” in Genesis*. W: *Mélanges* s. 22-26; I. Höver - J o h a g. *tób*. TWAT III 324.

³ Tekst ten naświetlają: A. Vögtle. 8, 19-22: *eine schöpfungstheologische oder anthropologisch-soteriologische Aussage?* W: *Mém. B. Rigaux*. Gembloux 1970 s. 351-366; K. Romaniuk. *List do Rzymian*. Poznań 1978 s. 179-180.

⁴ Obszerniej zob. L. Stachowiak. *Der Sinn der sogenannten noachitischen Gebote (Gen IX, 1-7)*, VTSupl 31 (Leiden 1981) s. 395-404 (wersja polska: *Przymierze a przykazania noachickie Rdz 9, 1-17*. ZN KUL 25:1982 s. 17-27).

⁵ Opisuje je L. Stachowiak. *Potop biblijny*. Lublin 1988 s. 97-134.

⁶ Tak np. E. Zenger. *Gottes Bogen in den Wolken*. 2. Aufl. Stuttgart 1987.

⁷ Symbolika tęczy jest ostatnio przedmiotem dość różnych interpretacji. Oprócz E. Zengera (jw.) zob. zwłaszcza H. Gros s. *Bundeszeichen und Bundesschluss in der Priesterschrift*. TThZ 87:1978 s. 98-115; U. Rütterswörden. *Der Bogen in Genesis 9*. „Ugarit Forschungen” 20:1989 s. 247-263; T. Kronholm [H. J. Fabry]. *qaešet*. TWAT VII 218-225. Zwłaszcza Rütterswörden (jw.) wskazuje na znaczenie łuku tęczy jako symbolu łuku rozpiętego, pozbawionego cięciwy w odróżnieniu od łuku napiętego, symbolu

Jako przyczynę klęski potopu Rdz 6 podaje grzeszność ludzi, co oczywiście nie oznacza, iż była to jedyna przyczyna powszechnej katastrofy, a zwłaszcza decyzji Bożej o zniszczeniu ludzkości. Prawzory biblijnego opowiadania nie są zgodne w oznaczeniu powodów katastrofy. W każdym razie zgadzają się one w tym, że człowiek naruszył pierwotną harmonię – jakkolwiek by ją rozumieć – aż do stawienia jej pod znakiem zapytania. Obrazowy język najstarszych opisów pozabiblijnych o potopie, mianowicie sumeryjski *Eridu-Genesis*⁸, babiloński *Atra(m)hasis*⁹ oraz Epos *Gilgamesz*¹⁰, pozwala na dość różną interpretację. Poza uzasadnieniem religijnym, które nie wyklucza nawet kaprysu bogów, można dość łatwo odczytać ludzką samowolę. Tak np. słowo akkadyjskie *rigmu*¹¹ – w Biblii *hamas* oznaczające zgiełk wojenny, wrzawę czy też gwałtowne postępowanie – opisuje także m.in. nieuporządkowane poczynania ludzi aż do ingerencji w porządek natury, a więc w sferę zarezerwowaną działalności bogów. Trudno dalej powiedzieć, co właściwie oznacza inny powód, mianowicie „naruszenie spokoju bogów”, często wymieniany jako bezpośrednia przyczyna decyzji o zniszczeniu ludzkości, albo równie częsty motyw przeludnienia w Mezopotamii¹². Ponieważ trudno przypuścić niebezpieczeństwo nadmiernego przyrostu ludności w tamtych okolicach, chodzi być może o inne naruszenie porządku natury, np. nieuporządkowane, nadmierne eksploatowanie dóbr natury, które uważano za niebezpieczne nawet dla świata bogów. Naruszenia spokoju bogów nie należy raczej rozumieć jako działań wojennych między ludźmi, lecz jako bezmyślne naruszanie porządku natury, zwłaszcza przekraczanie granic wytyczonych ludziom, co wielokrotnie występuje jako przyczyna klęski potopu.

Oczywiście „porządek natury” rozumiano podówczas inaczej niż współcześnie. W starożytności starosemickiej należało żywioły natury poskramiać, co jednak nie było równoznaczne z ich niszczeniem ani nie uzasadniało antytetycznego stosunku między człowiekiem a naturą. Każde naruszenie normalnego biegu na-

gniewu Jahwe i gotowości do zesłania kary. Jako taki luk tęczy byłby „znakiem Jahwe przypominającym, że nie podejmie On żadnych poczynań niszczycielskich przeciw mieszkańcom ziemi”; w ten sposób stanowi on niejako „odwrócenie obrazu występującego na oznaczenie nieprzyjaźni Bożej” (tamże s. 259).

⁸ Por. Th. Jacobsen. *The Eridu-Genesis*. JBL 100:1981 s. 513-529. W jęz. polskim przekład wybranych tekstów podaje. S. N. Kramer. *Historia zaczyna się w Sumerze*. Warszawa 1961 s. 192-196 i M. Bielecki. *Zapomniany świat Sumerów*. Warszawa 1966 s. 70-73, 204-207.

⁹ Tekst przedstawiają W. G. Lambert, A. L. Millard. *Atra-hasis: The Babylonian Story of the Flood*. Oxford-London 1969.

¹⁰ A. Schott, W. von Soden. *Das Gilgamesch-Epos*. Stuttgart 1982. Przekład w jęz. polskim: R. Stiller. *Gilgamesz*. Warszawa 1967.

¹¹ Por. biblijne „rāgam” w znaczeniu kary kamienowania (K. D. Schunck. *ragam*. TWAT VII 345-347), choć związek tego słowa z rdzeniem akkadyjskim nie jest jednoznaczny.

¹² Na ten temat zob. A. D. Kilmer. *The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in Mythology*. „Orientalia” 41:1972 s. 160-177.

tury uważano nie tylko za ingerencję w prawa przysługujące bogom, ale za zamach na własne otoczenie. Walka z nieprzyjawnymi, zagrażającymi człowiekowi siłami natury zmierzała do tego, by ograniczyć jej złowieszcze skutki, by je podporządkować człowiekowi.

Biblia wraz z całym ówczesnym światem dzieli przeświadczenie o porządku świata, który został ustalony przez Boga jako nienaruszalny. „Pan [...] tak utwierdził świat, że się nie zachwieje” – stwierdza Ps 93, 1. Jahwe ustalił jego prawa, które przenikają wszystko, co stworzone, i określają jego działanie. On ustalił granicę dla natury, dla złowieszczych jej żywiołów (Hi 38, 10-11), ale także dla poczynań ludzkich. Oznacza to partnerstwo człowieka z naturą, nie zaś bezwzględne wykonywanie swego autorytetu. Być może „gwałt” (*hamas*) człowieka przed potopem oznacza naruszenie ustalonego przez Boga porządku; byłoby to przekroczenie udzielonych człowiekowi uprawnień, nadużycie władzy czy bezmyślna eksploatacja dóbr.

Po potopie Bóg ustalił dla człowieka nowy porządek życiowy, ubogacił go swoim błogosławieństwem i tym samym nawiązał do sensu kary potopu. W jakim znaczeniu wyraża to nowy stosunek do całego otoczenia, do środowiska naturalnego, a zarazem punkt zwrotny w historii świata i człowieka?

Naturalnie Biblia wydaje się być przede wszystkim zainteresowana etycznymi konsekwencjami potopu, jednak nie w ścisłym znaczeniu słowa „etyczny” czy „religijnoetyczny”. Co prawda – Biblia jako jedyna tradycja łączy jednoznacznie katastrofę potopu o zasięgu światowym z grzesznością ludzi. Nie oznacza to jednak wcale, że liczne inne związki grzesznych poczynań są poza jej rozważaniami lub też zostają sprowadzone jedynie do wspólnego mianownika czynów przeciwnych Bogu. Po katastrofie potopu to zwłaszcza naruszenie porządku natury, jej stałych praw trzeba było od nowa uregulować.

Właśnie tutaj należy doszukiwać się etycznych implikacji opowiadania o potopie. Jakie fakty ekoetyczne poprzedziły potop i jakie zasady ekoetyczne mają obowiązywać po potopie, i wreszcie, jak daleko sięgają gwarancje ustalone przez Boga w przymierzu noachickim?

Czy łuk tęczy – znak gwarancji Bożej – stwierdza je tylko czysto formalnie i obrazowo, czy też w sposób przenośny przedstawia zamierzone przez Boga gwarancje dla porządku popotopowego? Z całą pewnością łuk tęczy stanowi hasło wzywające do decydującej walki przeciw ekologicznemu skażeniu, by nie było już nigdy wód potopu ku powszechnemu zniszczeniu (Rdz 9, 15)¹³. Do symboliki tęczy jeszcze powrócimy.

Przede wszystkim otwarte zostaje pytanie: W jakim stopniu kara potopu osiągnęła zamierzony przez Boga cel? Zarówno stan ziemi, jak i postawa etycz-

¹³ Por. Z e n g e r, jw. s. 180-181.

na ludzi nie zmieniły się po potopie: natura podjęła swój poprzedni bieg, ludzie swe dawne poczynania. Chociaż mocno mitologicznie zabarwione relacje pozabiblijne nie umiały udzielić odpowiedzi na to pytanie, odpowiada to w pewnym sensie mało przejrzystym przyczynom potopu. Biblia jednak domaga się bezpośredniej odpowiedzi na pytanie: Co właściwie osiągnął Bóg poprzez działanie, które tak głęboko wstrząsnęło porządkiem świata? Jeżeli „usposobienie człowieka jest złe już od młodości” (Rdz 8, 21)¹⁴, po karze potopu musiała nastąpić jakaś zmiana w porządku natury czy jej stosunku do człowieka lub też człowieka do niej. O ile tradycja jahwistyczna liczyła się w swych obietnicach z utrwaleniem świata w jego istnieniu, o tyle przekaz kapłański w dołączonym przymierzu noachickim idzie o krok dalej¹⁵.

Odpowiedzi na postawione pytania należy szukać w nowej relacji Bóg–człowiek–natura. Wielu krytyków przypuszcza, że w opisie potopu porządek stworzenia został niejako dopełniony. Nie tylko dlatego, że przez obietnicę zachowania stworzenia życie może zdążyć pod znakiem Bożej przychylności ku nowej przyszłości, lecz zwłaszcza dlatego, że istnienie świata nawet dla Jahwe stało się nienaruszalne, a tym samym stworzenie ma nieograniczoną trwałość. Opowiadanie biblijne o potopie połączyło tę ogólnoświatową katastrofę ze stworzeniem, nadając jej nowy sens: przewrotność człowieka nie może postawić stworzenia jako takiego pod znakiem zapytania, może jednak stać się dlań niebezpieczna, jeśli ustalone w Rdz 9 prawo nie będzie zachowywane. W przyszłości zły czyn spadnie na samego człowieka, ale zasadnicze założenia życia, nawet całej natury pozostaną dlań nie tylko niedostępne, lecz odpowiedzialność człowieka ulegnie radykalizacji.

Zasady wzajemnej relacji między człowiekiem a jego środowiskiem zostały ustalone w opisie stworzenia w Rdz 1, 28; przymierze noachickie nałożyło na człowieka nowe ustalenia odnośnie do życia. Tym samym odpowiada nakazowi płodności i napełniania ziemi błogosławieństwo Boże jako zasadnicza ich treść. Błogosławieństwo to rozwija wszelkie działania ludzkie i tak rozumiane stanowi siłę życiodajną, intensyfikację życia, które osiąga swój punkt kulminacyjny; nadto promieniuje ono siłę i moc. Błogosławieństwo udzielone po potopie przypomina o tym, że rozprzestrzenianie się życia na ziemi nie jest faktem oczywistym i nie polega tym bardziej na autonomicznych poczynaniach człowieka, lecz wynika z jednoznacznej decyzji Bożej i właśnie w niej znajduje swoje uzasadnienie. Powtórzenie w Rdz 9, 1 błogosławieństwa udzielonego przy stworzeniu (Rdz 1, 28) dowodzi wobec niszczącej wszelkie życie katastrofy, że Bóg udzielił daru życia jako rzeczywistość rozciągającą się w czasie i przestrzeni na całą ziemi.

¹⁴ Na ten temat zob. C. W e s t e r m a n n. *Genesis I, I*. Neukirchen 1974 s. 611-612.

¹⁵ Por. S t a c h o w i a k. *Potop biblijny* s. 120-134.

Chodzi niedwuznacznie o kontynuację pierwotnego aktu stwórczego, o udzielenie ziemi jako wolnej dziedziny działania dla człowieka, choć nie bez ograniczeń i zastrzeżeń. Przede wszystkim człowiek winien być świadomy, że jego panowanie nad zwierzętami zostało wprawdzie potwierdzone, a nawet rozszerzone, ale zasadniczo wywodzi się ono od Boga, od którego otrzymał je w lenno. Bóg jest nie tylko Stwórcą, ale Gwarantem życia. Zakaz spożywania krwi¹⁶ jest jedynie paradygmatem tego prawa, a nie tylko usankcjonowaniem pradawnego zwyczaju czy nakazu pokarmowego. Noachickie przykazanie jest całkowicie wyzwolone ze sfery kultowej i przeniesione w dziedzinę ogólnoludzką. W zachowywaniu tego nakazu przez ludzi wyraża się wyznanie, iż człowiek uznaje Boga jako Pana wszelkiego życia, jednocześnie uznaje podporządkowanie się wszelkim ograniczeniom wprowadzonym przez Stwórcę. Gwarancja nienaruszalności życia i dochodzenia jego praw w wypadku naruszenia dotyczy zarówno człowieka, jak i zwierzęcia: Bóg żąda od nich w równej mierze rachunku z rozlanej krwi, podobnie jak rozciąga się na nich postanowienie karne z Rdz 9, 6. Chodzi tutaj o solidarną odpowiedzialność człowieka i zwierzęcia, jako że podlegają w tej samej mierze postanowieniu Bożemu. Ilekroć ludzka społeczność – właściwe środowisko życiowe człowieka – zostanie przez niecny czyn człowieka postawiona w stan niebezpieczeństwa, zostaje ona upoważniona przez Boga do dokonania wymiaru kary. Chodzi o suwerenne prawo Boga do każdego życia, także ludzkiego. Człowiek działa jedynie jako upoważniony wykonawca Bożego postanowienia, w ostatecznym bowiem rozrachunku Bóg – i tylko On – rozporządza całym życiem natury. Naturalny porządek życia staje się tym samym Bożym porządkiem, który samowolnie nie może ulec naruszeniu.

Aktualnie nie podzielamy wprawdzie ówczesnych poglądów na krew jako siedzibę życia. Jednak tendencja wyrażona w wypowiedzi zachowuje swą ważność: ochrona życia nie jest pustym słowem czy reminiscencją przeszłości, a zamach na życie następuje nie tylko przez napad czy próbę morderstwa, ale o wiele częściej przez dopuszczanie, a nawet popieranie okoliczności, które stawiają mniej lub więcej pod znakiem zapytania życie ludzi i stworzeń. Przez wystawianie na niebezpieczeństwo własnego środowiska życiowego – czy byłoby to własne środowisko krajowe, środowisko życia Europy czy nawet całego świata – mijamy się świadomie ze słowem Bożym z Rdz 9 zawierającym gwarancję życia w świecie. Bez większego znaczenia jest to, czy czynimy to w imię postępu, rzekomego rozwoju kultury, czy też w imię dobrobytu ekonomicznego.

Ekologiczne znaczenie ma nowe podkreślenie w przymierzu noachickim zwierchniej pozycji człowieka w odniesieniu do zwierząt. W opisie stworzenia

¹⁶ Rozważania na ten temat prowadzi H. C h r i s t. *Blutvergiessen im Alten Testament*. Basel 1977 s. 133-135.

zostało to jednoznacznie ustalone, skoro człowiek otrzymał pełne prawo zwierzchności nad całym światem zwierzęcym. Jednoznacznie określa to Rdz 1, 26, posługując się m.in. takimi terminami, jak *rdh* – deptać¹⁷, *kbš* – podporządkować sobie w sposób gwałtowny¹⁸. Przypominają one stosunki starowschodnie panujące między władcą a poddanymi i są być może użyte w nieco osłabionym znaczeniu „panować”; raczej nie są reminiscencją pradawnych czasów, kiedy zwierzęta stanowiły śmiertelne niebezpieczeństwo dla człowieka. W żadnym wypadku nie jest to „panowanie” czy „zwierzchność” równoznaczne z prawem do wyzysku przez człowieka. Gdyby zwierzęta stanowiły dla człowieka przedmiot jedynie użytku czy nawet wyzysku, to jego królewskie stanowisko w sferze istot żyjących można by postawić pod znakiem zapytania.

Niemniej jednak wydaje się, iż ten pierwotny stan uległ po potopie pewnemu zaostrzeniu. Wielu krytyków uważa, że Rdz 9, 2¹⁹ uwydatniło negatywną stronę zwierzchności człowieka: z jednej strony zalecono zwierzętom ziemi lęk przed ludźmi, z drugiej podkreślono to jeszcze poprzez możliwość zabijania zwierząt i utrwalono błogosławieństwem Bożym. Tego rodzaju tradycyjny antropocentryzm byłby jednak mało zrozumiały, zwłaszcza wobec realiów dopiero co zakończonogo potopu: jako wynik i następstwo potopu miałby zostać teraz ogłoszony stan wojny między człowiekiem a zwierzętami lub też otwarta droga do nieograniczonego rozwoju i najwyższego standardu życiowego. Tego rodzaju sensu nie można przypisać tekstowi Księgi Rodzaju, także nie w imię konfliktu ekologicznego dawniejszego i obecnego, który przecież po potopie nadal istnieje. Tęcza byłaby wtedy tylko znakiem upamiętniającym, iż Bóg gwarantuje rzeczywisty porządek świata po dopełnieniu kary potopu, podczas gdy Rdz 1 przedstawiałby świat idealny.

Właściwa wymowa zagadnienia potopu znajduje się gdzie indziej, w przeciwnym wypadku panowanie człowieka nad naturą nie różniłoby się niczym od ery gwałtu i przemocy sprzed katastrofy potopu. Wszystko wydaje się wskazywać na to, że całe wydarzenie potopu można rozumieć jako dalszy akt Bożego procesu

¹⁷ Termin ten jest dość sporny w swym znaczeniu starotestamentalnym. Ponad wszelką wątpliwość oznacza on sprawowanie władzy, panowanie, które w znaczeniu orientalnym było rozumiane absolutnie, a nawet drastycznie. Sens *deptania* gwarantuje użycie rdzenia „*rdh*” w sensie *deptania* lub innego wygnięcia winogron (Jl 4, 13), podobnie synonimika z rdzeniem „*kbs*”. Jednakże ostatnio H. J. Zobel w artykule *rādāh* (TWAT VII 351-358) postuluje mniej radykalny sens wyrażenia, rozumiejąc ten termin w sensie „panowania człowieka jako postępowanie odpowiedzialne wobec Boga” (kol. 357), sprzyjające zachowaniu i rozwojowi stworzenia Bożego. Wynika to z łączności tego stwierdzenia z obrazem i podobieństwem Bożym w człowieku. Należy też przypomnieć, że popotopowy nakaz Boży Rdz 9, 7 odtwarzający niemal dosłownie Rdz 1, 28 opuszcza słowo „*rdw*” w TH (poprawka w BHS oraz w komentarzu C. Westermanna jest dyskusyjna).

¹⁸ Por. S. W a g n e r. *kābaš*. TWAT IV 54-60, zwłaszcza 56.

¹⁹ Por. W e s t e r m a n n. *Genesis I*, 1 s. 619-620.

stworzenia, mianowicie budowy nowego domu życiowego dla człowieka. Taki sens ma dawniej wyrażane przypuszczenie, że wraz z popotopowym porządkiem życia dzieło stwórcze – które zasadniczo było „bardzo dobre” – zostało dopełnione o pewne elementy godne uwagi. Zresztą tego rodzaju przypuszczenie odpowiada mniemaniu opowiadania o potopie *Atra(m)hasis*²⁰, które wydarzenie potopu rozumie w ścisłym związku z historią stworzenia, mianowicie jako poszukiwanie stałego, powszechnie stosowalnego porządku świata. Zakładając, iż to starobabilońskie opowiadanie o potopie posłużyło biblijnej tradycji kapłańskiej jako źródło, zostało ono odpowiednio przerobione w świetle teologii źródła kapłańskiego Pięcioksięgu. Nie wolno też zapominać, że jego rozwój przypada na okres *pax persica*, który to pokój mógł objąć także cały porządek natury. Tym samym nie można panowania człowieka nad zwierzętami rozumieć w sensie walki z nimi lub bezwzględnej obchodzenia się z tymi istotami. Nie oznacza to oczywiście, iż został wykluczony jakikolwiek konflikt między człowiekiem a zwierzęciem czy ogólniej – naturą. Aktualnie jednak – po stwierdzeniu przez Boga, że człowiek ma skłonności ku złemu²¹ – musi on uznać naturę jako rzeczywistego partnera konfliktu. Stanowisko natury uległo wzmocnieniu, co oznacza również ograniczenie manipulacji nią. W ramach tego partnerstwa człowiek winien występować jako zarządca świata naturalnego, co więcej – musi objąć odpowiedzialność za naturę. Poczynania człowieka nie mogą oznaczać bezwzględnego wykonywania swojego autorytetu, lecz winny dążyć do stylu życia zgodnego z rytmem natury. Obaj partnerzy nie są wolni od wzajemnego niebezpieczeństwa wobec siebie, ale obaj pozostają pod opieką i błogosławieństwem Jahwe. Panowanie nad światem zwierzęcym, jego podporządkowanie sobie, a nawet troska o cały świat natury są nie tylko zaleceniem, lecz nakazem Bożym.

Ogólną postawę ludzkości popotopowej wobec świata natury można by sprowadzić do dwóch przerośni, które zarówno w Biblii, jak i w jej prazródłach powtarzają się: do człowieka jako obrazu Boga stworzonego na Jego podobieństwo (Rd 9, 6)²² i w udzielonym mu błogosławieństwie przeznaczonym do sprawowania funkcji pasterza nad pozostałymi istotami żywymi²³. Nie jest rzeczą możliwą, by szeroko przedstawić tutaj żywo dyskutowany problem – człowiek

²⁰ Zob. przyp. 8.

²¹ Rdz 8, 21. Na tym tle rozwinęły się w późniejszym judaizmie spekulacje na temat dwóch skłonności, zwłaszcza skłonności ku złemu (*jeser hāra'*). Por. w jęz. polskim: L. S t a c h o w i a k. *Lamentacje. Księga Barucha*. Poznań 1968 s. 147-157. Współczesne dyskusje na temat zła (m.in. szeroko na temat Rdz 8, 21: kol. 604) przedstawił ostatnio syntetycznie Ch. D o h m e n. r'. TWAT VII 582-611, zwłaszcza 602-610.

²² Por. Rdz 1, 26. Ogólną orientację w tej szeroko dyskutowanej tematyce daje P. E. D i o n. *Ressamblance et Image de Dieu*. DBS X 365-403 oraz E. J. S t e n d e b a c h. *saelem*. TWAT VI 1046-1055.

²³ Por. G. J. B o t t e r w e c k. *Hirt und Herde im Alten Testament und im Alten Orient*. W: *Festschr. J. Frings*. Köln 1960 s. 339-352; I. S e i b e r t. *Hirt-Herde-König*. Berlin 1969; G. W a l l i s. *rā'āh*. TWAT VII 566-576.

jako obraz Boga wraz z wszystkimi analogicznymi wyobrażeniami staroorientalnymi. Wystarczy przypomnieć, że wyobrażenie to podkreśla wiele zadań człowieka wobec natury. Jako król całego stworzenia ma on przede wszystkim zabezpieczać, niejako gwarantować jego porządek, a nawet jako przedstawiciel Boga reprezentować Jego działalność na ziemi. Odpowiednio winien on zarządzać przydzielonym mu środowiskiem rodzinnym, kształtując je w sposób pełen miłości. Obraz człowieka jako pasterza świata zwierzęcego nie jest wprawdzie bezpośrednio wymieniany w Rdz 1 oraz 9, jednak bez wątpienia oba teksty nawiązują w swych wypowiedziach do tradycyjnego wyobrażenia króla jako pasterza, jak to rozwija literatura starobabilońska i staroegipska. Zakładają one²⁴ udział człowieka-króla w powszechnym urzędzie pasterskim Stwórcy, który upoważnia i uzdalnia ludzi, by sprawowali w Jego imieniu urząd pasterski ku rozwojowi życia na ziemi. Po potopie w tak przygotowanym przez Stwórcę domu nikt nie powinien i nie może prowadzić życia kosztem drugiej istoty żyjącej, w przeciwnym bowiem razie ziemia poprzez gwałt i rozlew krwi znów stanie się domem śmierci, a poprzez zanieczyszczenia i bezmyślny wycisk dóbr natury – ponownie bezładem i pustkowiem (por. Rdz 1, 2). Upoważnienie zawarte w Rdz 9 nie przyznaje człowiekowi prawa do wyciskania ziemi i zwierząt do swych egoistycznych celów. Nie może on w żadnym wypadku czuć się absolutnym władcą nad kosmosem, lecz winien swe zadanie rozumieć w sensie powiernictwa. Do tego trzeba jeszcze dodać odpowiedzialność za los następných pokoleń. Dramat współczesnej cywilizacji polega na tym, że człowiek w jej imieniu niszczy własne środowisko.

Nie wystarczą tylko alarmujące wołania, by przezwyciężyć kryzys ekologiczny. Nieodzowną koniecznością jest to, by wszyscy członkowie społeczności ludzkiej – chrześcijanie i niechrześcijanie, teiści czy ateiści – doszli do zgodnego stanowiska w imię ludzkości, w imię odpowiedzialności za następne pokolenia, w imię szacunku dla całego życia i by przeszli do skutecznych środków zaradczych. Tęcza jest zapewne znakiem nadziei dla uciśnionego świata, ale przezwyciężony dzięki Bożej wielkoduszności potop stanowi zarazem znak ostrzegawczy, jak daleko może sięgnąć bezwzględność ludzka. Całe stworzenie „aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rdz 8, 22)²⁵, oczekując równocześnie odpowiedzi na pytania naszego świata, jakie udzielił dzieci Boże.

²⁴ Na ten temat zob. zwłaszcza E. B o s e t t i, *La terminologia del pastore in Egitto e nella Bibbia*. BibOr 26:1984 s. 75-102, także W a l l i s, jw. s. 571-572.

²⁵ Zob. przyp. 3.

ÖKOLOGIE IN DER SINTFLUTGESCHICHTE GEN 6-9

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

Der aktuelle Wohlstand vieler Länder kennt keine Grenzen in der Eroberung der Natur. Die Theologie der Gegenwart steht diesen Problemen nicht gleichgültig gegenüber. In den bisherigen Erforschung des Themas wurde die riesige Katastrophe, von Gen 6-9 als Sintflut bezeichnet, verhältnismässig wenig beachtet. Selbst der Sinn des Regenbogens – oftmals ein Wappenzeichen der ökologischen Bewegung – ist nicht eindeutig: ob es ein Siegel bzw. Garantiezeichen der göttlichen Zuneigung ist oder eine Sinnvorgabe, die zum entscheidenden Kampf gegen die ökologische Verderbnis der Erde aufruft? Die biblische Fluterzahlung brachte diese Weltkatastrophe mit der Schöpfung in Verbindung und hat ihr somit einen neuen Sinn gegeben: die Bosheit des Menschen kann die Schöpfung als solche nicht in Frage stellen aber wohl gefährden. In Zukunft wird die böse Tat des Menschen auf ihn zurückfallen aber so, dass die Grundgegebenheiten des Lebens für die ganze Natur davon nicht nur unberührt bleiben, ja die Verantwortung des Menschen für die Welt wird nun noch eingeschränkt. Die Wahrung der Untastbarkeit des menschlichen Lebens erstreckt sich auf Mensch und Tier. Auf keinen Fall ist die Herrschaftsstellung des Menschen in bezug auf die Tierwelt im Sinne einer Ausbeutung zu verstehen, sonst käme sie der vorsintflutlichen Gewalttätigkeit gleich. Das Flutgeschehen soll als ein Akt des göttlichen Schöpfungsgeschehens – namentlich des Baus eines neuen Lebenshauses für den Menschen verstanden werden. Diese Vorstellung macht für den Menschen eine Reihe von Aufgaben geltend. Die setzt die Teihabe des Menschen-Königs am universalen Hirtenamt des Schöpfers voraus. Nach der Sintflut darf in dem von Gott bestellten Lebenshaus kein Lebewesen auf Kosten anderer leben, sonst wird die Erde durch Gewalttat und Blut wieder zu einem Hause des Todes und durch Verunreinigung und sinnlose Ausbeutung der Naturgüter – zur Öde und Verwüstung; dazu kommt noch die Verantwortung für das Schicksal der nachfolgenden Generationen. Die ganze Schöpfung liegt weiterhin in Seufzen und Wehen, harret aber zugleich auf die Antwort der Kinder Gottes, auf die Antwort unserer Welt.