

SEBASTIAN SMOLARZ

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

## PERSONIFIKACJA ZIEMI W KSIĘDZE JEREMIASZA 12, 4 A KWESTIE EKOLOGICZNE

Niniejszy artykuł obiera sobie trzy cele: 1) przybliżenie znaczenia żałoby ziemi w kontekście proroctwa Jeremiasza; 2) określenie obecnego stanu dyskusji dotyczącej wykorzystania Starego Testamentu w refleksji nad ekologią; a także 3) obronę tezy, że język personifikacji ziemi w Jr 12, 4 (oraz w innych podobnych passusach) w naturalny sposób może sprzyjać tendencjom ekoteologicznym.

### Jr 12, 4 (TM) w świetle współczesnych badań biblijnych

Fragment Jr 12, 4a–c stwierdza, że ziemia „trwa w żałobie” z powodu złości tych, którzy w niej mieszkają. Czasownik **בָּלַע** występujący na początku wersu 4 może oznaczać zarówno ‘być w żałobie’<sup>1</sup>, jak i ‘wysychać’<sup>2</sup>, w tym drugim przypadku jako synonim **יָבַשׁ**. Oba czasowniki występują razem w Am 1, 2, gdzie **בָּלַע** odczytywany jest z reguły w znaczeniu ‘bycia w żałobie’. Nie wiadomo do końca, dlaczego oba wymienione znaczenia zawierają się w tym hebrajskim czasowniku. Możliwe, że chodzi z jednej

---

<sup>1</sup> Za tym tłumaczeniem opowiadają się np. L. Stachowiak (*Księga Jeremiasza*. Poznań 1967, s. 203); P.C. Craigie, P.H. Kelley i J.F. Drinkard (*Jeremiah 1–25*. Dallas 1991, s. 175); J.R. Lundbom (*Jeremiah 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York 1999, s. 640).

<sup>2</sup> ‘Wysychać’ to tłumaczenie preferowane np. przez: W. McKane’a (*A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*. Edinburgh – New York [1986] 2001, s. 260, 262); W.L. Holladay (*Jeremiah: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*. T. 1: Chapters 1–25. Philadelphia 1986, s. 364, 378); a także na gruncie polskim przez tłumacza Biblii warszawsko-praskiej, K. Romaniuka. Zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. „Biblia warszawsko-praska” w przekładzie z języków oryginalnych opracował Kazimierz Romaniuk, pierwszy biskup warszawsko-praski. Towarzystwo Biblijne w Polsce. Warszawa 1997.

strony o odniesienie do stanu psychicznego (żałoba), z drugiej zaś do stanu fizycznego (wyschnięcie)<sup>3</sup>. Według takich badaczy jak D.R. Hillers czasownik אָבָל (akad. *abālu*) stanowi pewien topos literackiej tradycji sięgającej wstecz do ugaryckiego mitu dotyczącego żałoby bogini Anat, która opłakiwała swojego małżonka Baala, boga deszczu i burzy, zabitego przez Mota<sup>4</sup>. Jego śmierć oznaczała suszę na ziemi. A zatem żałoba wiązała się z odczuwalną przez ludzi suszą. Niekoniecznie jednak autorzy biblijni byli świadomi tych wcześniejszych powiązań znaczeniowych w obrębie czasownika אָבָל. Bardziej wymownym mogło być dla nich powiązanie rytuałów żałobnych (m.in. siedzenie w prochu i popiele) z wysychaniem ziemi. Możliwe też, że czasownik zaczął funkcjonować jako martwa metafora, w obrębie której pewien stan fizyczny został przeniesiony na aspekt psychologiczny<sup>5</sup>.

W Biblii hebrajskiej motyw „żałoby ziemi” pojawia się dziewięciokrotnie (Iz 24, 1–20; 33, 7–9; Jr 4, 23–28; 12, 1–4; 12, 7–13; 23, 9–12; Oz 4, 1–3; Jl 1, 5–20; Am 1, 2). W każdym z tych przypadków jest powiązany z wysychaniem ziemi. LXX we wszystkich tych miejscach oddaje czasownik אָבָל przez grecki ekwiwalent *πενθέω*, oznaczający trwanie w żałobie, doświadczanie smutku. Wydaje się więc uzasadnione przyjęcie, że podstawowe znaczenie omawianego czasownika to ‘być w żałobie’, które niekiedy odnosi się do fizycznego stanu wysychania<sup>6</sup>.

Część komentatorów zdecydowała się na usunięcie pierwszych dwóch części Jr 12, 4 ze względu na niejasną łączność z tokiem przekazu w wersecie 12, 3. Podczas gdy ostatnia część Jr 12, 4 dobrze wpisuje w myśl zawartą w 12, 3, pierwsza część wersetu 4 lepiej pasowałaby w kontekście Jr 14, 1–6<sup>7</sup>. Skłonność do usuwania pierwszych dwóch linii wersetu 4 jest widoczna również w polskich przekładach: w Biblii Tysiąclecia (wyd. 5) oraz w Biblii paulistów<sup>8</sup>. Jednak przeważająca wśród komentatorów tendencja stara się zachować całość tekstu masoreckiego, zakładając pewną złożoność semickiej wypowiedzi i możliwość zaistnienia tzw. przesko-

<sup>3</sup> W.L. Holladay, *Jeremiah. A Commentary...*, s. 378.

<sup>4</sup> D.R. Hillers, *The Roads to Zion Mourn. „Perspective”* 1971, t. 12, nr 1–2, s. 121–134, szczególnie s. 128–129.

<sup>5</sup> Por. K.M. Hayes, *„The Earth Mourns”: Prophetic Metaphor and Oral Aesthetics*. Leiden 2002, s. 16.

<sup>6</sup> Zob. *ibidem*, s. 18.

<sup>7</sup> J.A. Thompson (*The Book of Jeremiah*. Grand Rapids 1980, s. 355, przyp. 35 i 36) podaje przykłady komentatorów, którzy zaproponowali taki podział w. 4.

<sup>8</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich – „Biblia Tysiąclecia” wyd. V. Pallottinum. Poznań 2000; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*. Święty Paweł. Częstochowa 2008.

ków myślowych<sup>9</sup>. Wydaje się, że zachowanie tekstu masoreckiego służy też ożywieniu samego obrazu klęski, która dotyka ziemię, co też zostanie poruszone w dalszej części przedkładanego artykułu. Dodatkowo można zauważyć, że pytanie z pierwszej części wersetu 4 (jak długo?) odpowiada strukturalnie pytaniu z Jr 12, 1 (dlaczego?)<sup>10</sup>, a tym samym przemawia za pozostawieniem tekstu w niezmienionej formie. Na potrzeby niniejszego artykułu przyjmuje się więc dłuższe, bardziej problematyczne brzmienie Jr 12, 4. Wydaje się, że właśnie ta wersja niesie za sobą pewne implikacje dla dyskusji dotyczącej ekologii, która odnosi się do obrazu „lamentującej” ziemi w pismach prorockich Starego Testamentu.

### „Żałoba ziemi” w Jr 12, 4 w kontekście przesłania prorockiego

Rozdziały od jedenastego do trzynastego prorocstwa Jeremiasza dotyczą niewierności Judy względem Bożego przymierza oraz konsekwencji, jakie się z tym stanem wiążą. Fragment Jr 11, 1–17 zapowiada klęskę dla ludu i królestwa jako skutek bałwochwalstwa. Po przedstawieniu aktu oskarżenia (w. 1–10) następuje ogłoszenie sądu<sup>11</sup>. Choć przyznaje się, że kolejne dwanaście wersetów (Jr 11, 18 – 12, 6) sprawia spore problemy związane ze strukturą, formą i redakcją tekstu, przypuszcza się również, że *passus* ten składa się z dwóch narzekań Jeremiasza (11, 18–20; 12, 1–4) oraz dwóch odpowiedzi ze strony JHWH (11, 21–23; 12, 5–6)<sup>12</sup>. Lamentacje te wypływają z poczucia zagrożenia dla życia proroka z powodu spisku w Anatot (11, 19. 21), nawet w obrębie jego własnej rodziny i sąsiadów<sup>13</sup> (por. 12, 6) oraz ogólnego niezrozumienia pozornego szczęścia, które dostrzega on szerzej w życiu bezbożnych (12, 1). W przypadku drugiego narzekania można wyróżnić skargę Jeremiasza (12, 1–3) będącą trzywrotkowym poematem, a także komentarz w wersecie 4, który jest wtrąconą refleksją nad ludzką złością i spustoszeniem ziemi w wyniku ludzkich działań<sup>14</sup>. Przy czym komentarz ten nie podaje skutków dla samych ludzi, a jedynie dla ziemi, roślin, zwierząt i ptactwa<sup>15</sup>: żałoba, susza, śmierć. Ziemia cierpi i okrywa się żałobą z powodu zła ludzi i ich

<sup>9</sup> L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 203. Por. W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary...*, s. 263; J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, s. 349.

<sup>10</sup> K.M. Hayes, „*The Earth Mourns*”..., s. 93–94.

<sup>11</sup> T.E. Fretheim, *Jeremiah*. Macon 2002, s. 178–184. Jr 11, 8 może wskazywać, że wypowiedź została sformułowana z perspektywy odbytego sądu, możliwe, że na wygnaniu.

<sup>12</sup> Zob. W.L. Holladay, *Jeremiah. A Commentary...*, s. 365. Por. L.C. Allen, *Jeremiah. A Commentary*. Louisville – London 2008, s. 144.

<sup>13</sup> J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, s. 348.

<sup>14</sup> Zob. J.R. Lundbom, *Jeremiah 1–20...*, s. 641.

<sup>15</sup> K.M. Hayes, „*The Earth Mourns*”..., s. 94.

wykroczeń. Jej urodzaj jest zależny od sposobu postępowania jej mieszkańców (por. 14, 1–10). Passus Jr 12, 1–4 jest zdominowany przez dwa pytania Jeremiasza: „dlaczego” (w. 1) oraz „jak długo?” (w. 4), które mają na celu wezwanie Boga do wystąpienia w roli sędziego, niejako rzucenie Mu wyzwania w kwestii Jego domniemanej tolerancji wobec postępowania bezbożnych<sup>16</sup>.

Wersety Jr 12, 5–6 stanowią Bożą odpowiedź na skargę Jeremiasza. JHWH stawia prorokowi własne pytania jako swoiste wyzwanie. Mają mu one uzmysłwić, że jego prorocka relacja z Bogiem będzie oznaczać dalsze zmagania, a nawet konflikt z własną rodziną<sup>17</sup>. Dalsza część rozdziału dwunastego stanowi kontynuację odpowiedzi ze strony Boga. Przekazuje ona, że JHWH podziela troskę proroka o ziemię (w. 7–13), dlatego odpowiednio postąpi z tymi, którzy postępują bezprawnie (w. 14–17)<sup>18</sup>. Zostaną oni wyrwani z ziemi, a po czasie sądu na nowo w nią wszczepieni, chyba że zupełnie zlekceważą Boże działanie mające na celu sprowadzenie ich na właściwe drogi. W dalszym kontekście rozważanej tu frazy widać zatem pewną kontynuację obrazowości związanej z życiem agrarnym ówczesnych ludzi.

Z powyższej analizy bliskiego kontekstu Jr 12, 4 wynika, że z powodu Bożego działania (sądu) ludzka nieprawość i niesprawiedliwe postępowanie wpływają na stan ziemi: powodują suszę roślin oraz śmierć zwierząt i ptactwa. Ostatecznie kara dotyka też ludzi, którzy muszą opuścić ziemię (wygnanie) do czasu odnowienia. Nie dziwi więc, że ta oraz jej podobne frazy zachęcają współczesnych ekoteologów oraz liderów wspólnot kościelnych do wykorzystywania tego typu wypowiedzi w celu poparcia nauki przestrzegającej przed potencjalnie złymi wpływami ludzi na ekosystem. Jednakże trudno byłoby utrzymywać, że starożytnym prorokom przyświecały kwestie ekologiczne. Warto zatem się zastanowić, na ile tego typu teksty mogą służyć za argumenty w dyskusji dotyczącej ochrony środowiska.

## Wykorzystanie tekstów Starego Testamentu w dyskusjach o ekologii

Cyril S. Rodd przestrzega innych przed wyczytywaniem z teksów starotestamentowych spraw bezpośrednio związanych ze środowiskiem

<sup>16</sup> Por. L.C. Allen, *Jeremiah. A Commentary*, s. 148. Allen wskazuje, że podobną skargę można znaleźć w Ps 35.

<sup>17</sup> Por. *ibidem*, s. 150.

<sup>18</sup> T.E. Fretheim, *Jeremiah*, s. 191.

naturalnym<sup>19</sup>. Stwierdza on, że we wszystkich tych pismach nie ma wyraźnego przykazania, które stawiałoby człowiekowi żądanie troszczenia się o ekosystem i podejmowania działań związanych z ochroną środowiska<sup>20</sup>. Przyznaje jednak, że ze starotestamentowych narracji dotyczących stworzenia można wyciągać wnioski dotyczące ochrony przyrody tylko pośrednio.

Rodd odnotowuje, że to ekologiczny kryzys XX wieku spowodował, przynajmniej wśród chrześcijan, zainteresowanie się sprawami środowiska naturalnego z perspektywy biblijnej<sup>21</sup>. Lynn White Jr. w drugiej połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia zarzucił zachodniemu chrześcijaństwu, że od czasów średniowiecza w dużej mierze odpowiada ono za przyznanie człowiekowi transcendencji i władzy nad stworzeniem na podstawie tekstów biblijnych dotyczących stwórczego działania Bożego, szczególnie pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju<sup>22</sup>. Doprowadziło to w XIX wieku do połączenia nauki i technologii, co od tamtego czasu objawia się ogólnym przekonaniem o wyższości człowieka nad naturą i jej wyłącznie materialnym znaczeniem, służącym wszelkim potrzebom człowieka. Stąd wniosek, że chrześcijaństwo odnosiło się przez długi czas arogancko wobec natury, niejako wspierając materialistyczne filozofie Zachodu. White rzucił wyzwanie, by na gruncie religijnym na nowo przemyśleć na wzór buddyjski bądź franciszkański zarówno wyobrażenia dotyczące natury, jak i przeznaczenie człowieka.

Na odpowiedź na te zarzuty nie trzeba było zbyt długo czekać. W pierwszej połowie lat siedemdziesiątych pojawiła się publikacja autorstwa Jamesa Barra, oparta na jego wykładzie wygłoszonym w John Rylands Library<sup>23</sup>. Barr przede wszystkim odrzuca egzegezę, która ustala, że głównym znaczeniem obrazu Bożego w człowieku (Rdz 1, 28) jest dominacja nad resztą stworzenia<sup>24</sup>. Dowodzi on, że frazą równoważącą dla przykazania dotyczącego panowania jest obraz przedstawiony w Rdz 2, 19, czyli Boga, który przyprawdza do człowieka zwierzęta, jakby były jego partnerami. Przyczyn nadużyć Barr dopatruje się w błędnych interpretacjach znaczenia panowania człowieka nad stworzeniem. Według niego, opierając się

<sup>19</sup> C.S. Rodd, *Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament Ethics*. Edinburgh 2001, rozdz. 17.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 249.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 235.

<sup>22</sup> L. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*. „Science” 1967, t. 155, nr 3767, s. 1203–1207. Choć autor nie odnotowuje tego jednoznacznie, wydaje się, że chodzi głównie o tekst Rdz 1, 26–28.

<sup>23</sup> J. Barr, *Man and Nature – the Ecological Controversy and the Old Testament*. „Bulletin of John Rylands Library” 1972, t. 55, nr 1, s. 9–32.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 19–22.

na tekstach Starego Testamentu, nie można mówić o hegemoni ludzkości. Wyższość człowieka polega jedynie na zdolności racjonalnego myślenia oraz na posiadaniu nieśmiertelnej duszy, choć może jest to zbyt daleko posunięty wniosek wysnuty z pism starotestamentowych<sup>25</sup>. Barr przyznaje człowiekowi jednak pozycję lidera, a nie bezwzględnego wyzyskiwacza stworzenia. Przy okazji zaznacza, że różne tradycje Starego Testamentu nie miały na celu wsparcia nauki materialistycznej<sup>26</sup>.

Hans Walter Wolff stwierdza, że ludzkość jako społeczność otrzymała władzę nad ziemią i zwierzętami, a wraz z rozrostem populacji dominacja ta stopniowo zwiększała się i nadal zwiększa (Rdz 1, 26–28). Wolff odnotowuje trzy znaczące obserwacje: 1) biblijny opis stworzenia demitologizuje świat, tak że każda sfera jest dla ludzi dostępna w jej materialnym wymiarze, a więc ostatecznie człowiek może go w całości formować; 2) panowanie człowieka jest absolutne, co wynika ze znaczenia czasownika *כבש* w Rdz 1, 28 i odnosi się do użycia siły (por. Joz 18, 1) oraz zdolności do przemieniania rzeczy; 3) jak wynika z Psalmu 8, panowanie człowieka nad zwierzętami ma charakter niemal boski<sup>27</sup>. Wolff jednak przestrzega, że w swym panowaniu ludzkość może nie rozumieć właściwie swoich zadań jako rodzaj panujący i poddać się destrukcyjnym trendom ekonomii i technologii<sup>28</sup>. Może się tak zdarzyć, ponieważ nie zrozumie należycie swoich ograniczeń jako obraz Boży. Badacz zachęca więc do głębszej refleksji nad zadaniami wyznaczonymi człowiekowi przez Boga.

Walter Houston, wychodząc od współczesnych rozważań dotyczących wyzysku ziemi przez człowieka, odwołuje się do takich tekstów jak Rdz 1, 26–30 oraz Psalm 8, aby wskazać, że ich leksyka nawiązuje do starożytnej ideologii królowania człowieka<sup>29</sup>. Obraz Boży w człowieku oznacza, że jest on reprezentantem Stwórcy<sup>30</sup>. Człowiek jako król podlegał Bogu i miał strzec sprawiedliwości, biorąc w obronę słabych (np. Jr 22, 15–16)<sup>31</sup>. W dodatku to Bóg najpierw pozwolił człowiekowi korzystać z roślin (Rdz 1, 29), a następnie w nowym porządku po potopie spożywać mięso zwierząt (Rdz 9, 3), z czego wynika, że ludzka dominacja nad stworzeniem

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 23. Nie podważa się tu słuszności interpretacji Barra. Można jednak zauważyć, że nie do końca odpowiada ona pewnym tradycjom biblijnym dotyczącym antropologii. Trudno byłoby wywnioskować z samego tekstu Rdz albo innych miejsc ST naukę o nieśmiertelności ludzkiej duszy.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>27</sup> H.W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia 1974, s. 161–163.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 164.

<sup>29</sup> W. Houston, „*And let them have dominion...*” *Biblical Views of Man in Relation to the Environmental Crisis*. *Studia Biblica* 1978: Papers on Old Testament and Related Themes 1. Red. E.A. Livingstone. Sheffield 1979, s. 161–184.

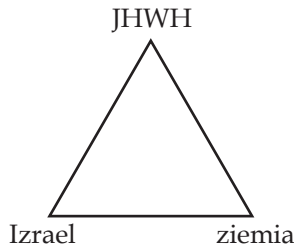
<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 165.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 166.



nie mogła oznaczać dowolnego wykorzystywania go dla własnych celów. Ograniczenia nałożył Stwórca. Człowiek powinien być odpowiedzialnym reprezentantem Boga na ziemi, choć jego upadek prowadzi do wszelkich nadużyć<sup>32</sup>. Houston konkluduje, że ludzkie panowanie nad naturą musi mieć na uwadze królestwo Boże i jego chwałę, nie własny dobrobyt człowieka.

Christopher J.H. Wright postawił tezę, że część tradycji starotestamentowej ma na celu przedstawienie zależności między JHWH, Izraelem i ziemią<sup>33</sup>. Można to wyrazić graficznie za pomocą następującego schematu:



Podstawowa więź dotyczy JHWH i Izraela. Lud jest zależny od Boga, od utrzymania z Nim żywej relacji. JHWH jest ostatecznym właścicielem ziemi, Izrael zaś otrzymuje ją od Boga jako dziedzictwo. Wright wyjaśnia w innym miejscu, że w trójkącie wskazującym na relacje między Bogiem, Izraelem i ziemią według różnych źródeł zachodzą następujące zależności: ziemia należy do Izraela (np. Ps 105, 11). Czasem ziemię określa się jako należącą do Pana (Wj 15, 17; 1 Sm 26, 19; Jr 3, 19). Izrael również należy do Pana (Pwt 32, 8–9; Ps 33, 12), a czasami opisane jest to odwrotnie: Pan należy do Izraela (Jr 10, 16; Lm 3, 24)<sup>34</sup>. W zależnościach tych można dostrzec ząbające się perspektywy: teologiczną, ekonomiczną i społeczną. Jednak przede wszystkim zależności te wskazują, że Izrael jest odpowiedzialny przed Bogiem zarówno w kwestii relacji z Nim, jak i w kwestii tego, jak wykorzystuje ziemię. Wright twierdzi, że w Starym Testamencie odpowiedzialność ta ma charakter przede wszystkim ekonomiczny. Jednak w późniejszej publikacji autor zauważa, że skoro Bóg jest właścicielem ziemi i przekazał ją swojemu ludowi jako dziedzictwo, zależności te stanowią podstawę dla teologicznej i etycznej refleksji nad ekologią<sup>35</sup>. Jeśli chodzi o całą ziemię, napotyka się w Starym Testamencie dwie

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 168–169.

<sup>33</sup> C.J.H. Wright, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament*. Carlisle 1997, szczególnie s. 104–105.

<sup>34</sup> *Idem*, *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove 2004, s. 88.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 104.

podobne przesłanki jak w przypadku ziemi Izraela: cała ziemia należy do Boga (Ps 24, 1) i jest Bożym darem dla ludzkości. Z tych dwóch przesłanek może wynikać ekologiczny wymiar etyki starotestamentowej<sup>36</sup>. Boskie prawo własności powinno wpływać na ludzkie wybory etyczne, a zatem – kontynuując to rozumowanie – człowiek nie powinien nadużywać stworzenia, lecz szanować je ze względu na szacunek do Właściciela<sup>37</sup>. W dodatku – jak zauważa komentator – coraz więcej uwagi w studiach nad Starym Testamentem poświęca się odkrywaniu podobieństw między ludźmi a zwierzętami lądowymi: w opisie pierwszego rozdziału Genesis zarówno zwierzęta, jak i człowiek powstają szóstego dnia, mają podobne zdolności rozmnażania się, otrzymują to samo tchnienie życia (por. w. 30). Z kolei zgodnie z opisem zawartym w rozdziale drugim zwierzęta podobnie jak człowiek pochodzą z prochu ziemi (w. 19 i 7)<sup>38</sup>. I choć „obraz” Boży w człowieku wskazuje na jego panowanie nad innymi gatunkami, to inne nurty tradycji starotestamentowej postulują, że właściwe królowanie oznacza troskę o innych (por. Ps 104 i 145)<sup>39</sup>. Ponadto opis stworzenia nie kończy się ukształtowaniem człowieka, jakby było ono punktem kulminacyjnym całego procesu formowania kosmosu, lecz szabatem – odpoczynkiem Boga (Rdz 2, 2), kiedy to Stwórca świętuje ukończenie swojego dzieła, które ocenia jako „bardzo dobre”. Wynika z tego, że stworzenie nie istnieje bezpośrednio z powodu i dla człowieka, lecz przede wszystkim z powodu i dla Boga. Ponadto ziemia i reszta stworzenia również potrzebuje swoich szabatów tak samo jak Bóg i człowiek (por. Kpł 26, 43).

Prawdą jest, że starożytni Izraelici nie zajmowali się kwestiami ekologicznymi we współczesnym rozumieniu. Również trudno byłoby nie zgodzić się z Roddem, że Stary Testament nie jest nastawiony na ochronę środowiska. Jednak współczesna dyskusja ekoteologiczna dowodzi, że starotestamentowe tradycje wypowiedziane na tematy związane z ziemią mogą stanowić argumenty w teologicznych i etycznych dyskusjach dotyczących ochrony środowiska.

### **Personifikacja ziemi w Jr 12, 4**

Z jednej strony można zakładać, że Jr 12, 4 posługuje się personifikacją ziemi oraz metaforą lamentu jako techniki literackiej mającej pokazać łączność między rzeczywistością ludzi (12, 1–3) a rzeczywistością natury

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 103.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 116.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 117.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 120–126.



(w. 4)<sup>40</sup>. Możliwe, że w oryginalnym kontekście wyrażenie to miało spętać efekt przemowy prorockiej przeciwko bezbożnym. Miało ostrzegać, że ich postępowanie prowadzi nie tylko do utraty więzi z Bogiem, ale także do wyobcowania ze stworzenia. Nie tylko Bóg, lecz i ziemia odpowiada na łamanie przez ludzi warunków przymierza. Usycha ona i okrywa się żałobą, naród zaś zostaje z niej wyrwany (12, 14–17). Skutki win człowieka odczuwa otaczające go stworzenie.

Jednak z drugiej strony warto zauważyć, że język proroctwa Jeremiasza wychodzi poza samą literacką technikę personifikacji i zdaje się wskazywać na dalekosiężne skutki ludzkiego postępowania, które obejmują florę i faunę ziemi (por. Jr 7, 20). Działania ludzi odbijają się negatywnymi skutkami dla nich samych, lecz również dla obszaru, na którym żyją. Wywierają one tak wielki wpływ, że potrafią dokonać degradacji w obrębie stworzonej przez Boga natury. Język, jakim posługuje się prorok, ukazuje swoiste odwrócenie procesu stwarzania, niejako zniszczenie pierwotnej roślinności (por. Rdz 2, 5)<sup>41</sup>.

Warto w tym kontekście odnotować, że Jr 4, 23 w obliczu Bożego sądu nad Judą korzysta z osobliwego języka stworzenia z opisu kapłańskiego w Rdz 1, 2: *תהו ובהו* to dwa określenia oznaczające stan materii przed stwórczymi dziełami Boga. W orędziu Jeremiasza owe pierwotne stany „bezsztaltu” i „pustki”<sup>42</sup> ponownie zagrażają nie tylko ludziom, którzy popełniają „złe czyny” (Jr 4, 4), lecz także porządkowi ziemi, na której żyją (4, 20. 27). Ziemia może ponownie powrócić do stanu sprzed Bożego uporządkowania w wyniku działalności ludzi. Odzwierciedla to wcześniejszą myśl proroka Ozeasza (Oz 4, 1–3), który zapowiadał, że postępowanie człowieka w kontekście przymierza z Bogiem wpływa na dobrobyt bądź jego brak w stworzeniu<sup>43</sup>. I choć odniesienie do pierwotnego „chaosu” może być dla ludzi obrazem przerażającego doświadczenia wygnania,

<sup>40</sup> Zob. K.M. Hayes, „*The Earth Mourns*”..., s. 103.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 102.

<sup>42</sup> Niektórzy uczeni przyjmują, że fraza *תהו ובהו* to hendiadydys opisujący ‘całkowity chaos’. Zob. np. G.J. Wenham, *Genesis 1–15*. Dallas 1987, s. 15. Jednak *תהו* można rozumieć bardziej technicznie jako bezkształt podobny do zwalów wód *תהום* (por. BT – ‘bezląd’), który zanika wraz z rozdzieleniem materii podczas trzech pierwszych dni stwarzania, a *בהו* jako pustkowie, które znika w procesie wypełniania w kolejnych trzech dniach stworzenia. Zob. J.B. Jordan, *The Sequence of Events in the Creation Week, Part 1*. „Biblical Chronology Newsletter” 1997 Oct., t. 9, nr 10 [www.biblicalhorizons.com/biblical-chronology/9-10-the-sequence-of-events-in-the-creation-week-part-1](http://www.biblicalhorizons.com/biblical-chronology/9-10-the-sequence-of-events-in-the-creation-week-part-1) [dostęp 10.02.2019]. Por. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*. Warszawa 2003, s. 301–302. Odnośnie do połączenia *תהו* z głębią wód: zob. także B.K. Waltke, *An Old Testament Theology*. Grand Rapids 2007, s. 181.

<sup>43</sup> Zob. W. Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah. Exile and Homecoming*. Grand Rapids 1998, s. 59.

to trudno byłoby wykluczyć, że chodzi też o realny wpływ ich postępowania na pozostałe składowe stworzenia, a zwłaszcza na dewastację ziemi. Wydaje się zatem, że prorocтво Jeremiasza przynajmniej w kilku wypowiedziach wyraża realny wpływ człowieka na ekosystem, choć na poziomie literackim mogłoby się wydawać, że chodzi o uosobienie ziemi. Testy ukazują istnienie pewnego organicznego związku między Bogiem, ludzkością i kosmosem. Czyny ludzi niosą dalekosiężne skutki dla życia ziemi. Możliwe, że właśnie ten punkt styyczny między człowiekiem i ziemią stanowi dobrą podstawę dla współczesnych argumentów z zakresu ekoteologii.

Można przypuszczać, że ziemia w Jr 12, 4 okrywa się żałobą, ponieważ w pewnej mierze tradycje biblijne postrzegały ją jako osobny organizm, któremu człowiek wyrządza krzywdę swoimi złymi czynami. I może nie chodzi w tym wypadku o zbieżność z hipotezą Gai Jamesa E. Lovelocka<sup>44</sup> ani też o przebóstwienie ziemi, gdyż w tradycjach starotestamentowych najwyraźniej nie posiada ona cech Bożych, lecz jest zależna od Boga<sup>45</sup>. Niemniej podobnie jak człowiek ziemia jest „istotą żywą”, która doświadcza oddziaływania innych, odczuwa i reaguje na sprawy, które się na niej i wokół niej dzieją, a także potrzebuje wytchnienia. W niektórych tradycjach tekstualnych ziemia reaguje na przemoc i przelew krwi (Lb 35, 33–34; por. Iz 24, 5; 26, 21). W innych ziemia ponosi współwinę z jej mieszkańcami i zostaje ukarana, w wyniku czego „wypluwa” swoich mieszkańców (Kpł 18, 25; 20, 22). W jeszcze innych ziemia przemawia do natury (Oz 2, 24 TM). Odczuwa zło, jakie się w jej obrębie dzieje (Oz 4, 1–3). Potrzebuje szabatów (Wj 23, 10–11; Kpł 25, 1–4), choć ich nie otrzymuje, będąc niejako ciemniona przez swoich mieszkańców (Kpł 26, 34; 2 Krn 36, 21). Jej wołanie spośród ucisku przejawia się w suszy i jej obumieraniu (Iz 24, 4). Mieszkańcy zdają się nie rozumieć, że jej stan dotknie też ich samych<sup>46</sup>.

Nie jest pewne do końca, na ile starotestamentowe opisy spersonifikowanej ziemi są pozostałością lub stanowią nawiązania do wcześniejszych motywów religii wyrażających się w kultach płodności. Biblia hebrajska odrzuca raczej ideę utożsamienia ziemi z bogiem lub boginią. Niemniej liczne przykłady potwierdzają, że różne starotestamentowe tradycje postrzegały ziemię osobowo, jako „istotę żywą” zależną od Boga. W niniejszym artykule można zaproponować tezę, że Jr 12, 4 personifikuje ziemię, ponieważ w ten sposób człowiek lepiej może zrozumieć i wyobrazić so-

<sup>44</sup> J. Lovelock, *Gaja – nowe spojrzenie na życie Ziemi*. Warszawa 2003.

<sup>45</sup> C.J.H. Wright, *Old Testament Ethics...*, s. 109.

<sup>46</sup> Podstawą dla takich powiązań człowieka z ziemią może być jahwistyczny opis stworzenia, według którego אָדָם został ukształtowany z substancji אֶרֶץ (Rdz 2, 7), co by mogło wskazywać na ich organiczny związek.

bie krzywdę, jaką jego czyny mogą wyrządzić stworzeniu niby drugiej osobie. Możliwe, że uosobiona ziemia dobitniej przemawia do wyobrażeń ludzkich i przynajmniej z założenia pobudza do refleksji. W szerszym kontekście prorocstwa pewne zachowania ludzkie mogą prowadzić do odwrócenia porządku stworzenia i doprowadzić ziemię do stanu pierwotnego „chaosu”, choć stanowi on raczej metaforę przerażającego doświadczenia wygnania ludu z ziemi obietnicy niż zapowiedź degradacji materii. I choć sam Jeremiasz nie interesował się kwestiami ekologicznymi, trudno odmówić jego prorocstwu i obrazowości języka potencjału przydatnego w debacie ekoteologicznej. Współcześnie biblijna personifikacja ziemi może okazać się pomocna w retoryce skierowanej przeciwko jej wyłącznie przedmiotowemu traktowaniu. Pośród stworzeń Bożych jest ona również żywym organizmem, który reaguje na bodźce i potrzebuje wytchnienia.

Słowa kluczowe:

żałoba, ziemia, prorocstwo, ekologia

### **Personification of the Earth in Jeremiah 12:4 in the Context of Ecological Discussion**

#### **A b s t r a c t**

The article presents issues related to the interpretation of Jer. 12:4, by explaining the meaning of earth's mourning in the context of Jeremiah's prophecy. The prophet describes the influence that certain human actions have upon the environment in which they live. The article also portrays the present state of discussion concerning the use of OT traditions in ecological discussions, pointing to valid observations by H.W. Wolff, W. Houston and C.J.H. Wright. It also suggests that the personification of earth in Jeremiah's prophecy is more than a mere literary technique employed to connect the reality of human beings and nature. It rather points in the direction of regarding the earth as a living organism, which helps men and women to understand that their wrong actions have direct influence on another precious living being, the earth. Therefore, it is suggested that prophetic personification of the earth can be of use in contemporary rhetoric against abusing nature.

Keywords:

mourning, earth, prophecy, ecology

