

Teologia i antropologia w historiografii deuteronomicznej Rdz 1,1–4,1

Theology and anthropology of Gen 1,1–4,1 in the deuteronomic historiography

Słowa kluczowe: Bóg, Stworzyciel, człowiek, obraz i podobieństwo, Tradycja Kapłańska, błogosławieństwo, grzech, historiografia deuteronomiczna.

Key words: God, Creator, human image, Priestly Tradition, blessing, sin, deuteronomic historiography.

Opisy o stworzeniu świata, które rozpoczynają Księgę Rodzaju, od zawsze stawały i stawiają nadal liczne pytania dotyczące m.in. roli Boga w procesie stworzenia wszechświata, współpracy człowieka ze swoim Stwórcą, relacji między stworzeniami, dominującej roli człowieka pośród stworzeń czy wreszcie ostatecznego sensu i celu napisania tych opowiadań. Ostatnie lata badań nad tymi tekstami ukazują silny związek literacki i redakcyjny opisu stworzenia Rdz 1,1–2,4a z opisem potopu (Rdz 6–9). Znaczący wpływ na powstawanie tych tekstów mieli prawdopodobnie redaktorzy tworzący tzw. tradycję kapłańską (P)¹. Istnieje także związek literacki z innymi narracjami Pięcioksięgu². Niniejszy artykuł jest skromną próbą ukazania roli dwóch największych bohaterów w opisach stworzenia: Boga i człowieka ich wzajemnej relacji i zależności. Będzie on również propozycją wyjaśnienia celu napisania pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju w świetle całej Biblii i w kontekście losów każdej ludzkiej osoby, której historia pierwszych ludzi jest symbolicznym odzwierciedleniem.

¹ Por. E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken*, SBS 112, Stuttgart 1983, 9.

² Por. J. Ch. Gertz, *Tora und Vordere Propheten*, w: J. Ch. Gertz, *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen 2009³, 236–247.

1. Obraz Boga w opisie stworzenia Rdz 1,1–4,1

Pierwsza charakterystyka Boga, jaką ukazuje się nam w Rdz 1, odkrywa, że jest to osobowość, która rozdziela, odróżnia, a nawet wyróżnia. Dlatego 5 razy autor Rdz 1 użył czasownika **bādal**, czyli *odróżniać* i pięć razy czasownika **qāra**, czyli *nazywać, dawać imię*. Podobne do Rdz 1 teksty starożytnego Wschodu podkreślają częste walki bogów ze sobą u zarania dziejów wszechświata. W tekście natchnionym wszystko, jak widać, odbywa się w sposób bardziej pokojowy, na zasadzie odróżnienia, oddzielenia jednych rzeczy od drugih. Wraz z odróżnieniem i oddzieleniem pojawiają się także granice stworzenia. Bóg daje nam część swego doskonałości i tym samym stawia wszystkim stworzeniom pewne granice egzystencji³. To jednak, że człowiek jest wyróżniony przez Boga za pomocą innych cech i ma różne ograniczenia egzystencji jest bardzo ważne, bo pozwala mu na wchodzenie w dialog z innymi, pozwala się uzupełniać i budować wzajemne relacje. O Bogu i jego przymiotach nie wiemy nic. Wiemy tylko, że on mówi. Jedno jego słowo gwarantuje różnicę we wszechświecie, a następnie gwarantuje rozwój i płodność⁴.

Księgę Rodzaju można porównać do opisów początków wszechświata w innych religiach. Mówią one często o różnych bóstwach, ich hierarchiach i o walce bogów⁵. Ludzie występujący w tych mitycznych opowiadaniach nazywają bogami te stworzenia, które odznaczają się dwiema charakterystykami: 1) wymykają się ludzkiej wyobraźni, człowiek nie ma nad nimi żadnej kontroli czy władzy; 2) rzeczywistość, w której żyją bogowie, determinuje życie człowieka. Łatwo się domyśleć, że człowiek bardzo często czuje się zagubiony i zgubiony wobec tej Bożej rzeczywistości opisanej w dawnych mitach. Dlatego też człowiek stworzył mity i mitologię, bo jest ona świadectwem dopasowania się do tej często niezrozumiałej rzeczywistości.

Pierwszym czynnikiem, który człowiek próbuje wyjaśnić w mitach, to czas. Czas jako rzeczywistość, która przemija, i rzeczywistość, nad którą ludzie nie mają żadnej władzy: noc, dzień, pory roku, a także zmiany pogody uwarunkowane czasem, od których uzależnione jest zachowanie człowieka: lód, śnieg, upał, ulewny deszcz, susza. Te uwarunkowania doprowadziły do stworzenia bogów czasu i pogody: Kronos, Baal, Isztar, Gea, Posejdon. Wszystkie te rze-

³ Por. C. Westermann, *Genesis*, Casale Monferrato 1995², 21.

⁴ Por. E. Nielsen, *Creation and The Fall of Man*, HUCA 43 (1972) 8.

⁵ Więcej na ten temat zob. J. H. Grønbaek, *Baal's Battle with Yam – A Canaanite Creation Fight*, JSOT 33 (1985) 29–31.

czywistości są jednak ponad człowiekiem i nie ma możliwości w ludziach, by je zmienić.

Także Bóg ST w Rdz 1 jest Bogiem, który ukazuje całkowity wpływ na rzeczywistość stworzenia oraz prezentuje się jako ten, który jest całkowicie poza wszelką ludzką władzą i wpływem człowieka. Jednocześnie Bóg jest wszechmocny i wszechpotężny, bo panuje i kontroluje nieustanny podział, różnorodność i odrębność stworzeń. Ten fakt jest widziany w Rdz bardzo pozytywnie. Bóg stwarza różnorodność i ta różnorodność przeżywana w sposób pozytywny prowadzi przede wszystkim do płodności, do rozwoju.

2. Szczególna moc Boża

Trzeba zauważyć, w jaki sposób Bóg wprawia w ruch całą swoją energię i siłę w dzieło stworzenia. Ważny jest fakt, że w Bożej mocy nie ma nic destruktywnego, niszczącego. Na początku jest chaos, bezład i pustkowienie, czyli według tekstu hebrajskiego: **tōhû wābōhû**. Bóg porządkuje ten chaos, czyli trzy rzeczy: ciemności, bezmiar i wiatr, który był ponad tym, co Rdz 1 nazywa wodami. Chaos, czyli owo tajemnicze stwierdzenie **tōhû wābōhû**, odsyła nas do tekstu Iz 24,10; 34,11 – ruiny zniszczonego miasta. To miejsce, gdzie nie ma ulic, dróg, miejsce nieuporządkowane (Hb 6,18). Jest to jednocześnie miejsce, gdzie brak światła, gdzie człowiek jak pijany szuka światła i oparcia. Widzimy tu brak właściwej relacji człowieka do przestrzeni⁶.

Pierwszą charakterystyką tego chaosu są ciemności. Nigdy nie są nazwane dobrymi w Biblii, mimo to zostają przez Boga zachowane. Nie ma świadectwa, że Bóg zniszczył ciemności, choć nie ma o nich ani jednego dobrego słowa w Piśmie św.

Drugą charakterystyczną rzeczą dotyczącą chaosu to przestrzeń w znaczeniu otchłani wypełnionej wodami. Ta otchłań, przestrzeń, zostaje zagospodarowana przez szereg separacji i oddzieleń, aby stworzyć przestrzeń dla życia.

Trzeci i może najważniejszy element pierwotnego opisu świata to wiatr, który unosił się nad wodami wypełniającymi przestrzeń otchłani. Ten wiatr ma właściwości ożywcze. Często w Biblii wiatr przedstawiany jest jako wichur lub wręcz huragan (Dn 7,2; Jon 1,4). Działanie owego wichru w Rdz 1 autor przedstawił specjalnym czasownikiem **rāhap** oznaczającego czynność drgania, wstrząsania, pobudzania (por. Jr 32,9; Pwt 32,11). Czasownik ten ma również drugie znaczenie, które wskazuje na rzecz posłaną przez Boga samego, tzn. Bóg sam wywołuje ten podmuch, można powiedzieć Bóg sam dmucha. Jest jednak

⁶ Por. C. Westermann, *Genesis*, 22.

rzecz, która pozostaje poza chaosem. Mamy tu do czynienia z pewnym rodzajem teofanii (Wj 15,8–10) – Boży wicher interweniuje ponad wodami i w ten sposób można powiedzieć, że ów wiatr unosi się, krąży jak ptak nad gniazdem, nad wodami chaosu. W tym sensie Bóg pozostaje ponad czy poza chaosem⁷.

Mówiliśmy, że Boży wiatr ma najczęściej wielką moc i siłę w Biblii. Można jednak na podstawie Rdz 1 widzieć w nim raczej łagodne tchnienie, które pozwala jednocześnie na artykułowanie słów i swobodne oddychanie. Mamy, więc tu obraz tchnienia, które stwarza, które musi wejść w chaos świata. Można również powiedzieć, że Bóg od początku wskazuje na konieczność porządku. Mógłby uderzyć w ów pierwotny chaos potężnym wichrem. Od początku jednak wprowadzona jest autokontrola Boga. Bóg niczego nie niszczy, lecz spokojnie organizuje. Bóg jest, zatem ukazany jako ten, który ma zdolności samokontroli i samoograniczenia.

Boży powiew wyraża się następnie w konkretnym słowie i daje życie, a nawet coś więcej: daje siłę do dawania życia. Bóg łagodnym powiewem doprowadza do powstania powierzchni suchej, czyli ziemi, która staje się płodna i żyzna. Ciekawe, że w tekście Rdz 1,20–22 gdy Bóg stwarza zwierzęta i daje im moc i siłę do bycia płodnym nie ma ani słowa na temat ograniczeń tego daru. Bóg powierzył klucze życia całkowicie stworzeniom, pozwala im wzrastać i rozmnażać się i od początku wskazuje na wielki margines wolności stworzeń. To nie znaczy, że Bóg zapomina i pozwala by powstał nowy chaos. Rdz 1 często wspomina, że Bóg widział, iż to, co stworzył było dobre. Bóg wszystko widzi, czyli po prostu stale patrzy. To rodzi dystans, bo patrzenie musi odbywać się z pewnej odległości. Tworzy się konieczny dystans i przestrzeń wolności, która pozwala człowiekowi być kreatywnym a Bogu umożliwia ocenę czy rzeczy są dobre.

Stwarzanie zatem to również patrzenie. Ta Boża czynność jest nieco przemilczana w Rdz 1. Wskazuje ona Boga, który nie jest ściśle związany ze stworzeniem, a dystans, który jest potrzebny na patrzenie, pozwala nie tylko stwierdzić, czy coś jest dobre lub złe, służy nadaniu różnych walorów, przymiotów i godności. Może powiedzieć także, że patrzenie wskazuje, iż Bóg umie się zatrzymać. Stworzeniu nie jest tylko taśmową produkcją, ale istnieje, a nawet jest w nim konieczny czas spokoju i zatrzymania.

W zatrzymaniu Boga ukryty jest również ważny wymiar samokontroli. Zatrzymanie szczególnie 7 dnia pozwala Bogu ograniczyć jego nieograniczoną siłę stwórczą. Tym samym Bóg prezentuje się jako silniejszy od swojej woli i siły stwórczej. W tym zaznacza się prawdziwa siła Boga. Jest wszechmogący nad swoją mocą (Mdr 12,17–18).

⁷ Por. G. J. Wenham, *Genesis 1–11*, WBC 1, Dallas 1987, 16.

Bóg stworzyciel nie pozwala sobie na wypełnienie (napełnienie) wszystkiego życiem i porządkiem we wszechświecie lecz pozostawia przestrzeń, przestrzeń autonomii. Otwiera, zatem miejsce dla człowieka i innych stworzeń. Możemy, zatem powiedzieć, że Bóg pozostawił świat niedokończonym. Wszechświat może, więc rozwijać się autonomicznie bez ciągłej interwencji Boga. Tak więc Bóg ryzykuje, podejmuje ryzyko, tzn. że liczy się człowiek, któremu pozostawił on przede wszystkim wiele przestrzeni licząc, że ów zostawi w niej trochę miejsca dla Boga, dla miłości i dla sprawiedliwości. Inaczej wszystko ulegnie zagładzie.

3. Antropologia – stworzenie człowieka i pokarmu (Rdz 1,26–31)

W tekście Rdz 1 mowa jest o człowieku, czyli o istocie żywej i rozumnej, ale autor ma na myśli nie tylko jednego, konkretnego człowieka ADAMA, lecz pod tym pojęciem kryje się także obraz całej ludzkości. Tekst Rdz 1,26 używa bowiem liczby mnogiej, „niech panują” (tekst hebrajski w BH stosuje tu czasownik **rādāh** – *rządzić, panować*). Tekst o stworzeniu człowieka ma pewną logiczną strukturę. Powtarzają się w nim niektóre terminy, np. obraz (**šelem**) czy *stwarzać* (**‘āšāh**). Wiersz 1,26 ukazuje pewien Boży projekt (teoria); 1,27–28 – wypełnienie projektu (praktyka), uzupełnienie projektu (rzeczy, które towarzyszą człowiekowi).

W opisie Rdz 1,26 mamy jednak do czynienia z pewną tajemnicą. Bóg mówi o swoim projekcie, lecz autor tekstu nie opisuje nam tego, co Bóg mówi. Bóg mówi bowiem „uczynimy” (**‘āšāh**), (1 osoba liczby mnogiej *cohortativus*). Natomiast w tekście Rdz 1,27 autor stwierdza, że Bóg „stworzył” (**bārā’**) – 3 osoba liczby pojedynczej). Rodzi się pytanie, dlaczego Bóg mówi w liczbie mnogiej i do kogo mówi, czy też z kim mówi (z aniołami, z Duchem, ze swoim Synem? Trzeba pamiętać, że w ST tylko Bóg jest podmiotem czasownika **bārā’** – 30 razy w ST)⁸.

Następnie Bóg ukazuje się jako ten, który chce stworzyć człowieka na swój obraz, na nasze podobieństwo (podobnego nam – **d^cmūt**). Autor potwierdza, że Bóg rzeczywiście stworzył człowieka na swój obraz, ale nic nie mówi już o zapowiadany podobieństwie. Gdzie zniknął ten szczegół? Pozostaje tylko dwukrotnie powtórzony termin obraz (**šelem**).

⁸ Por. W. R. Lane, *The Initiation of Creation*, VT 13 (1963) 69–70; H. Riggren, *bārā’*, TDOT II, 246–247.

Trzeba pamiętać, że w swoim projekcie Bóg nic nie wspominał o stworzeniu człowieka rodzaju męskiego i żeńskiego. (Są to terminy, które dobrze pasują także do świata zwierzęcego). Dlaczego nie ma wprost powiedziane nic o stworzeniu mężczyzny i kobiety? Znamienne jest, że po każdej czynności stwórczej Bóg stwierdził jej dobry charakter, natomiast po stworzeniu człowieka brak takiego stwierdzenia. Także po stworzeniu firmamentu i oddzieleniu go od wód drugiego dnia nie ma słów, że „był dobry”. Przeważa opinia, że brak tych słów spowodowany jest tym, że dzieło drugiego dnia jest kończone przez kolejne dni. Podobnie z człowiekiem, Bóg nie mówi, że „był dobry”, gdyż jest dziełem ciągle nieukończonym. Jak należy to zrozumieć: Bóg czyni to, co najważniejsze w człowieku: daje mu tchnienie życia i wolną wolę – to jest część stworzenia człowieka należąca do Boga. Pozostałą część musi dopełnić człowiek. Dlatego można zrozumieć, dlaczego Bóg stwarza człowieka jako swój **obraz**, a nie jako swoje **podobieństwo**. By nastąpiło podobieństwo, konieczne jest dopełnienie, człowiek pozostaje zatem ciągle wielkim Bożym **projektem**, a nie **definicją**⁹.

Jednocześnie Bóg pozwala uczestniczyć człowiekowi w tym projekcie i w dopełnianiu go, co w praktyce oznacza: czynić sobie ziemię poddaną, panować nad zwierzętami, ale przede wszystkim panować nad samym sobą. Spełniając te trzy rzeczy, człowiek może stać się w końcu podobnym Bogu.

Tekst Rdz 1,28 służy potwierdzeniu prawdy, że człowiek należy do świata zwierząt. Autor w treści tego wiersza powtarza wszystko to, co zostało powiedziane już wcześniej o zwierzętach. Człowiek powinien jednak nad nimi dominować. Przebija stąd prawda, że być podobnym do Boga oznacza panować nad stworzeniami, obserwować je z dystansu, nadawać im imiona i nazwy. Miejsce człowieka jest zatem między Bogiem i zwierzętami.

4. Spełnienie projektu – spełnienie siebie

Wiersz Rdz 1,28 podkreśla szczególne błogosławieństwo Boga udzielone człowiekowi. To błogosławieństwo dotyczy dwóch argumentów: życia (rozmnażanie się) i przestrzeni (napelnianie). Dla życia każdego człowieka ważny jest

⁹ Zestawienie dwóch prawie synonimicznych terminów **d^cmût** i **şelem** w Rdz 1,26 doczekało się wielu różnych interpretacji. Jedną z najbardziej popularnych reprezentuje J. M. Miller, który kontynuując badania J. Hehna, H. Wildbergera czy G. von Rada odwołuje się do ideologii królewskiej. W wielu kulturach Bliskiego Wschodu, które wpływały kulturowo na piśmiennictwo Izraela właśnie monarcha uważany był za obraz i podobieństwo naczelnego bóstwa. Szersze rozwinięcie tego tematu podaje J. M. Miller, *In the „Image” and „Likeness” of God*, JBL 91 (1972) 294–297. Por. także E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken*, 86–87.

i jeden, i drugi argument. Zwierzęta w przeciwieństwie do człowieka nie otrzymują błogosławieństwa. Tak wynika z tekstu. Zatem to właśnie od człowieka zależy, jak obchodzi się ze zwierzętami.

Potęga Boga, jak stwierdziliśmy jest potęgą samokontroli. Jest ona wprowadzona po to, by nie niszczyć stworzeń. Jeśli zatem człowiek ma za zadanie stawać się podobieństwem Boga, musi kontrolować swoje władze i siłę (1,29). W tym wierszu mowa jest o pokarmie. Człowiek z natury jest wegetarianinem. Dlatego dla zaspokojenia głodu nie musi zabijać i uciekać się do przemocy. Zatem pierwszą propozycją Boga, jak zastąpić Go w rządzeniu, dominowaniu nad światem, jest łagodność¹⁰.

W wierszu 1,30 także zwierzęta otrzymują pokarm wegetariański, przy czym jest to trawa zielona. Tym samym nie ma konfliktu z człowiekiem co do pokarmu, gdyż ten ma spożywać z owoców i ziaren (ewentualnie nasion). Nie powinno więc, według Bożego zamysłu, dochodzić do walki między człowiekiem a zwierzętami¹¹.

Przemoc, jaka pojawiła się z czasem na świecie, jest wynikiem złego działania człowieka. Jeśli człowiek panowałby na świecie zwierząt bez przemocy, także i zwierzęta zachowywałyby się w ten sposób. Człowiek, używając przemocy, jest również naśladowany w tych zachowaniach przez zwierzęta. Człowiek jest bowiem jedynym stworzeniem, które myśli, które respektuje drugiego, innego od siebie, zostawia przestrzeń drugiemu i akceptuje fakt, że ktoś inny może być po prostu inny. Ten stan akceptacji inności trwał jeszcze w arce Noego, gdzie drapieżnik przebywał spokojnie w towarzystwie ofiary. Stąd zapowiedzi mesjańskie przedstawiają powrót do utraconego stanu doskonałości pierwotnej, np. Iz 11,4, która powinna być ukoronowaniem historii zbawienia.

Człowiek dzieli stworzony przez Boga wszechświat ze zwierzętami. Trzeba jednak pamiętać, że w człowieku jest również coś ze świata zwierzęcego, mianowicie jego dzikość (instynkt). W każdej grupie ludzkiej są rzeczywistości jeszcze nieuczułowieczone. Można je określić jako siły instynktu. Okiełznanie go zależy od edukacji i powtarzania, wbijania człowiekowi do głowy pewnych prawd, które instynkt przemieniają w pozytywną osobowość. Według tekstu Rdz 1 siły zwierzęce w człowieku, czyli ów instynkt powinien być kontrolowany przez skonstruowanie świata wewnętrznego w człowieku (pierwszym jest życie rodzinne). Człowiek powinien zatem dążyć do stawania się panem sił wewnętrznych i woli.

Dominacja nad światem zwierząt w Rdz 1 odbywa się za pomocą słowa. Jeśli człowiek jest zdolny nadać stworzeniom odpowiednie imiona, staje się ich

¹⁰ Por. C. Westermann, *Genesis*, 26.

¹¹ Por. G. J. Wenham, *Genesis 1-11*, 32.

panem. Człowiek, dając im imię i nazwę, porządkuje świat, oddziela także jedne rzeczy od drugich, czyli powtarza to, co Bóg uczynił na początku stworzenia wszechświata, czyli człowiek naśladuje Boga i ma szansę w końcu upodobnić się do Niego.

Stwarzając człowieka, Bóg dał mu od początku wielki dar, czyli pokarm (Rdz 1,29). Jest to dar fundamentalny, bez którego nie da się żyć i funkcjonować. Dając człowiekowi pokarm, Bóg udzielił mu jeszcze jednego daru: pozwolił tylko człowiekowi na tej ziemi mówić, formułować słowa, wyrażać myśli. Miał to być dar, dzięki któremu człowiek mógł się realizować bez przemocy. Za pomocą słowa miał porządkować świat, nadając imiona zwierzętom i innym stworzeniom, kontynuując na tej drodze Boży proces i projekt stworzenia. Tak więc panować nad stworzeniami oznacza używać słów, mówić. Ciekawy jest jednak fakt, że mówieniu i spożywaniu pokarmu służy ten sam organ, czyli usta. Aby mówić potrzeby jest duch, wewnątrz człowieka i to bardzo bogate, ale również ciało to fizjologiczne, materialne. Aby jeść bierzemy coś z zewnątrz i przemieniamy wewnątrz naszego organizmu w energię. Ten proces pozwala nam funkcjonować na zewnątrz, w świecie. Mówienie jest również czymś, co zostaje najpierw dane z zewnątrz od Boga i następnie przemienione wewnątrz nas (uczłowieczone) wychodzi na zewnątrz i karmi. Zarówno pokarm, jak i słowo ma celu karmienie i umocnienie¹².

Wyjaśnienie, iż Bóg widział, że *było bardzo dobre*: (**w^ehinnēh tōb m^e’ōd**) jedyny raz w takiej formie (w innych przypadkach wystarczy stwierdzenie: było dobre) pojawia się po daniu człowiekowi i zwierzętom pokarmu. Tylko wtedy, gdy człowiek potrafi używać pokarmu, tzn. gdy okazuje się rzeczywistym gospodarzem samego siebie. Tu pojawia się kwestia szabatu, czyli siódmego dnia, czasu odpoczynku (aktywnego, nie wolnego od stwarzania, czyli pracy nad swoim wnętrzem). Szabat (**šābat**) oznacza tyle, co *odpoczywać, przestać, zaprzestać*. Człowiek jest stworzony dla szabatu i szabat dla niego właśnie, aby człowiek miał czas na samokontrolę i samokrytykę swojej siły, energii, zdolności i mocy, by stawał się coraz bardziej panem samego siebie. Istotne jest to, że szabat, czyli odpoczynek świąteczny stworzony jest po pojawieniu się człowieka na tej ziemi, czyli w momencie aktywnej współpracy Boga z człowiekiem. To Bóg stworzył szabat jako swoją własność:

[Powiedz Izraelitom: Przestrzegajcie pilnie moich szabatów, gdyż to jest znak między Mną a wami dla wszystkich waszych pokoleń, by po tym można było poznać, że Ja jestem Pan, który was uświęcam. Przeto zachowujcie szabat, który winien

¹² Por. P. Doll, *Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit*, SBS 117, Stuttgart 1985, 27–28.

być dla was świętością. I ktokolwiek by go znieważył, będzie ukarany śmiercią, i każdy, kto by wykonywał pracę w tym dniu, będzie wykluczony ze swojego ludu. Przez sześć dni będzie się wykonywać pracę, ale dzień siódmy będzie szabatem odpoczynku, poświęconym Panu, i dlatego ktokolwiek by wykonywał pracę w dniu szabatu, winien być ukarany śmiercią] (Wj 31,13-16).

Kto nie respektuje szabatu, czasu wniknięcia w siebie, by stawać się podobieństwem Pana Boga, wybiera dobrowolnie drogę ku śmierci. Nie tylko dla samego siebie, ale i dla drugih.

5. Człowiek w Edenie

Istnieje kontynuacja między tekstami w tekście Rdz 1-4. Szczególnie dostrzegalny element kontynuacji widać w zakończeniu Rdz 1,30-31 (tekst o pokarmie dla istot żywych oraz początkiem rozdziału Rdz 2. Właściwie ostatnim słowem, jakie wypowiada Bóg w Rdz 1, jest ofiarowanie pożywienia i pierwsze słowo (rozkaz) Boga w Rdz 2 jest rozkaz dla roślin o wydaniu smacznego owocu na pokarm.

Pozornie, podczas powierzchownej analizy nie widać tej kontynuacji, gdyż pierwsze wiersze Rdz 2 przenoszą nas ponownie w czas pierwotnej pustki, próżni i pustyni¹³. Wnikliwsza analiza pozwala stwierdzić również zmianę słownictwa (imię Boga: nie Elohim, lecz Jahwe Elohim). Pojawia się również jedna poważna zmiana tematyczna, mianowicie, chociaż Bogu zależy na ofiarowaniu człowiekowi i innym stworzeniom pożywienia, to jednak pojawia się nowy wątek: po raz pierwszy spotykamy drzewo poznania dobra i zła (Rdz 2,16-17). Człowiek w Edenie staje, zatem przed wyborem, powraca więc temat prawdziwego panowania, samoograniczenia (Bóg jest rzeczywiście Bogiem i Panem, bo ograniczył samego siebie. Znalazł granice stworzenia i zaprzestał stwarzać). Człowiek ma się uczyć opanowywać siebie, a tym samym stawać się coraz bardziej podobieństwem Pana Boga. Tym samym człowiek może i ma zasłużyć na tytuł prawdziwego Pana ogrodu Eden.

Przez cały czas zmagamy się z pytaniem, czy człowiek zaakceptuje ów rozkaz, tzn. czy opanuje swój zwierzęcy instynkt. Sprawa jest jednak poważniejsza gdyż dotyczy wprost życia ludzkiego. Jeśli człowiek zje z tego drzewa, umrze, czyli życie ludzkie zależy wprost od samego człowieka. Mowa jest, zatem o odpowiedzialności za samego siebie. Widzimy więc, że z punktu widzenia lite-

¹³ Por. B. D. Naidoff, *A Man to Work the Soil. A New Interpretation of Genesis 2-3*, JSOT 5 (1978) 4.

rackiego opowiadanie koncentruje się na człowieku, na ostatnim stworzeniu, koronie stworzenia. W Rdz 1 wszystko, co Bóg stworzył, było ważne, i każdemu stworzeniu, czy to w materii nieożywionej czy to ożywionej jest poświęcone 10 Słów Jahwe.

Między rozdziałami Rdz 2–3 i 4 również istnieje pewna kontynuacja, chociaż jak wiemy tematyka jest zasadniczo różna. Możemy wyróżnić przynajmniej 3 punkty styczne:

- a) czasownik **jāda** tzn. *poznać*. Jest to termin centralny. Od niego zależy życie człowieka. Jeśli człowiek pozna zbyt wiele, czyli dobro i zło, to umrze (Rdz 3,5.7.22). Jeśli pozna zbyt mało, tzn. nie pozna (nie będzie współżył ze swoim współmałżonkiem), również zginie. Poznać Ewę oznacza tyle, co wejść z nią w intymny kontakt prowadzący do dogłębnego, najbardziej intymnego poznania drugiej osoby i poczęcia potomstwa¹⁴. Ten sam proces opisuje nam Rdz 4,1. Poznanie, którego owocem jest poczęcie najpierw Kaina, a następnie Abla.
- b) Wiersz Rdz 4,7, szczególnie jego ostatek słowa skierowane przez Boga do Kaina: możesz nad nim panować (nad grzechem) są praktycznie powtórzeniem słów zawartych w wierszu Rdz 3,16: on zaś będzie panował nad tobą (Adam nad Ewą).
- c) Wiersz Rdz 4,16 mówi o Kainie który wychodzi i oddala się z ogrodu Eden. Jest to ten sam ogród, o którym mowa w Rdz 2–3, z którego muszą uciekać pierwsi ludzie. Właściwie jest to ta sama historia tyle, że opisuje sytuację jeszcze bardziej drastyczną wskazuje bowiem, że zło na dobre zagnieździło się w człowieku, że się rozwija i jest praktycznie dziedzicznie przekazywane z pokolenia na pokolenie od chwili grzechu pierwotnego.

6. Stworzenie człowieka (Rdz 2,4–17)

Aby zrozumieć problem stworzenia człowieka, musimy zauważyć grę słów **'adāmāh** i **'ādām**. Istnieje relacja między człowiekiem a ziemią (dosł. glebą), której wzięty jest człowiek. Już na poziomie literackim autor tworzy relację, używając tego samego rdzenia językowego. Gleba daje początek wszystkiemu, co na świecie: człowiekowi – on jest z prochu ziemi, z ziemi pochodzą wszelkie drzewa (Rdz 2,9) oraz wszelkie stworzenia żywe (2,19). Wszystko, co istnieje

¹⁴ Por. G. J. Botterweck, *yāda*, TDOT V, 464.

ma więc w sobie ten sam pierwiastek, ten sam element, a jest nim **'adāmāh**¹⁵. Choć wszystkie stworzenia związane są wspólnym elementem, to człowiek jest wyróżniony przez fakt, że zostaje stworzony z pewnej specyficznej części tego, co nazywamy **'adāmāh**, mianowicie z prochu (**jāpāh**). Termin pojawia się w tekście Rdz 2,7 i 3,19. Ta znacząca różnica pomiędzy człowiekiem a innymi stworzeniami co do materiału użytego do jego stworzenia jest konieczna dla podkreślenia i uświadomienia człowiekowi jego śmiertelności. Człowiek wie od początku, że pochodzi z ziemi (gleby, jej prochu) i do tego prochu powróci.

Tekst podkreśla drugą różnicę szczególnie, jeśli chodzi o status człowieka i zwierząt: mówimy tu o tchnieniu życia. W Rdz 1 autor na oznaczenie ożywającego tchnienia użył terminu **r u a h** (*duch, wiatr, powiew*). W tekście Rdz 2-3 nie pojawia się termin **r u a h**, lecz jednoznacznie słowo **nefeš** (*tchnienie, ducha, westchnienie*). Dzięki tej charakterystyce człowiek nie tylko żyje, oddycha, ale również nazywa, wypowiada słowa, odróżnia i oddziela¹⁶ (tu nawiązanie do sceny końca świata w Mt 25, 31-46 – Chrystus Sędzia również oddziela sprawiedliwych od niesprawiedliwych. Początek i koniec świata charakteryzuje ta sama czynność Boga). Oczywiście tchnienie życia, to samo, posiadają zwierzęta. Musi być jednak w nim jakaś różnica, gdyż zwierzęta nie są w stanie mówić, nazywać. Autor biblijny nie wyjaśnia tej różnicy, lecz jest ona bardzo znacząca gdyż dzięki zdolności nazywania stworzeń, ich klasyfikacji człowiek uczy się poznawać świat, poznaje go i jest zdolny, by go przekształcać, udoskonalać. Tu pojawia się wielka odpowiedzialność za język. To on daje początek wszelkiej przemianie, akcji, transformacji we wszechświecie, który został dany człowiekowi. Na człowieku spoczywa, zatem wielka odpowiedzialność jak za pomocą języka podejmuje pierwszą czynność odróżniania, nazywania, oddzielania.

W Edenie obok nazywania i klasyfikowania stworzeń zadaniem człowieka jest kolejna, czynność mianowicie uprawianie ogrodu. Redaktor Rdz 2-3 stosuje na oznaczenie tej czynności termin **'ābad**. Należy pamiętać, że czasownik ten ma również znaczenie *służyć*, a w sensie religijnym szanować, a nawet czcić. Człowiek musi od początku zrozumieć, że nie jest absolutnym władcą ogrodu Eden, użyte słownictwo podkreśla, że człowiek ma pracować, uprawiać, służyć ogrodu, ale go nie wykorzystywać bez granic.

Wiersz Rdz 2,15 podkreśla wzajemną relację między ogrodem a człowiekiem. Istotny jest tu kolejny termin, który dotyczy ogrodu. Autor użył tu słowa **gān** które pochodzi od czasownika **gānan** oznaczającego czynność doglądania czegoś, trzymania straży nad czymś lub nad kimś itp. Eden jest więc rodzajem

¹⁵ Por. D. E. Burns, *Dream Form In Genesis 2,4b-3,24: Asleep in the Garden*, JSOT 37 (1987) 6; F. Maass, *'ādhām*, TODT I, 78-79.

¹⁶ Por. H.-J. Fabry, *rūaḥ*, TDOT XIII, 375-376.

strzeżonego ogrodu. Sam wyraz ‘**ēden** wskazuje na step, który mógł otaczać ogród zamieszkania pierwszych ludzi¹⁷. Warto zwrócić uwagę na wzajemną relację, która przebija z tekstu o umieszczeniu Adama i Ewy w ogrodzie Eden. Pierwsi ludzie, realizując odpowiedzialnie biblijne ‘**ābad** strzegą ogrodu, dbają o jego prawidłowy rozwój i wzrost a ogród strzeże ludzi tzn. daje podstawowe dobra, by człowiek mógł żyć: pokarm, schronienie, wodę. Tworzy się pewna forma przymierza: dwie strony układu, z których każda ma konkretne zobowiązania. Ich dotrzymanie gwarantuje porządek, harmonię i rozwój. Musimy również zauważyć, że w tekście ani razu nie pada słowo raj na oznaczenie ogrodu. Raj tworzą stosunki panujące w ogrodzie, sam ogród jest tylko doskonałym materiałem wyjściowym, materią pierwszą raju, ale jeszcze niedokonanym. Wszystko zależy od relacji między człowiekiem, przyrodą i stworzeniami.

7. Stworzenie Ewy (2,21–23)

Być człowiekiem oznacza według Biblii, żyć w relacji do kogoś. Dlatego konieczna jest akcja pomocy Boga dla człowieka (Rdz 2,18–22). Bóg dostrzega problem człowieka – brak relacji, czyli inaczej samotność. Ten brak pomocy dla człowieka, bo tak nazywa ten problem tekst biblijny jest tak poważny, że stanowi zagrożenie życia dla mężczyzny. Tekst Rdz 2,18 posługuje się tu ciekawym terminem **neged** oznaczającym kogoś, kto stoi przed nami, przed człowiekiem, kogo spotykamy twarzą w twarz. Chodzi tu również o podkreślenie relacji słownej. Zwierzęta nie korespondują z tym terminem, gdyż nie artykułują dźwięków, czyli w języku Biblii nie mają twarzy i dlatego nie mogą być wystarczającą pomocą dla mężczyzny¹⁸.

Stworzenie równorzędnego partnera dla mężczyzny, czyli kogoś kto może stanąć przed nim twarzą odbywa się w bardzo tajemniczych okolicznościach. Tekst Rdz podkreśla przede wszystkim głęboki sen Adama podczas tej czynności stwórczej Boga, tzn. mężczyzna, a w jego osobie każdy człowiek, nigdy nie jest świadkiem pierwszych chwil poczęcia drugiego człowieka.

W tym akcie stwórczym człowiek coś traci. Tu jest nim przysłowiowe źebro Adama – **šēlā**. Jest to konieczne, bowiem w relacjach z drugim muszą czuć brak, niedoskonałość, nawet zranienie, by ten drugi mógł to wypełnić sobą, by

¹⁷ Por. A. R. Millard, *The Etymology of Eden*, VT 34 (1984) 104.

¹⁸ Por. J. L. Ska, *Je vais lui faire un allié qui soit son homologue* (Gen 2,18), Bib 65 (1984) 234–235.

mógł mi coś dać, nawiązać relację. Gdy jest ktoś drugi wiem, że ja nie jestem wszystkim, nie jestem doskonały¹⁹.

Podstawową reakcją mężczyzny na pomoc w postaci kobiety jest jego okrzyk zachwytu (*Kość z moich kości...*). To wskazanie na kość jest nieprzy-
padkowe. Oznacza ona w Biblii coś twardego, mocnego, trwałego. Mężczyzna
dostrzega w kobiecie silną naturę, ale i pewną słabość, która w naszym tekście
przejawia się przede wszystkim w różnicy płci. Kobieta jest podobna, wzięta
z mężczyzny, ale nie jest nim samym. To znowu otwiera drzwi dla relacji, ale
i pewnych trudności. Ciekawe jest również to, że mężczyzna nie rozmawia
z kobietą. Mówi o niej w 3 osobie. Opisuje ją, określa ją, jaka jest i kim jest, lecz
nie prowadzi z nią żadnego dialogu. Można, więc suponować, że mężczyzna
rozmawia ze samym sobą. Tekst mógłby brzmieć (lub powinien brzmieć): *męż-
czyzna rzekł do siebie, powiedział sobie*. Ważne jest również to, że w wypowiedzi
mężczyzny kobieta jest podmiotem, a nie przedmiotem.

Warto zauważyć, że w wypadku stworzenia mężczyzny Bóg działa jako
rzemieślnik: jako garncarz. Lepi człowieka z materii, z prochu ziemi (gleby).
W stworzenie niewiasty Bóg wkłada niejako więcej wysiłku. Ukazany jest on
w tym przypadku jako lekarz: anestezjolog: usypia mężczyznę i chirurg: doko-
nuje operacji na Adamie, zabierając mu żebro i zasklepiając ranę ciałem.

- a) mężczyzna nie pamięta, nie wspomina Bożej akcji (operacji). Spał, nie
był świadomy, ale po obudzeniu się nie zapytuje, co było przyczyną utraty
jego świadomości. Najwyżej potwierdza swoją chwilową niedyspozycję
i chce jak najszybciej wrócić do pewnej świadomości.
- b) imię kobiety od razu podkreśla podobieństwo, ale i różnicę (*'iššāh* i *'iš*).
Podobieństwo podkreśla bardziej stwierdzenie: kość z moich kości i ciało
z mego ciała, które w podobnym brzmieniu i znaczeniu występuje w Rdz
29,14-15 wskazując na pokrewieństwa, a właściwie na braterstwo krwi
miedzy Jakubem i jego teściem Labanem, który jest jego wujem, bratem
jego matki Rebeki. (Por. Sdz 9,2-3; 2Sm 5,1; 2Sm 19,13-14).

Tekst biblijny mówi nam, że kobieta została wzięta z mężczyzny. Po tej sce-
nie Biblia na oznaczenie mężczyzny będzie używać już tylko terminu *'ādām* na
oznaczenie mężczyzny, czyli terminu bardziej ogólnego, który odnosi również
do całej ludzkości. To oznacza, że ludzkość organizuje się wokół mężczyzny,
kobieta jest tu tylko dodana. Słowo *'iš* występuje tylko 3 razy: 2,23; 3,6; 3,16
i dzieje się tak, gdy mężczyzna patrzy na kobietę. Bóg i kobieta według tekstu
Rdz 2-3 rozumieją termin *'iš* jako mężczyzna, natomiast on sam czuje się jako
ktoś, kto reprezentuje całą ludzkość.

¹⁹ Por. H.-J. Fabry, *šēlā'*, TDOT XII, 401-402.

Podsumowanie

Sposób widzenia Boga, człowieka i świata, jaki prezentują opowiadania zawarte w Rdz 1–4, których autorami są w większości redaktorzy tradycji kapłańskiej Pięcioksięgu (P), występuje w całej historiografii ST²⁰. Kluczowe zagadnienia opisywane przez autorów Rdz 1–4 powtarzają się później w historii zbawienia²¹. Przykładem jest tu np. historia Kaina i Abla, której reminiscencje widać w historii synów Dawida Amnona i Absaloma (2Sm 13,23–34). Również motyw człowieka (Rdz 2,5–7) wziętego z ziemi i stworzonego w miejscu pustynnym i odludnym symbolizuje późniejszą historię całego ludu Izraela, który wzięty z Egiptu, jako prawdziwy lud Boży zostaje stworzony na pustkowiu i niejako na nowo z tej pustynnej ziemi. Istotny jest również motyw samego ogrodu dany w depozyt pierwszemu człowiekowi, który zostaje do niego uroczyście wprowadzony, i który żyje z jego owoców. Podobnie lud Izraela zostaje wprowadzony do żyznego ogrodu, jakim jest ziemia Kanaan i korzysta obficie z jego owoców (Joz 1). Wraz z ogrodem pierwszy człowiek Adam otrzymał także w darze Prawo, które miało mu zapewnić życie: „A przy tym Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: «Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz»” (Rdz 2,16–17). W ten sam sposób Mojżesz proklamował na Synaju słowo Jahwe Izraelowi, aby dać mu prawdziwe życie (Pwt 28)²².

Bardzo ważna, dla właściwego zrozumienia przesłania Rdz 1–3, jest również analiza terminologiczna. Tekst Rdz 2,15 używa czterech szczególnych czasowników: **lāqah** – *wziąć*; **nûh** – *umieścić*; **‘abad** – *pracować*; *służyć*; **šamar** – *strzec, uważać; przestrzegać*. Pierwsze dwa czasowniki opisują działanie Boga, kolejne dwa działanie człowieka. Obydwa czasowniki, które wskazują, jakie czynności charakteryzują poczynania człowieka, stanowią także podstawę terminologiczną teksów o przymierzu (**b‘rît**). Termin **lāqah**, który oznacza także tyle, co *uwolnić, zabrać z niewoli*, przypomina działanie Boga, który uwalnia (zabiera) swój lud z Egiptu i umieszcza w miejscu, w którym mieszkali wcześniej ojcowie (Ez 36,24). Czasownik **nûh** może oznaczać *wprowadzać*, a w tekstach opisujących wydarzenia po wyprowadzeniu z Egiptu, także *złożyć w depozyt, dać posiadłość* lub *dać wytchnienie, wypocząć* (Pwt 3,20).

²⁰ Por. E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken*, 58.

²¹ Por. E. Nielsen, *Creation and The Fall of Man*, HUCA 43 (1972) 7.

²² Por. L. Alonso-Schökel, *Motivos sapienciales y de alianza en Gen 2–3*, Bib 43 (1962) 299–301.

Pozostałe dwa czasowniki w Rdz 2,15 **‘abad** i **šamar** charakteryzują się częstym użyciem zaimka osobowego rodzaju żeńskiego (**šōmrāh** i **‘abadāh**). W naszym tekście wpływa na to rzeczownik ogród (**gān**), który w języku hebrajskim jest rodzaju żeńskiego. Poza tym terminy te stanowią podstawę terminologiczną tekstów liturgicznych w sensie „służyć Bogu” (Lb 3,7)²³. Rzeczywistością, której należy strzec najbardziej i której należy bezwarunkowo służyć, jest przymierze (**b‘rīt**) i prawo (**tôrāh**). Obydwa te terminy są również rodzaju żeńskiego. Podstawowy słownik ST dotyczący przymierza zawartego między Jahwe a Izraelem uzupełniają dwa czasowniki występujące w tekście Rdz 3,10: „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się.” Słyszeć głos (**šāmāh**) i bać się, odczuwać strach (**jārā’**) wraz z terminami **lāqah** – *wziąć*; **nūh** – *umieścić*; **‘abad** – *pracować*; *służyć*; **šamar** – *strzec, uważać*; *przestrzegać* konstytuują całą historię zbawienia. Adam – pierwszy człowiek w Rdz 3,10 ukazuje swoją postawą częste zachowanie człowieka, który odczuwa strach przed głosem, który słyszy, ale brak mu respektu i bojaźni przed prawem Boga.

Reasumując, można stwierdzić, że historia, jaka rozgrywa się w ogrodzie Eden, ma wiele punktów stycznych z Historią Deuteronomiczną (Pwt–2 Krl). Tym samym opowiadanie zbliżone w swoim przekazie do literatury mądrościowej i poezji łączy się także z historiografią. Człowieka osadzony w Edenie jawi się jako figura typiczna, która utożsamia się z Izraelem bądź późniejszymi królami narodu wybranego. Co więcej, na zasadzie projekcji każdy człowiek może umieścić siebie w historii Izraela i siebie w niej rozpoznać. Tym samym historia Izraela jest wzorem historii każdego narodu i każdej osoby ludzkiej.

Summary

In the discussion on the Creation and so called the Christian image of a man, the significant role is played by the Priestly Tradition of the Creation (Gen 1,1–2,4a). The text is coherent in literary and theological terms with the description of the Flood in Gen 6–9. On the base of these passages the theology of the Creation and the biblical anthropology need redefining, only thus can the dramatic fate of the first men, committing a sin and losing the God’s blessing, be brought to light. The Bible’s story is an invitation to discover in it the image of a man as the creator, the God’s partner, to whom the God is the aim, the meaning, and pre-existence of all things.

²³ Por. G. J. Wenham, *Genesis 1–11*, 66.

The partnership of the God and a man highlighted by the biblical, pre-historical story, in its author's point of view, is the direct, mutual relation, best reflected by the Biblical quotation: *Let us make man in our image, after our Likeness* [...] (Gen 1,26). It raises a question whether a man having been given the Lord's friendship and partnership is mature enough to act like the one. Constant ups and downs prove contrary and the renewal of the Lord's Covenant with the fallen creature from the biblical pre-history to Babylonian captivity exemplifies such a relation.