

PREHISTORIA BIBLIJNA

Marcin Majewski (UPJP II)

Mianem prehistorii biblijnej określamy jedenaście pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, opowiadających o dziejach ludzkich od stworzenia człowieka do czasów Abrahama.

Rdz 1 – 11 Prehistoria biblijna¹

Rdz 12 – 50 Historia patriarchów (Abrahama, Izaaka, Jakuba i jego synów)

Prehistoria biblijna obejmuje niezwykle długi okres dziejów ludzkości, a czyni to na sposób symboliczny, językiem mitohistorii. Opowiada o wydarzeniach, których nie sięgają ani zapiski, ani ludzka pamięć, nie jest to więc relacja historyka. Słowo ‘prehistoria’ oznacza coś, co było *przed* historią lub *poza* historią, na poziomie metahistorycznym – i wskazuje na charakter wyobrażeniowo-intuicyjny i mądrościowo-dydaktyczny zawartych tu opowiadań. Nie można zatem powiedzieć, czy ukazane wydarzenia zaistniały w takiej postaci i formie jak to przedstawia biblijny autor. Autor prowadzony Bożym Duchem i intuicją tworzy wyobrażenie zdarzeń przy użyciu symboli i obrazów, w jakich sam je widzi, ubierając je w szatę współczesnej sobie epoki. Charakteryzuje dzieje w krótkich, syntetycznych opowiadaniach, przy czym korzysta z literatury bliskowschodniej, zapożyczając z niej pewne obrazy i toposy literackie (będzie o tym jeszcze mowa).

Prehistoria biblijna jest więc wyrazem mądrościowego zamysłu nad sytuacją człowieka w świecie, nad jego relacją z Bogiem – i religijną odpowiedzią na pytania o obserwowalny stan rzeczy: Kto stworzył świat? Jaki jest jego plan i porządek? Dlaczego jest w nim obecne zło? Jaka jest w nim pozycja człowieka i jaka jest jego rola? Jaka jest relacja pomiędzy mężczyzną i kobietą? Dlaczego trzeba pracować w pocie czoła i dlaczego istnieje cierpienie? Skąd się wzięły różne narody? Dlaczego ludzie mówią różnymi językami? Itd. Na te i wiele innych fundamentalnych pytań chcą dać odpowiedź autorzy prehistorii biblijnej. Nie czynią tego w formie zestawu pytań i odpowiedzi, ale w formie barwnych opowiadań. Każde z nich, a więc każda z udzielonych odpowiedzi, jest przepełniona intuicją, w której rozpoznajemy Boże natchnienie. Trzeba jednak wziąć pod uwagę także i to, że forma tych opowiadań, użyte pojęcia

¹ Tak naprawdę chodzi o zakres: 1,1 – 11,9, gdyż perykopy „Potomkowie Sema” i „Rodzina Abrahama” z Rdz 11,10-32 należą już do narracji o Abrahamie.

i wyobrażenia (np. o tym, skąd się bierze deszcz) są wyrazem pierwotnej kultury, w której tworzyli biblijni pisarze. Układ, a zarazem treść prehistorii biblijnej przedstawia się następująco:

Stworzenie świata:	Rdz 1
Stworzenie człowieka:	Rdz 2
Upadek pierwszych rodziców:	Rdz 3
Kain i Abel:	Rdz 4
Genealogia Setytów:	Rdz 5
Opowiadanie o potopie	Rdz 6 – 9
Tablica narodów:	Rdz 10
Wieża Babel:	Rdz 11

Prehistoria biblijna stanowi wyjątkowy tekst w całej Biblii. Nie jest to tekst jednolity. Redaktor biblijny, komponując całość, jaka przetrwała do naszych czasów, składał ją z różnych tekstów i opowiadań, pochodzących z różnych czasów. Aby móc odtworzyć właściwe znaczenie teologiczne ukazanych tu dziejów ludzkości, trzeba odczytywać każdy tekst z osobna, porównać go z innymi tekstami biblijnymi i pozabiblijnymi o podobnej tematyce, co dopiero pozwoli wydobyć wyrażoną w nich prawdę zbawczą.

Dwa opisy stworzenia

Stworzenie jest pierwszą interwencją Bożą w porządku chronologicznym, w związku z czym zostało przedstawione przez Pismo Święte na samym początku. W naukach teologicznych wydziela się naukę o stworzeniu jako osobny dział dogmatyki (protologia), stawiając kreację świata niejako poza nawias historii. Tymczasem Biblia traktuje naukę o stworzeniu jako pierwszy z etapów historii zbawienia. W biblijnym podsumowaniu dziejów zbawienia, u proroków czy w psalmach, stworzenie świata będzie pierwszą interwencją Bożą. Ta interwencja rozpoczyna dzieło JHWH, rozpoczyna historię zbawiania. W ten sposób dzieło stworzenia wbudowane jest w bieg historii Izraela. Nie jest czymś oderwanym i abstrakcyjnym, ale pierwszym dziełem na linii działania Bożego. Przykładem takiego rozumienia może być modlitwa Jeremiasza, w której podsumowanie historii Izraela rozpoczyna się od wzmianki o stworzeniu (zob. Jr 32,17-24).

Księga Rodzaju zawiera dwa opisy stworzenia. Jeden zawarty jest zasadniczo w pierwszym rozdziale; drugi zasadniczo w drugim²:

1. Rdz 1,1–2,4a – opowiadanie kapłańskie (**P**)

2. Rdz 2,4b–25 – opowiadanie jahwistyczne (**J**) / nie-kapłańskie (**nie-P**)

Skąd się wzięły dwa opowiadania o tym samym wydarzeniu? Jak wspominałem we wprowadzeniu, Pięcioksiąg (Tora) nie jest dziełem jednego autora, ale zbiorem wielu przekazów i tradycji. Pochodzą one z różnych środowisk i okresów historii Izraela. Tradycje te były gromadzone, redagowane, uzupełniane lub tworzone na nowo przez kolejne pokolenia aż uformował się tekst końcowy, kanoniczny. Poszczególne źródła/tradycje czasem opowiadały niezależnie o tych samych wydarzeniach, stąd liczne w Pięcioksięgu dublety, a nawet triplety. Nie wchodząc w szczegóły, stwierdzamy, że dwa rozważane opisy stworzenia są takim dubletem, pochodzą z różnych epok i środowisk.

Pierwszy opis (z Rdz 1), autorstwa tradycji kapłańskiej (P), jest utworem powstałym w lub po niewoli babilońskiej (VI/V w.) w środowisku kapłanów, sług świątyni. To tłumaczy jego strukturę, która uwypukla dzień Bożego odpoczynku jako zachętę do święcenia szabat. Drugi opis (Rdz 2) powstał w świeckim środowisku mądrościowym ok. VI wieku. W przeciwieństwie, do pierwszego, schematycznego opowiadania, to jest obrazowe, barwne, obfitujące w symbole i antropomorfizmy. Obrazy w nim zastosowane mają bogate przesłanie, ale aby je odczytać, trzeba odróżnić szatę literacką od treści i wyzwolić się od dosłownego rozumienia tekstu.

Różnice w opowiadaniach o stworzeniu. Oba opowiadania powstały w różnych szkołach teologicznych Izraela, mają zatem inną perspektywę. Wskażmy najważniejsze różnice pomiędzy nimi, które potwierdzają, że mamy do czynienia z odmiennymi punktami widzenia na to samo wydarzenie:

a) W pierwszym opowiadaniu (Rdz 1) zwierzęta pojawiają się przed człowiekiem, który jest stworzony na samym końcu. W drugim opowiadaniu (Rdz 2) jest odwrotnie: najpierw zostaje stworzony człowiek, a gdy doświadcza samotności, Bóg stwarza zwierzęta przyprowadza je do człowieka.

² Szerzej na ten obu tekstów zob. np. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny, t. I/1), Częstochowa: Edycja św. Pawła 2013; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1–11)* (Rozumieć Stary Testament), przełożył M. Brzezinka, Kraków 1997, s. 23-61; M. PETER, *Prehistoria biblijna* (Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu. Biblioteka pomocy naukowych 10), Poznań 1994, s. 8-35; J.S. SYNOWIEC OFMConv, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 115-184; E. ŚWIERCZEK, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1-3* (Biblia dla wszystkich), Kraków 1995, s. 14-41.

b) To samo z roślinnością. Według Rdz 2 człowiek powstał, gdy *nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi, ani żadna trawa polna jeszcze nie wzeszła* (2,5)³, podczas gdy w Rdz 1 rośliny pojawiają się w dniu trzecim, czyli przed stworzeniem człowieka.

c) W Rdz 1 na początku pojawiają się wody (hebr. *majim*), bezmiar wód, ocean (hebr. *tehom*), a Duch Boży unosi się nad wodami (1,2). W Rdz 2 na początku jest sucho: *Nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi, ani żadna trawa polna jeszcze nie wzeszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię* (2,5).

d) W Rdz 1 kobieta i mężczyzna stworzeni są jednocześnie; w Rdz 2 najpierw mężczyzna, potem kobieta.

e) określenia mężczyzy i kobiety: w pierwszym opowiadaniu jest zachar u nekewa. A w drugim isz i isza – inne określenia płciowe.

e) W Rdz 1 Bóg stwarza słowem-rozkazem, także człowieka. W zupełnie inny sposób jest ukazane stworzenie człowieka w Rdz 2: stworzenie mężczyzny to lepienie z gliny na sposób pracy garncarza, a stworzenie kobiety to budowanie, na sposób budowniczego⁴.

f) W Rdz 1 Bóg określany jest mianem *Elohim* („bóg”, rzeczownik pospolity); w Rdz 2 mianem *JHWH* (święte imię Boga objawione Izraelowi).

) obraz Boga jest inny: w Rdz 1 całkowicie transcendentny, odległy, inny i oddzielony od świata; w drugim lepi, konstruuje, przechadza się, tchnie, mówi do siebie, robi ubrania, itd... jest znacznie b antropomorfistyczny

g) W Rdz 1 Bóg stworzył od razu wszystko bardzo dobrze, a w Rdz 2 Bóg po stworzeniu Adama mówi: Nie jest dobrze, aby człowiek był sam. „Poprawia” stworzenie.

Pewne różnice można by próbować uzgadniać i tak się czasem czyni, ale nie ma takiej potrzeby. Widzimy dobrze, że są to dwa różne opisy i autorom biblijnym oraz redaktorom całości wcale nie zależało na sztucznym uzgadnianiu szczegółów. Dlaczego? Ponieważ oba opowiadania pięknie się uzupełniają. Oba są dwoma teologicznymi wizjami tego samego wydarzenia. Oba są opisami komplementarnymi, uzupełniającymi się i nawzajem wyjaśniającymi. Pierwszy tekst to wizja kosmiczna i holistyczna (całościowa); drugi to wizja antropocentryczna (z ludzkiej perspektywy) i relacyjna. W pierwszym głównym bohaterem jest Bóg w Jego chwale nad całym stworzeniem. W drugim, Bóg w relacji do człowieka, którego stworzył, oraz relacje między kobietą a mężczyzną. O ile więc Rdz 1 można nazwać „Pieśnią o Bogu Stwórcy”, to Rdz 2 jest „Opowieścią o stworzeniu człowieka”. Oba obrazy, wspólnie, i nie inaczej, tworzą podstawę dla zrozumienia Boga i człowieka w kolejnych partiach Biblii.

³ Cytaty biblijne pochodzą zasadniczo z piątego wydania Biblii Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań: Pallottinum 2000. W pozostałych przypadkach tłumaczenie jest własne.

⁴ Pojawia się czasownik *bana* „budować” oraz rzeczownik *cela* „żebro”, ale też „belka, żerdź”.

POEMAT O STWORZENIU ŚWIATA (Rdz 1)

Rdz 1 a Enuma elisz

Przez wiele wieków żydowscy i chrześcijańscy teologowie twierdzili zgodnie, że opowieści o początku świata podane w *Księdze Rodzaju* są inspirowane tylko przez Boga i że niczego nie zawdzięczają innym pismom. Począwszy od 1876 roku odkryto i opublikowano kilka akadyjskich (babilońskich i asyryjskich) wersji poematów o Stworzeniu. Przypuszcza się, że najdłuższy z nich, zatytułowany *Enuma elisz* - od dwóch początkowych wyrazów oznaczających "Gdy na wysokościach" – został napisany na początku drugiego tysiąclecia p.n.e. Przetrwał niemal w całości na siedmiu tabliczkach klinowych, z których każda zawierała około 156 linijek. Ich odkrycie nie było całkowitą niespodzianką dla uczonych, którzy znali zbiór mitów o Stworzeniu autorstwa Berossosa, przytaczany przez biskupa Euzebiusza z Cezarei; bowiem Berossos urodzony w IV w. p.n.e. był kapłanem Bala w Babilonie.

W połowie XIX w. archeologowie angielscy odkryli w ruinach Niniwy, dawnej stolicy Asyrii, ogromną bibliotekę króla Assurbanipala (668–627 r. p.n.e.). Znalezione tam ok. 25000 tabliczek glinianych, pokrytych pismem klinowym. Pozwoliły one nam poznać wielkie poematy mitologiczne, mówiące także o początkach świata i człowieka. Biblioteka jest z VII w., ale niektóre z odkrytych w niej poematów pochodzą z czasów znacznie dawniejszych. Okazało się tymczasem, że pojawia się w nich wiele motywów i tematów znanych nam dotychczas tylko z Biblii. Pierwsze wrażenie było ogromne. Czyżby Biblia powtarzała jedynie to, co inni dużo wcześniej wymyślili? Trzeba było długich lat badań i wiele głębszego wniknięcia w całą literaturę bliskowschodnią (w tym również w poznawane coraz lepiej teksty egipskie), by ocenić właściwie dzieło autorów hebrajskich, by nie tylko zrozumieć, że znali oni dobrze mitologiczną tradycję swoich sąsiadów, lecz także dojrzeć, w jaki sposób wybierali z niej cegiełki na własny użytek, budując z nich dzieło własne i zadziwiająco oryginalne.

U naszego P, kapłańskiego autora Rdz 1,1 – 2,4a, odnajdujemy bez trudu echa wielkiego poematu na cześć Marduka, głównego boga Babilonu. Pierwsze słowa tego poematu brzmią *Enuma elisz* („Kiedy w górze”) i one też pełnią rolę tytułu. Wszystko zaczyna się w czasach, kiedy nie było jeszcze niczego, bo nic nie otrzymało jeszcze imienia (a imię w tym świecie zawiera w sobie istotę każdej rzeczy, tak że to, co nie ma imienia, po prostu nie istnieje). Rozciągały się tylko szeroko niezmierzone poacie wód, wód słodkich i życiodajnych, które były zarazem prabogiem Apsu, oraz wód słonych, groźnych i niszczycielskich (jak morze zalewające nieraz uprawne ziemie Mezopotamii), które były zarazem praboginią Tiamat.

Enuma elisz jest długim poematem, obejmuje aż siedem tabliczek, po około 150 wierszy każda. W czwarty dzień świąt Nowego Roku główny kapłan Marduka w Babilonie stał przed posągami swego boga i z podniesioną ręką wygłaszał, a może raczej wyśpiewywał, wiersz po wierszu, cały *Enuma elisz*. A miało to znaczenie dużo większe, niż nam by się to mogło wydawać. Każde bowiem święto Nowego Roku odnawiało niejako i aktualizowało owe zwycięstwo sprzed początku czasów, odniesione nad siłami chaosu uosobionymi w Tiamat, która mimo wszystko nadal pozostawała w jakiś sposób groźna.

W VI w. synom Izraela, żyjącym na wygnaniu w Babilonie Marduk musiał wydawać się bardzo potężny. Przecież król Babilonu nie tylko zdobył Jerozolimę i uprowadził do niewoli jej króla, lecz nawet zburzył Świątynię Jahwe. To ostatnie było najstraszniejsze, dla wszystkich wokół stanowiło bowiem niepodważalny dowód, że Marduk jest silniejszy od Jahwe! Monoteizm żydowski nie był jeszcze w tym czasie ani tak nieugięty, ani tak jasno wykrystalizowany, jak sobie to zazwyczaj wyobrażamy. Był też zjawiskiem całkiem wyjątkowym. Nic też dziwnego, że wielu synów narodu wybranego ulegało często pokusie oddawania kultu także innym bogom. A cóż dopiero w Babilonii, gdzie kulty te były takie świetne, barwne i pełne życia, gdzie Jahwe zdawał się ginąć w cieniu Marduka... I właśnie tu kapłani Izraela podjęli trud przemyślenia i ponownego odczytania całej historii swego ludu aż od samych początków, od pradziejów świata.

Jeden z tych kapłanów jest autorem pierwszej stronicy Biblii. Można odgadywać, że kiedy pisał swój hymn na cześć Jedyne (bo hymnem jest to, co napisał), miał przed oczami – jeśli nie ciała, to przynajmniej duszy – owego kapłana Marduka, recytującego w święto Nowego Roku *Enuma elisz*. Chciał mu się może w ten sposób przeciwstawić, chciał pokazać Boga Izraela jako prawdziwego Stwórcę i Władcę wszechświata. By to uczynić, nie wahał się sięgać po najróżniejsze materiały z literatury świata otaczającego. Oczyszczał je wszakże starannie z wszelkich śladów politeizmu w sposób, który nieraz uchodzi naszej uwadze, tak bardzośmy wszyscy, nawet nasi ateści, nawykliśmy myśleć w kategoriach monoteizmu.

Już Hermann Gunkel pokazał pod koniec XIX w. w swej wpływowej pracy *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*⁵, że motyw mitycznej bitwy pomiędzy bogiem-stworzycielem a przeciwnymi siłami chaosu jest motywem wykorzystywanym w wielu miejscach Biblii od Księgi Rdzaju do Apokalipsy. Pokazał jak tradycja wcieliła do Rdz 1 pewne materiały/tematy zewen., gł. babilońskie, w tym także i motyw chaosu.

Zarówno mity greckie, jak i mezopotamskie rozpoczynają się od *teogonii* – opowieści o narodzinach bogów. Jednak w Księdze Rodzaju nie znajdziemy odpowiedzi na pytanie o pochodzenie Boga. Wszystko co powstaje bierze swój początek od niego, on sam po prostu jest. W *Enuma Elisz* człowiek został stworzony aby służyć bogom wykonując za nich nieprzyjemne prace. W społecznościach starożytnych kontakt człowieka z bóstwem był możliwy wyłącznie przez króla (lub postawionego wysoko w hierarchii społecznej kapłana).

⁵ *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1895.

Jedynie król był również uważany za obraz bóstwa. [2] W biblijnym opisie stworzenia natomiast bycie obrazem i podobieństwem Boga jest cechą przynależną całej ludzkości.

Dalej następuje opowieść o walce bogów. Skutkiem jej jest powstanie świata i człowieka. Widać od razu, że babilońscy bogowie są personifikacjami sił przyrody, np. Apsu - bóg wód słodkich, Tiamat - bóg wód morskich, Szamasz - bóg Słońca, Sin, Nannaru - bóg Księżyca. Utworzenie człowieka poprzedza narada bogów. Wreszcie Marduk, bóg stwórcy, formuje człowieka, posługując się krwią zabitego bóstwa. Autor biblijny prostuje to nazbyt materialne ujęcie i mówi tylko o tajemniczym, duchowym podobieństwie człowieka do Boga. Otóż porównanie biblijnego opisu stworzenia z innymi opowieściami starożytnymi, mimo pewnych podobieństw, wskazuje na oryginalność biblijnego przekazu. Przede wszystkim biblijny Bóg Stwórca jest różny od świata, a wszystko jest od Niego zależne.

Pierwsze zdanie Pisma Świętego (Rdz 1,1-2)

Zwróćcie uwagę, że tytuł tego punktu mówi o 1 zdaniu (jednym), a dałem w nawiasie dwa wersety (Rdz 1,1-2). To nie pomyłka. Owszem, tradycyjnie oba wersety tłumaczy się jako dwa osobne zdania: ... Ale dziś większość badaczy zgadza się, że ... Pisz o składni tego zdania: gdy na początku...

Księga Rodzaju rozpoczyna się od słów: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię* (1,1). Pierwsze zdanie Pisma Świętego zawiera w sobie doniosłą treść teologiczną. Podkreśla przede wszystkim, że Bóg istnieje, jest jeden i jest Stwórcą świata: wszystko pochodzi od Niego. Kto rozumie, że Bóg jest tylko jeden, ten musi przyjąć, że wszystko poza Bogiem jest stworzeniem i odwrotnie, kto ma jasne pojęcie stworzenia, ten wie, że nie można szukać bóstw innych prócz Boga. Człowiek starożytny spotykał się często z ubóstwianiem sił przyrody, trzeba więc było wyraźnie powiedzieć, że tak słońce, jak księżyc, gwiazdy, rośliny i zwierzęta są stworzeniami. Przy sumarycznym wymienieniu nieba i ziemi ta prawda mogłaby nie przemówić tak dobitnie. Zostanie więc ona rozwinięta w ramach „Pieśni o Bogu Stwórcy”.

Tekst hebrajski Rdz 1,1

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:

Transkrypcja (wymowa): *Bereszit bara Elohim et haszszamajim we'et ha'arec.*

Tłumaczenie dosłowne: *Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię.*

Tłumaczenie literackie: *Na początku Bóg stworzył cały istniejący świat.*

Siedem słów. Zwróćmy najpierw uwagę na ilość słów występujących w wersecie: jest ich siedem. W drugim wersecie będzie ich czternaście (7 + 7). Siódemka wraca w Rdz 1 bardzo często. Cała pieśń podzielona jest na siedem dni stwórczych, w każdym dniu pojawia się dokładnie siedem formuł oraz siedem refrenów „i było dobre”, imię Boże użyto 35 razy (5 x 7)

itd. Czy to zbieg przypadków? Dla znawców literatury biblijnej jest jasne, że nie – jest to świadoma praca autora natchnionego. Jaki cel przyświecał takiemu zabiegowi?

Dla autorów biblijnych – a zwłaszcza dla autora kapłańskiego (P) – liczba siedem jest szczególna. W Biblii *siedem* oznacza pełnię, doskonałość i jakiś specjalny związek z Bogiem. Jest też liczbą kultu, liturgii, oddawania Bogu chwały. To dlatego liczba **6** (jako brak do siódemki, brak do pełni) stała się symbolem niedoskonałości, a potem szatana (por. Ap 13,18 – trzy szóstki to z wielokrotnioną niedoskonałość, z wielokrotnione zło), a liczba **13** (jako brak do 14) liczbą „pechową”. Siedem słów rozpoczynających Biblię to znak dla czytelnika, że oto dzieje się tu coś świętego, coś zupełnie wyjątkowego i doskonałego. Znak także poetyckiego zmysłu autora, który refrenem *Tak upłynął wieczór i poranek, dzień...* podzielił „pieśń” na siedem zwrotek.

Na początku. Na początku był Boży akt stworzenia świata. Ale co oznacza owo בְּרֵאשִׁית (*beresit*) „na początku”? Na początku czego? Co było wcześniej? W Biblii jest kilka tekstów, w których hebrajskie określenie בְּרֵאשִׁית oznacza początek w sensie czasowym:

Na początku panowania Jojakima, króla judzkiego (Jer 26,1).

Na początku panowania Sedecjasza, króla judzkiego (Jer 27,1).

Czy nie wiecie tego? Czy wam nie gloszono od początku? (Iz 40,21) itp.

Tu jednak chodzi o początek czasu w ogóle, **początek istnienia wszystkich rzeczy**, a nawet moment, który istniał przed zaistnieniem świata, którego nie potrafi już określić ludzka terminologia, co obrazują teksty:

To ja jestem Bogiem... Ja od początku zapowiadam przyszłość i z dawien dawna to, czego jeszcze nie było (Iz 46,10).

Kto zdziałał to i uczynił? Ten, co z nicości wywołuje od początku pokolenia, Ja, Pan, jestem pierwszy, z ostatnimi również Ja będę!» (Iz 41,4).

Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała (Prz 8,22-23) itp.

Taki sens ma to słowo w Rdz 1. Chodzi o początek w sensie absolutnym, gdy oprócz Boga nie było nic, o moment tuż przed powołaniem świata do istnienia. Pierwszy wyraz Biblii mówi zatem coś ważnego o początkach wszechświata, ale nie w terminach współczesnej nauki. Ta zaczyna swe opowiadanie trochę inaczej: Na początku była początkowa osobliwość⁶, później era Plancka, kolejno powstał wodór i inne pierwiastki chemiczne, a z nich uformowały

⁶ Dawniej utożsamiana z wielkim wybuchem, ale w najnowszych ujęciach kosmologicznych nie mówi się już o wielkim wybuchu i chwili 0, gdyż nie wiemy co działo się przed erą Plancka. Możliwe są inne scenariusze (zob. np. model Hartle’a-Hawkinga).

się galaktyki, gwiazdy i planety. Biblijne opowiadanie natomiast uchwyci coś istotniejszego: **Na początku był Bóg**. Cały istniejący świat – jakkolwiek pojmemy jego fizyczny początek – jest dziełem stwórczym dobrego Boga, jest Jego chcianym stworzeniem. Do tej prawdy i do tego wersetu nawiąże autor *Prologu* Ewangelii św. Jana, gdy rozpocznie: *En arche en ho Logos* – „Na początku było Słowo” (J 1,1), czyli Chrystus. Bóg stwarza słowem. Tym wszechmocnym, stwórczym Słowem Boga – dzięki któremu zaistniały niebo, ziemia i człowiek – jest Jezus Chrystus.

Pierwszy wyraz Biblii – *beresit* – jest jednocześnie hebrajską nazwą Księgi Rodzaju. Tytuł taki wydaje się być dobrany przypadkowo – gdyż zwyczajem starożytnym nazwy ksiąg nadawano czasem od pierwszego zwrotu – jednak jest to bardzo adekwatny tytuł dla całej księgi. Pierwsza księga Biblii rzeczywiście okaże się Księgą *Początków*: opisuje początki świata, kosmosu i harmonii w nim, początki człowieka i narodu Izraela, początki grzechu ludzkiego i łaski Bożej, pierwsze interwencje Boże i pierwsze przymierza Boga z człowiekiem.

Słowo *beresit* mówi nam jeszcze coś ważnego: *wyznacza linearną koncepcję czasu*, którą Biblia może się poszczycić na tle religijnych opowiadań stwórczych starożytnego Wschodu. Tam bowiem koncepcja kosmogoniczna czasu jest cykliczna, związana z myśleniem mitycznym. Każdego roku można przez odpowiedni rytuał powrócić do *illo tempore*, „tamtego czasu”, „niegdyś”, do czasu stwarzania, by odzyskać siłę i kosmiczną równowagę. Krąg czasu w mitach Mezopotamii i Kanaanu jest zamknięty i mocno związany z przeżywaniem pór roku: suchych i martwych czy deszczowych i życiodajnych oraz ich wzajemną naprzemiennością. Tu natomiast spotykamy od początku linearną koncepcję czasu.

Dość łatwo wychwycić, że w opowiadaniu o stworzeniu świata (Rdz 1) autor biblijny czyni liczne aluzje do mitów kosmogonicznych Bliskiego Wschodu – czasem w celach polemicznych. W mitologii Mezopotamii i Kanaanu mówi się, że świat powstał w wyniku walki bogów (np. Marduka z Tiamat) i że jest efektem zmagania o panowanie. Tutaj natomiast nie ma walki i żadnego „przeciwnika” Boga. Bóg jest jeden, posiada stwórczą władzę i czyni wszechświat aktem woli. Dalsze wersety pokazują, z jaką łatwością Pan Bóg działa: wystarczy jedno Jego słowo lub lapidarne stwierdzenie, by zaistniały przestworza i byty wszechświata – co uwypuklił kontrast Biblii i mitów Wschodu. Bóg nie musi się wysilać, nie musi walczyć o władzę i spierać się o pierwszeństwo. JHWH nie jest jednym z bogów starożytnych. JHWH jest jedynym Bogiem, Stwórcą całego istniejącego świata.

Stworzył. Bardzo istotny jest użyty tu czasownik *בָּרָא* (*bara*). Pierwotnie oznaczał czynność cięcia, odcinania, rzeźbienia czy formowania. Z czasem stał się terminem technicznym stwarzania. Występuje w Biblii 49 razy i odnosi się tylko do Boga, jedynym podmiotem czasownika *bara* jest JHWH. A zatem nie jest to zwyczajny czasownik oznaczający zwyczajną aktywność. Nikt poza Bogiem nie ma takiej władzy i zdolności, by powoływać do istnienia, by tworzyć w taki sposób, by kreować, by stwarzać. A Ten, który ma taką moc – czyni rzeczy zawsze nowe („Pan bowiem stworzył nową rzecz na ziemi” Jer 31,22), zawsze *piękne* („Uczył wszystko pięknie w swoim czasie” Koh 3,11), zawsze *dobre* („Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” Rdz 1,31) i zawsze *doskonale* („Jak liczne są dzieła Twoje, Panie! Ty wszystko mądrze uczyniłeś: ziemia jest pełna Twych stworzeń” Ps 104,24).

To wszystko zawarte jest w czasowniku בָּרָא. Co więcej, Bóg nie potrzebuje w akcje kreacji materiałów ani pośredników. Wyprowadza rzeczy wprost z niebytu: *I rzekł Bóg: Niechaj się stanie światłość! I stała się światłość* (Rdz 1,3). Czasownik *bara* nigdy nie łączy się w Biblii z biernikiem materii, nie otrzymuje dopełnienia w postaci „uczynił z czegoś”. Stąd niektórzy egzegeci, m.in. W. Gesenius, wnoszą (niesłusznie), że zawiera ideę stworzenia z niczego – *creatio ex nihilo*⁷. Rdz 1 nie zawiera jednak idei *creatio ex nihilo*, jakaś materia przed stworzeniem już istnieje: *Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód* (Rdz 1,2), co potwierdza autor Księgi Mądrości: *Nie było trudne dla ręki Twej wszechmocnej - co i świat stworzyła z bezładnej materii* (Mdr 11,17).

Bóg. Niektórzy zastanawiają się, czy nie ma śladów politeizmu w gramatycznej formie rzeczownika אֱלֹהִים (*Elohim*), który jest liczbą mnogą rzeczownika אֵל (*el*) lub raczej אֱלֹהָ (*eloah*). W Biblii jednak tysiące razy używa się rzeczownika אֱלֹהִים na określenie jedynego Boga JHWH. Czasowniki i określenia, które mu towarzyszą są w liczbie pojedynczej. Jest to zatem typowy przykład *plurale tantum*, rzeczownika zbudowanego według reguł liczby mnogiej, który jednak jest liczbą pojedynczą (jak polskie *drzwi* czy *spodnie*). Gdyby rzeczywiście ów wyraz zawierał ślad politeizmu Izraelitów, to zapewne zostałby przez ortodoksyjnych pod tym względem autorów biblijnych usunięty czy zastąpiony. A skoro tak się nie stało, to znaczy, że nie widzieli oni w nim nic, co mogłoby wzbudzić wątpliwości, co do jedyności Boga. Co więcej, w czasie gdy monoteizm był już dawno ustalony i praktykowany, określanie Boga jako Elohim cieszyło się wielkim powodzeniem i występuje nawet w miejsce dotychczasowego imienia własnego JHWH (zob. np. Ps 41 – 81). Omawiany werset wyraźnie podkreśla prawdę o jedyności Boga.

Niebo i ziemię. Para wyrazów „niebo i ziemia” oznacza tu „wszystko”, „cały istniejący świat”, czy jak mówimy w credo „byty widzialne i niewidzialne”. Jest to typowo semicki sposób wyrażania się, figura retoryczna zwana meryzmem. Meryzm polega na wskazaniu dwóch skrajnych lub najistotniejszych punktów zbioru, aby wyrazić jego całość. Np. pomrą od syna faraona do syna niewolnicy (Wj 11,5) czy synowie i córki oraz starcy i dzieci (Jl 3,1n) to meryzmy wskazujące na wszystkich ludzi. Por. też Jam jest Alfa i Omega (Ap 1,8), zna dobro i zło (Rdz 3,22) i wiele innych meryzmów biblijnych. Tak myślą i wypowiadają się starożytni Hebrajczycy. „Niebo i ziemia” oznaczają po prostu cały świat. Meryzm ten został wykorzystany przez Pana Jezusa, gdy mówił o zasięgu i charakterze swej władzy: „Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi” (Mt 28,18). Podobnie używa go credo (wyznanie wiary) Kościoła: Wierzę w Boga Ojca, Stworzyciela nieba i ziemi. Pierwsze zdanie Biblii jest podstawą dziejów zbawienia, prawdą tak ważną, że umieszczono ją w chrześcijańskim wyznaniu wiary jako jego pierwsze sformułowanie.

Oba wyrazy („niebo i ziemia”) występują od razu z *rodzajnikiem określonym*, co nie jest zwyczajnym użyciem rodzajnika w języku hebrajskim. Znacznie częściej, gdy mowa o jakiejś rzeczy po raz pierwszy, występuje ona bez rodzajnika – a dopiero, gdy mowa o rzeczy

⁷ Tekst Rdz 1,2 zaznacza, że jakaś forma pramaterii już istnieje. Prawdę o stworzeniu *ex nihilo* wyrazi dopiero autor greckiej 2 Księgi Machabejskiej: „Proszę cię, synu, spojrzysz na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób” (2Mch 7,28).

już znanej, wprowadza się rodzajnik. Określenie wyrazów „niebo” i „ziemia” rodzajnikiem wskazywać może, że pierwszy werset nie rozpoczyna samego opisu stwarzania, ale jest *tytułem* dla poematu stwórczego Rdz 1. Jest streszczeniem całego dzieła, *resume* opowiadania – a nie jego pierwszym aktem. Potwierdza to fakt, że niebo i ziemia wcale nie są pierwszymi bytami stworzonymi, gdyż ich uczynienie opisują dopiero wersety 6-10. Pierwsze zdanie Biblii jest zatem syntetycznym ujęciem całego opowiadania o stworzeniu świata i dlatego pojawia się tu określony rodzajnikami meryzm wskazujący na całość stworzenia.

W ten sposób można by analizować całe opowiadanie, lecz w tej kwestii odsyłam do szczegółowych komentarzy do Rdz 1.

Struktura poematu Rdz 1

Nawet dla niewprawnego w arkana egzegezy czytelnika jest czymś łatwym do zaobserwowania, że kapłański autor oparł swe opowiadanie na strukturze tygodnia. Przy lekturze Rdz 1 wyraźnie wpada w ucho powtarzający się refren: *Tak upłynął wieczór i poranek, dzień...* Słyszymy go sześć razy, po czym nastaje szczególny dzień siódmy. Jest to znany Biblii schemat 6 + 1, w związku z czym opowiadanie to nazywane jest Heksameronem⁸. To dowodzi, że autor miał na myśli układ literacki, a nie prawdę kosmologiczną. Treść pouczeń religijnych wynika z układu utworu i zastosowanych w nim zabiegów literackich. Dlatego przyglądnijmy się schematowi dni stworzenia. Na sześć dni rozłożone jest osiem dzieł Boga, które schematycznie przedstawia poniższe zestawienie:

Dzieło wyróżniania

Opus distinctionis

I dzień:

- światło

II dzień:

- firmament

III dzień:

Dzieło ozdabiania

Opus ornatus

IV dzień:

- słońce, księżyc, gwiazdy

V dzień:

- ryby i ptaki

VI dzień:

⁸ Heksameron od gr. *heks* – sześć, *hemera* – dzień.

- ląd i morze

- zwierzęta lądowe

- rośliny

- człowiek

Kolejność, w jakiej rozłożone zostały poszczególne dzieła stworzenia, nie jest związana z przyrodniczą wizją świata właściwą pisarzom biblijnym⁹, ale wynika ze struktury, jaką nadał autor kapłański temu opowiadaniu. Chociaż według obecnych poglądów wymienione dzieła i ich kolejność budzą oczywisty sprzeciw¹⁰, gdy jednak powrócimy do sposobu myślenia autorów (by odczytać właściwą treść religijną, zawartą w opisie), wtedy zauważamy, że starali się oni dzieła stwórcze ułożyć w logicznej kolejności. Ten zabieg jest bardzo wymowny – ma przekonać czytelnika, że Bóg działał według logicznego planu i w pięknej harmonii.

Cały plan rozkłada się na dwa – odpowiadające sobie – okresy po trzy dni (triady). Na dzień trzeci i szósty wypadają po dwa dzieła. Kolejne dni są ze sobą ściśle powiązane treściowo (pierwszy z czwartym, drugi z piątym, a trzeci z szóstym). Pierwsze trzy dni to tzw. *opus distinctionis*, dzieło rozdzielania, gdyż Bóg stwarza kolejne byty przez rozdzielanie i porządkowanie (powtarzający się czasownik *wajjawdel* – „rozdzielił”). Kolejne trzy dni to tzw. *opus ornatus*, dzieło ozdabiania, gdy na już stworzone przestrzenie Bóg znów działa od początku, tym razem ozdabiając je odpowiednimi stworzeniami, ozdobami. Można to schematycznie przedstawić następująco:

1. światło	— ciała świecące
2. wody dolne, powietrze, wody górne	— ryby w wodach dolnych — ptaki w powietrzu
3a. ląd	— zwierzęta lądowe i człowiek
3b. rośliny	— przeznaczone na pokarm

⁹ Poglądy kosmologiczne autora Rdz 1 opierały się na najprostszych spostrzeżeniach wzrokowych i nie różniły się zasadniczo od ówczesnie przyjmowanych w całym świecie. W przestrzeni wody umieszczone było sklepienie (niebo), które jak kryształ oddzielało wody górne (deszcze i inne opady atmosferyczne) od dolnych (źródła i morza). Owo sklepienie niebieskie to jakby wielki namiot utrzymujący wody górne, olbrzymi zbiornik wodny. Sklepienie posiadało zawory, o których często mówią psalmy. Jeżeli były przez Boga otwierane, wody górne w postaci deszczu spadały na ziemię, jeżeli zawory zostały zamknięte, następowała posucha. W powstałej niszy pomiędzy wodami umieszczona była płaska i okrągła (nie kulista) ziemia. Nad ziemią, a pod sklepieniem umieszczone był ciała niebieskie. Według poglądów starożytnych ciała te poruszały się po sklepieniu niebieskim. Ziemia otoczona była morzem.

¹⁰ Np. jak to możliwe, że Bóg stworzył światło w dniu pierwszym, jeśli słońce i gwiazdy – źródła światła – powstały dopiero w dniu czwartym?

Kiedy przyglądnijemy się tak rozpisanemu planowi stwórczemu, widzimy, że jest on precyzyjnie opracowany, uporządkowany i wewnętrznie powiązany. Świat to nie jest dzieło przypadku. W pierwszych trzech dniach Bóg przede wszystkim rozdziela czyli porządkuje, w kolejnych trzech zapełnia uporządkowane regiony świata bytami poruszającymi się. Można powiedzieć inaczej. W pierwszej trójdniówce Bóg jakby tworzył scenę, to co się nie porusza. W drugiej na tę scenę wprowadza aktorów. Dlatego charakterystyczne jest wyrażenie końcowe (Rdz 2,1): *W ten sposób zostały ukończone niebo i ziemia* (w pierwszej trójdniówce) *i wszystkie ich zastępy* (w drugiej trójdniówce).

To tylko jeden z elementów przemyślanej struktury Rdz 1. Można poszukiwać także struktury poszczególnych strof (dni), poszczególnych par dni, rozłożenia czasowników, wyrażen i fraz, które to badania jeszcze bardziej uwypuklają poetycki charakter kompozycji. W celu szerszego zapoznania się z tym tematem odsyłam do artykułu ks. T. Brzegowego, „Czytając Heksameron”¹¹ oraz bibliografii do Rdz 1 zebranej na www.orygenes.pl.

Stworzenie człowieka w Rdz 1

Daj tutaj cały punkt nt. CIAŁA BOGA !!! Że to tu jest podobieństwo również. Nie ma podziału dusza-ciało, duch-materia nie tylko u człowieka, ale i u Boga poniekąd.

Wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam (1,26). Wśród wszystkich strof poematu wyjątkową budowę, a zatem i znaczenie, ma ostatnia, o stworzeniu człowieka (1,26-31). Stworzenie człowieka to najważniejszy moment całego dzieła. Podkreślają to oba opisy stworzenia – choć każdy na inny sposób.

„Uczyńmy” *נַעֲשֶׂה naase*. W Rdz 1,26 pojawiają się zagadkowe zwroty: „Uczyńmy” – w liczbie mnogiej, oraz „nasz obraz” i „nasze podobieństwo” – ciągle w liczbie mnogiej (por. też podobny zwrot w Rdz 3,22). Skąd to użycie liczby mnogiej, gdy chodzi o Boga jedynego? Czy to ślad politeizmu? Nie, gdyż autor był ortodoksyjnym monoteistą. A może to dowód na dogmat o Trójcy Świętej? Z punktu widzenia autora natchnionego, który nie znał prawdy o Trójcy, jest to trudne do przyjęcia. Biblia nigdzie nie potwierdzi takiego rozumienia tych wersetów. A może Bóg zwraca się do aniołów, jak wyjaśniał już Filon z Aleksandrii? Być może właśnie taki sens jest tu zawarty. Czy to *pluralis majestatis* – podkreślenie godności, dostojęstwa Władcy? Nie, gdyż *pluralis majestatis* zaczęto używać nie wcześniej jak z pierwszym rzymskim cesarzem, Augustem, w kulturze łacińskiej; język hebrajski biblijny nie zna takiego użycia formy liczby mnogiej. A może to *pluralis deliberationis* – liczba mnoga zadumy, namysłu (jak to mamy np. w 2Sm 24,15¹²)? Być może właśnie tak – Bóg się zastanawia, przystaje w zadumie przed najważniejszym stworzeniem. A może to *pluralis plenitudinis* – wyrażenie pełni Bóstwa? Lub *pluralis cohortativum* – rozkaz wyrażony do samego siebie? Zapewne jest to jakiś ślad wewnętrznego bogactwa w Bogu (*pluralis*

¹¹ T. BRZEGOWY, *Czytając Heksameron (Rdz 1,1 – 2,3)*, w: *Jak śmierć potężna jest miłość. Księga pamiątkowa ku czci Ks. Prof. Juliana Warzechy*, red. W. Chrostowski, Ząbki 2009, s. 49-68 oraz tenże, *Pięcioksiąg Mojżesza*, wyd. V, Tarnów 2010, s. 189-228.

¹² Dawid: *Wpadnijmy raczej w ręce Pana, bo wielkie jest Jego miłosierdzie, ale w ręce człowieka niech nie wpadnę!*

compositionis), jakiejś przedziwnej wielości w jedności, a więc dla chrześcijan ziarenko prawdy o Trójcy Świętej. Tak czy inaczej, stworzenie człowieka zostaje poprzedzone szczególnym zwrotem „do wewnątrz” ze strony stwarzającego Boga. Nacisk na liczbę mnogą (*uczynimy, na nasz obraz, na nasze podobieństwo*) zdaje się wskazywać na Boskie „My” jedyne Stwórcy. Oczywiście Pierwszy Testament kładzie bardzo mocno nacisk na jedyność Boga i nie zna prawdy o Trójcy Świętej. Dlatego ów werset możemy traktować jedynie jako mglistą zapowiedź prawdy, którą wyrazi Nowy Testament (np. w Mt 28,19 czy J 1).

„**Obraz**” i „**podobieństwo**”. Bardzo ważne w tym opisie jest stwierdzenie, że człowiek jest obrazem Boga, i to zarówno mężczyzna jak i kobieta. W tekście oryginalnym występują dwa wyrazy צֶלֶם *celem* i דְמוּת *demut*. Pierwszy oznacza zwyczajnie obraz materialny (np. Am 5,26; 1 Sm 6,5; Ez 7,20). Drugi określa podobieństwo w rozumieniu rzeczowym, ale także w znaczeniu abstrakcyjnym (por. Ez 1,5.22; 8,2; Ez 1,10.16). Człowiek starożytnego Bliskiego Wschodu stosunek między obrazem oryginalnym a jego odbiciem rozumiał jako rodzący wewnętrzne pokrewieństwo. Stosunek obrazu do przedstawionej na nim osoby jest istotny i wewnętrzny. Podobieństwo to zostało uwydatnione przez poczwórną jego konstatację, a więc figurę podwójnego paralelizmu, do której semicki pisarze przywiązywali wielkie znaczenie nie tylko w poezji, lecz także w prozie:

A wreszcie rzekł Bóg: Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam...

Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył:

stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1,26n).

Żadna inna idea nie została tak bardzo uwydatniona w pierwszym opowiadaniu o stworzeniu, jak właśnie idea podobieństwa człowieka do Boga. Jest to jeden z najpiękniejszych tekstów biblijnych na temat godności osoby ludzkiej. Autor tekstu pragnie pouczyć czytelnika, że w zamyśle Bożym człowiek, jako jedyne stworzenie na ziemi, jest podobny do samego Boga i nigdy nie powinien tego podobieństwa utracić. Jak Chrystus jest obrazem Ojca, tak człowiek jest obrazem Boga.

Na czym to podobieństwo polega? Otóż według autorów biblijnych polega ono na **udziale w panowaniu Boga**. Co oznacza: *na Nasz obraz i podobnego Nam*, tłumaczy dalsza część wersetu: *Niech panują... abyście panowali nad ziemią i czynili ją sobie poddaną* (Rdz 1,26-28). Człowiek w imieniu Boga Króla ma zarządzać ziemią. „W tej właśnie godności człowieka jako króla stworzenia pisarz biblijny widział jego podobieństwo do Boga jako Króla świata”¹³. Mędrzec Syrach napisze: *Pan stworzył ludzi z ziemi... oraz dał im władzę nad wszystkim, co jest na niej. Przyodział ich w moc podobną do swojej i uczynił ich na swój obraz. Uczynił ich groźnymi dla wszystkiego stworzenia, aby panowali nad zwierzętami i ptactwem* (Syr 17,1-4; zob. też podobne stwierdzenia w Rdz 9,6n, w Mdr 9,1-3 czy w Ps 8). Idea panowania została w naszym opowiadaniu powtórzona dwukrotnie w w. 26 i 28, które odpowiadają odpowiednio o Bożym zamyśle i jego realizacji: «*Uczynimy człowieka na Nasz*

¹³ J.S. SYNOWIEC, *Jak rozumieć Heksameron?*, CT 52 (1982); J. CHMIEL, *Człowiek obrazem Boga*, Znak 29 (1977). Na ten temat zob. m.in. JAN PAWEŁ II, Encyklika o pracy ludzkiej *Laborem exercens*, nr 4.

obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi... Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi... Tej wyższości i tego panowania człowieka nie można jednak pojmować jako zachłannej grabieży czy też niszczenia świata, nad którym człowiek powinien dominować. Panując nad światem winien człowiek naśladować swego Stwórcę, który *bardzo dobrze i z miłością* wykonał swoje dzieło.

„**Mężczyzna i kobieta**” (ישׁ ish, אישה iszsa) są sobie równi: co do natury i co do godności; uzupełniają się tworząc definicję człowieczeństwa. „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich” podkreśla pierwotną, chcianą przez Boga równość obu płci, co do godności ludzkiej. Jest to stwierdzenie tym ważniejsze, gdy weźmiemy pod uwagę kontekst, w którym pisał autor natchniony (kultura patriarchalna, kobieta w prawach niemal zrównana z niewolnicą). Wzmacnia je wspólne brzmienie i pochodzenie obu wyrazów (*ish* i *iszsa*)¹⁴. Tę hebrajską grę słów wskazującą na istotowe podobieństwo i pokrewieństwo, Jan Nicz Leopolda w swoim przekładzie Biblii (1561 r.) próbował przetłumaczyć jako „mąż” i „mężysta”, tłumacze Biblii Brzeskiej (1563 r.) *iszsa* przetłumaczyli jako „mężatka”, Szymon Budny (1572) jako „mężata”, a Jakub Wujek (1599 r.) oddał go neologizmem „mężyna”. Dziś jednak byłyby to archaizmy zbyt rażące polskiego czytelnika. Łatwiejsze zadanie mają na pewno języki takie jak angielski (*man – woman*), ewentualnie niemiecki (*Herr – Herrin*; tak tłumaczył Luter). Już starożytne przekłady nie radziły sobie z zachowaniem tej pięknej figury stylistycznej i antropologicznej zarazem.

Użyty przez biblijnego autora zestaw określeń hebrajskich זָכָר וּנְקֵבָה (*zachar unekewa*) wskazuje na *zróznicowanie płciowe* człowieka, por. np. Rdz 6,19; 7,3; Kpł 3,1. Człowiek został przez Boga stworzony jako istota płciowa i płciowość jest jego istotną charakterystyką (pozostawiam na razie na boku problem obojnactwa, hermafrodytyzmu). Bóg stworzył człowieka czyniąc go zdolnym do prokreacji, aby w ten sposób kontynuował Jego stwórcze dzieło. Bóg, stwarzając mężczyznę i kobietę na swój obraz i podobieństwo (a więc Bóg też jest wspólną!), powołuje ich do szczególnego uczestnictwa w wymianie miłości, a zarazem w swojej mocy Stwórcy i Ojca poprzez ich wolną i odpowiedzialną współpracę w przekazywaniu życia ludzkiego. Człowiek, jak Bóg, będzie odtąd dawcą i przekazicielem życia. Wyraźnie podkreślony został zamiar Boży względem małżeństwa, podobnie wyrażony w drugim opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 2). Małżeństwo to związek *jednego mężczyzny i jednej kobiety* – zatem wykluczona jest poligamia oraz związki jednopłciowe. Ten zamysł będzie w Biblii zawsze ideałem, a z czasem stanie się jedyną obowiązującą normą.

Charakterystyczną cechą opisu stworzenia człowieka jest fakt umieszczenia go *na końcu dzieła stwórczego*. Kolejność ma u autora kapłańskiego znaczenie nie tylko porządkujące, ale i teologiczne – określa hierarchię ważności. Rzeczy najważniejsze wymienia się tu na początku, względnie na końcu (hierarchia zstępująca: *a maiore ad minus* lub wstępująca: *a minore ad maius*). Od początkowego „bezładu i pustkowia” autor poematu przechodzi stopniowo ku coraz doskonalszym formom bytu, których szczytem jest człowiek –

¹⁴ Niektórzy tę rozpowszechnioną tezę o wspólnym rdzeniu obu słów – *ish*, *iszsa* – starają się skorygować w oparciu o fakt, że oba słowa zbudowane są z innych spółgłosek rdzennych. Błędnie.

ukoronowanie stworzenia, najważniejszy jego element, wymieniony na końcu. Píše o tym Jan Paweł II w encyklice *Familiaris consortio* (nr 28): „Według pięknego biblijnego opowiadania, Bóg stworzył człowieka na samym końcu, kiedy już istniała cała przyroda łącznie z roślinami i zwierzętami. Człowiek jako mężczyzna i kobieta jest więc ukoronowaniem całego stworzonego świata i najdoskonalszym stworzeniem”. Jak mówił Arystoteles: „To co jest ostatnie w wykonaniu, jest pierwsze w zamierzeniu”.

Podsumujmy to, w jaki sposób podkreślono tu szczególną pozycję człowieka w świecie:

- a. Wszystko widziane jest jako „dobre”, a człowiek jako „bardzo dobry”;
- b. Człowiek jest koroną stworzenia, gdyż jest stworzony na końcu;
- c. „Uczyńmy” – nietypowa forma gramatyczna tylko przy stworzeniu człowieka;
- d. Obraz i podobieństwo do Boga – podkreślone ze szczególnym naciskiem;
- e. Panowanie człowieka nad stworzeniem;
- f. Władza przekazywania życia.

Inne prawdy teologiczne zawarte w Rdz 1

Szabat. Efektem powyższego schematu jest podkreślenie wyjątkowości siódmego dnia. Biblijny autor ukazał stwarzanie jako pracę, którą Bóg wykonywał przez cały tydzień, aby stać się wzorem dla pracującego człowieka. Jest to oczywiście antropomorfizm. Po jej ukończeniu odpoczął w dniu siódmym, aby zachęcić człowieka do świątecznego odpoczynku: *A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął. Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając* (Rdz 2,2n). Skoro nawet Bóg potrzebował odpocząć w dniu siódmym, to człowiek nie może pracować w świętym dniu. Tak, jak przestrzeń ma swoje miejsca święte, pełne obecności Bożej (kościół, sanktuaria, groby męczenników itp.), tak czas ma swe „miejsce, święte, pełne obecności Bożej” właśnie w świętym dniu. Czy mamy tu do czynienia tylko z uzasadnieniem świętowania szabat? A może z podkreśleniem faktu, że odtąd człowiek ma kontynuować to, co Bóg rozpoczął?

Creatio continua i Creatio nova. We współczesnej teologii wiele miejsca poświęca się wizji dzieła stworzenia jako *creatio continua* (ciągłego stwarzania), które polega na tym, że Bóg nie tylko stwarza na początku (*creatio ex nihilo* lub *creatio originalis*), ale i podtrzymuje wszystko w istnieniu. Stwarza nieustannie. Kontynuuje proces stwarzania, bez którego świat zapadłby się w nicość. Bóg w wiecznym „teraz” wydobywa wciąż „rzeczy nowe”; stworzył świat w ten sposób, że bez ustanku go stwarza (M. Eckhart), dając bez ustanku istnienie i pociągając ku sobie. Ze światem jest podobnie jak z żarówką, która świeci tak długo, jak długo dopływa do niej prąd z elektrowni. Odcięcie od źródła energii powoduje natychmiastowe

zgaśnięcie. Świat przestałby istnieć, gdyby Bóg ustawicznie nie chciał jego trwania. Stwarzając świat i człowieka, Bóg niejako podzielił się swoim istnieniem ze stworzeniami, nic przy tym nie tracąc. Kolejnym, finalnym dziełem stwórczym będzie *creatio nova*, czyli nowe stworzenie, odkupienie i przeobóstwienie ludzkości. Wszystkie trzy aspekty stwarzania są dziełem całej Trójcy Świętej. Wyraz wiary w tę prawdę znaleźć można w Ewangelii św. Jana (*Na początku było Słowo... Wszystko przez Nie się stało*) oraz w tradycji (np. *Veni, Creator Spiritus* – O Stworzycielu, Duchu przyjdź!). Szerzej przypomni tę prawdę papież Jan Paweł II (poniżej).

Jan Paweł II o pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju¹⁵

Prawda o stworzeniu świata, o powołaniu go z nicości do istnienia, skierowuje wzrok naszej wiary w stronę Boga Stworzyciela. Dzieło stworzenia jest objawieniem Jego wszechmocy, mądrości i miłości (por. Mdr 11,25). Równocześnie zaś poprzez wszechmoc objawia się miłość, gdyż Stwórca, stwarzając, obdarowuje istnieniem byty różne od siebie i zarazem wzajemnie tak bardzo zróżnicowane. Stworzyć - to znaczy, obdarować (obdarować nade wszystko istnieniem). Ten zaś, kto obdarowuje - miłuje (por. Mdr 11,24.26). Jest to zaś miłość bezinteresowna, skoncentrowana na tym, aby zaistniało dobro i aby to dobro trwało i rozwijało się wedle właściwej dla niego dynamiki. [...] Poprzez akt stworzenia świata, a w szczególności człowieka, plan zbawienia zaczyna się urzeczywistniać. Stworzenie jest dziełem Mądrości miłującej, czemu na wielu miejscach Pismo Święte daje wyraz (por. np. Prz 8,22-36).

Prawdą wiary jest, że świat ma swój początek w Stworzycielu, który jest Bogiem Trójjedynym. Chociaż dzieło stworzenia przypisuje się nade wszystko Ojcu, to równocześnie prawdą wiary jest, że Ojciec, Syn i Duch Święty są jednym i wspólnym (niepodzielnym) *principium* (zasadą) stworzenia. Pismo Święte dostarcza w sposób wieloraki potwierdzenia tej prawdy. Przede wszystkim, gdy chodzi o Syna, który jest Słowem współistotnym Ojcu. Już w Starym Testamencie szczególną wymowę posiada ten werset Psalmu: *Przez słowo Pana powstały niebiosy* (Ps 33,6), który pełnego objawienia swojej zawartości doczekał się dopiero w Nowym Testamencie, na przykład w Prologu Janowym: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało... Świat stał się przez Nie* (J 1,1-3.10).

Prawdę o stworzeniu wszystkiego „w Jezusie Chrystusie” głoszą też Listy Pawłowe: *Jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy* (1 Kor 8,6). W Liście do Kolosan czytamy: *W Nim zostało wszystko stworzone... Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie* (Kol 1,15-17). Apostoł pisze: „przez Niego i dla Niego” - wskazuje więc równocześnie na porządek sprawczości i celowości. W Liście do Hebrajczyków spotykamy raz jeszcze tę prawdę, że Bóg... *stworzył wszechświat przez Syna* (por. 1,2) oraz że Syn *podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi* (1,3).

¹⁵ JAN PAWEŁ II, *Stworzyciel: Bóg Trójjedyny*, w: *Bóg Ojciec. Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków - Ząbki 1999, s. 138-141 (katecheza z dnia 5.03.1986).

Tak więc w świetle Nowego Testamentu, przede wszystkim za sprawą pism św. Jana i św. Pawła, doznaje pogłębiającego wzbogacenia ta myśl, którą już Stary Testament wyraził, odwołując się do stwórczej Mądrości, a przede wszystkim do stwarzającego Słowa: *Przez słowo Pana powstały niebiosy* (Ps 33,6). Owo stwarzające Słowo nie tylko „było u Boga”, ale „było Bogiem”. I właśnie jak współistotny Ojcu Syn, to Słowo w jedności z Ojcem stworzyło świat: *świat stał się przez Nie* (J 1,10). [...] Od czasów Ojców Kościoła utrwaliła się nauka, że świat stworzony nosi w sobie „ślady Trójcy” (*vestigia Trinitatis*). Jest on dziełem Ojca przez Syna w Duchu Świętym.

OBДАРOWANIE LUDZI RAJEM (Rdz 2)

Kolejne opowiadanie – zwane nieścisłe drugim opisem stworzenia świata¹⁶ – jest nieco bardziej złożone, bardziej plastyczne i obrazowe. Należy do tzw. późnego Jahwisty (J). Zawiera głęboką teologię i wskazuje, jak właściwie odczytywać powołanie człowieka. W przeciwieństwie do Heksameronu, Rdz 2 jest utworem, którego autor, posługuje się językiem barwnym, obrazowym i symbolicznym, a nie pojęciowym i schematycznym (metafora ogrodu, lepienia i budowania człowieka, owocu, węża, który kusi itd.). W tym opowiadaniu kosmologia (nauka o strukturze i powstaniu świata) jest całkowicie pominięta. Wyeksponowana została natomiast natura człowieka, relacja Bóg – człowiek, zależność płci i stosunek człowieka do przyrody. Głównym akcentem tego alternatywnego wobec Rdz 1 utworu jest obdarowanie ludzi rajem, czyli stałą przyjaźnią z Bogiem. Pierwsze przykazanie dane ludzkości ma stać na straży tej przyjaźni. Rozdział ten współistnieje z następnym. Rdz 2-3 nie są odrębnymi opowiadaniem, co można bez trudu dostrzec, gdyż zakaz jedzenia z jednego spośród drzew ogrodu (2,17) czy wzmianka o nagości nie wywołującej wstydu (2,25) znajdują swoje wyjaśnienie dopiero w dalszej części (3,1-6.7.11). Nie można więc zakończyć jego lektury na opisie powstania ludzkiego świata. Bez historii, która miała miejsce w ogrodzie Eden, byłby on niepełny.

Stworzenie człowieka – dwa drzewa

Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi, tchnął w niego tchnienie życia i umieścił we wspianym ogrodzie Eden. Słowo *‘eden* pochodzi z akadyjskiego i oznacza obfitość, rozkosz, bogactwo. W środku ogrodu rośło drzewo wyjątkowe: *drzewo życia, czyli drzewo poznania dobra i zła* (Rdz 2,9b)¹⁷, z którego pod groźbą kary śmierci nie wolno zjadać owoców (2,17).

¹⁶ Taki tytuł nadaje mu też Biblia Tysiąclecia, jednak poruszany w nim temat jest nowy, co uwzględnia Biblia Jerozolimską i najnowsze tłumaczenie, tzw. „Biblia Paulistów”.

¹⁷ Biblia Tysiąclecia i inni tłumaczą „drzewo życia i drzewo poznania dobra i zła”, sugerując obecność dwóch różnych drzew” – jednak występujący w tekście hebrajskim spójnik „i” jest w tym miejscu raczej

Na razie można się jedynie domyślać, że określenie „drzewo życia” to gwarancja długiego czy może nawet niekończącego się życia, a określenie „drzewo poznania dobra i zła” to potencjalny dostęp człowieka do świata dobra i zła, czyli możliwości wyboru zła moralnego. Świat semicki sugeruje jeszcze inne znaczenie idiomu „poznanie dobra i zła”: wydaje się on być meryzmem oznaczającym poznanie wszystkiego, wiedzę anielską, a nawet boską. Taką interpretację potwierdza 2Sm 14,17.20, gdzie idiom „poznanie dobrego i złego” najpierw oznacza wiedzę anioła Bożego, a potem wyjaśniony jest równoważnym „wie wszystko, co się dzieje na ziemi” (podobnie w 2Sm 19,36). Pierwsze moralne odniesienia frazy „dobro i zło” pojawiają się w Iz 7,16: „zanim Chłopiec będzie umiał odrzucać zło, a wybierać dobro”.

Inną ścieżkę lektury wyznacza biblijny sposób komunikowania treści zwany meryzmem. Meryzm to figura retoryczna wyrażająca konkretną rzeczywistość za pomocą opisu jej przeciwległych granic lub ekstremalnych aspektów czy właściwości. Celem takiego opisu jest pełniejsze ukazanie istoty, całości i spójności prezentowanej rzeczywistości. Wyrażenie „dobro i zło” oznacza „wszystko” albo „nic” (por. Rdz 24,50; 31,24; 2Sm 14,17.20), zaś formuła *drzewo poznania dobra i zła* symbolizuje Bożą wszechwiedzę, autorytet, wszechmoc i mądrość, do których JHWH zabronił przystępu Adamowi w 2,17.34. Ta linia interpretacji widzi w określeniu *poznanie dobra i zła* możliwość zdobycia pełnej etycznej lub kulturowej wiedzy lub też wiedzy doskonałej zarezerwowanej tylko Bogu.

Ogród był nawadniany przez ogromną rzekę, która dawała początek czterem rzekom okrażającym rajski świat (w. 10-14). Nazwy rzek są symboliczne, oznaczają 4 wielkie rzeki Mezopotamii, z Tygrysem i Eufratem na czele, a sama obfitość wody symbolizuje raj ze wszelkimi doskonałościami. Triada: drzewo, rzeka i ogród pojawia się w Biblii, gdy autor chce przywołać obraz rajski. Jest to także symbol życia ludzkiego. Człowiek jest w Biblii przyrównany do drzewa w ogrodzie zasadzonego nad rzeką np. w Ps 1: *Jest on jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą, które wydaje owoc w swoim czasie, a liście jego nie więdną*. Podobna triada pojawia się u proroków: *Błogosławiony mąż, który pokłada ufność w Panu, i Pan jest jego nadzieją. Jest on podobny do drzewa zasadzonego nad wodą, co swe korzenie puszcza ku strumieniowi; nie obawia się, skoro przyjdzie upał, bo utrzyma zielone liście; także w roku posuchy nie doznaje niepokoju i nie przestaje wydawać owoców* (Jer 17,7-8; por. Ez 47,12).

O ile w pierwszym opowiadaniu po prostu stwierdza się, że Bóg stworzył mężczyznę i niewiastę, o tyle drugie opisuje nam to samo wydarzenie dużo barwniej. Najpierw zostaje stworzony człowiek, אדם *adam* (hebr. „człowiek”, „ludzie”, „ludzkość”). Warto tu spojrzeć do tekstu oryginalnego. Hebrajskie אדמה *adama* oznacza „ziemię”. To właśnie z ziemi (*adama*) Bóg lepi człowieka (*adam*) – jest to kolejna zamierzona gra słów praktycznie nie do oddania w tłumaczeniu¹⁸. Wskazuje ona na istotny związek człowieka z ziemią, z tym co materialne i kruche. Człowiek nie jest jednak jeszcze „ukończony”. Nie możemy również upraszczać,

spójnikiem wyjaśniającym (waw *explicativum*) i powinien być tłumaczony „czyli”, „to znaczy”. Bowiem na innych miejscach Starego Testamentu jest mowa tylko o jednym szczególnym drzewie w raju (por. też Ap 22,2).

¹⁸ Chyba, że przetłumaczymy: *ziemianin*, bo z *ziemi* został uczyniony. Z kolei z wyrazu *adam* (אדם) wyłania się wyraz *dam* (דם), czyli krew – najważniejszy w Biblii „składnik” człowieka, życie człowieka.

mówiąc, że *adam* to mężczyzna; jeszcze nie na tym etapie. Adam to *prototyp człowieka* ulepiony z ziemi – istota żywa. Bóg nie wprowadza jeszcze rozróżnienia płci¹⁹.

Występujący w tym tekście termin techniczny „ulepił” (יָצַר *jacar*)²⁰ wzięty jest ze sztuki garncarskiej i w języku biblijnym wyraża trzy myśli: 1. człowiek uformowany z ziemi jest zniszczalny, śmiertelny, kruchy; 2. człowiek jest całkowicie zależny od Boga w swym istnieniu; 3. Bóg jawi się tu jako artysta.

Fragment Rdz 2,7 zawiera podstawy biblijnej antropologii: *Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą*. Człowiek uczyniony jest z prochu ziemi, a więc z pierwiastków wszechświata, z materii. Ale, żeby żył, Bóg tchnął w niego „tchnienie życia”, hebr. *niszmát hajjim*. W całej Biblii ten termin stosuje się tylko do Boga i do człowieka. Bóg czyniąc człowieka przekazuje mu najistotniejszą cechę boskiego życia: wolność, zdolność do kierowania sobą, głębię osoby ludzkiej, tożsamość i duchowość. To go odróżnia od wszystkich innych stworzeń²¹. Poza zwrotem *niszmát hajjim* – nie mówi się tu jeszcze o podobieństwie człowieka do Boga. Człowiek jest sam, a więc nie jest bytem relacyjnym, żyje tylko dla siebie. Bóg zaradza temu problemowi.

No i na koniec: jabłko to tradycja chrześcijańska, a nie żydowska. Dla żydów owocem tym jest najczęściej figowiec lub granat lub winorośl. Wynika to z języka, łaciny: W chrześcijaństwie musiało się to zacząć w średniowieczu lub nawet wcześniej, z prostej przyczyny: po łacinie zło i jabłko to ten sam wyraz: *malum* - skojarzenie z rodzajem owocu, po przekładzie Hieronima narzucało się samo...

Przyprowadzenie zwierząt do człowieka

Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu odpowiednią dla niego pomoc (Rdz 2,18). Słowo „mężczyzna” użyte w polskim tłumaczeniu BT jest zbyt uszczegółowione co do płci. W innych przekładach mówi się o „człowieku”, w hebrajskim zastosowano ponownie słowo *adam*, tyle że z rodzajnikiem określonym, więc wiemy, że chodzi o tego samego człowieka, co wcześniej (ulepionego z ziemi, ale w dalszym ciągu bez płci). Adam nie

¹⁹ Z badań filologicznych wiemy, że mowa tu o człowieku w ogóle. W języku hebrajskim słowo *adam* jest rzeczownikiem pospolitym oznaczającym „człowiek”. Potwierdza to fakt używania tego słowa z rodzajnikiem określonym (czego nie robi się w przypadku imion). Tak funkcjonował ten wyraz w Biblii, tak jest i we współczesnym hebrajskim. *Adam* oznacza „człowiek” w ogóle – zarówno jednostka jak i zbiorowość, cały rodzaj ludzki. Słowo to może być więc tłumaczone jako „ludzie” lub „ludzkość”. Ten hebrajski rzeczownik nie posiada w związku z tym liczby mnogiej, nie jest ona mu potrzebna, gdyż mnogość zawarta są w samym *adam*.

²⁰ Imiesłów czynny czasownika *jacar* (*jocer*) oznacza garncarza i taki antropomorficzny obraz bóstwa spotykamy w innych miejscach starożytnego Wschodu (np. egipskie bóstwo Knum, bóstwo garncarza; także w mitologii babilońskiej, sumeryjskiej czy greckiej). Por. też: *Oto bowiem jak glina w ręku garncarza, tak jesteście wy, domu Izraela, w moim ręku* (Jr 18,6).

²¹ Choć z punktu widzenia nauk przyrodniczych trudno jest powiedzieć, czy inne zwierzęta nie mają jakichś form świadomości, tożsamości i duchowości. Wszystko wskazuje na to, że skokowa różnica między człowiekiem a zwierzętami jest – z punktu widzenia biologii – natury ilościowej, a nie jakościowej. Inaczej przedstawia się ta sprawa z punktu widzenia Biblii i teologii.

jest jeszcze w pełni ukończonym człowiekiem. Jest zamknięty sam w sobie, żyje tylko dla siebie. Bóg zatem czyni różne zwierzęta i przyprowadza je do niego, nakłaniając, by nadał im imiona. Każde ze zwierząt otrzymuje określenie takie, jak człowiek: *istota żywa*. Nie jest jednak w stanie nawiązać z człowiekiem relacji miłości. *Nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny* (w. 20). Jest to ważne stwierdzenie, wskazujące na różnicę pomiędzy człowiekiem a zwierzętami. Człowiek, aby żyć i aby kochać, potrzebuje *drugiego*, potrzebuje innego człowieka.

Biblia hebrajska używa tutaj dwukrotnie określenia *ezer kenegdo* (Rdz 2,18.20), które oznacza *pomoc podobną do niego* czy też *odpowiednią dla niego*. Hebrajski rzeczownik עֶזֶר *ezer* oznacza „pomoc” różnego rodzaju, przy czym w tekstach biblijnych wiele mówi się o pomocy w ocaleniu przed wrogami (np. Joz 1,14; 10,4). *Pomoc* w Biblii odnosi się tylko do osoby, pomoc może tylko jedna osoba drugiej osobie – nigdy w Biblii jako narzędzie do czegoś. W psalmach nie kto inny tylko sam Bóg jest sławiony jako *ezer* człowieka (np. Ps 27,9; 33,20; 63,8). Chodzi więc o pomoc, która jest dla człowieka bardzo istotna. Chodzi o równorzędnego partnera. Także określenie „odpowiednią dla niego” podkreśla ową równość, odpowiedniość. Kontekst tekstu, a zwłaszcza w. 2,18 sugeruje, że jest to pomoc w przezwyciężeniu osamotnienia: *nie jest dobrze, żeby człowiek był sam*. Ta fundamentalna samotność jest tym, co zagraża człowiekowi. Pierwszą próbą zaradzenia jej jest stworzenie zwierząt, którym człowiek nadaje nazwy (2,19n), przez co porządkuje otaczający świat i podporządkowuje sobie zwierzęta (przez nadanie nazw: rodzice nadają imiona dzieciom, władca swoim wasalom, jak to miało miejsce w 2Krl 24,17, a król niewolnikom jak w Dn 1). Próba się jednak nie powiodła, bo mężczyzna wśród zwierząt nie znalazł partnera, kogoś bliskiego, podobnego czy równego mu stworzenia.

Kobieta u boku mężczyzny

Bóg stwarza więc kobietę. Dopiero odtąd możemy mówić o rozróżnieniu płci. Stwarzając drugiego człowieka odmiennej płci JHWH ma wzgląd nie tylko na pracę fizyczną i życie seksualne, ale na samą naturę człowieka, która jest nastawiona na życie dla drugiego. Bóg sprawia, że Adam zapada w sen, aby z jego żebra uczynić niewiastę²². Dlaczego Bóg usypia mężczyznę? Czy to klasyczne znieczulenie chirurgiczne przed „operacją”? W języku hebrajskim „uśpić kogoś” znaczy „ukryć przed nim pewną tajemnicę”. Kobieta dla mężczyzny pozostanie zawsze jakąś tajemnicą. Poza tym tajemnicą pozostał dla mężczyzny sam akt stworzenia kobiety. Mężczyzna nie mógł być świadkiem, choćby biernym, stworzenia kobiety, gdyż mógłby wtedy się nad nią wywyższać, twierdząc, że był obecny przy jej stwarzaniu. Taka nierówność jest obca tekstom o stworzeniu, dlatego mężczyzna musiał zasnąć.

Według biblijnego opowiadania Pan Bóg zbudował kobietę z kości Adama i to pochodzącej ze środka ciała, a więc żebra (2,21). W ten sposób biblijny autor w sposób obrazowy wskazuje, że jest ona takim samym człowiekiem jak on. My powiedzielibyśmy dzisiaj, że posiada taką samą naturę ludzką i jest osobą takiej samej wartości jak mężczyzna.

²² Bóg z roli garncarza przechodzi do roli budowniczego, na co wskazuje czasownik *bana* „budować” i wyraz *cela* „żerdź”, „bok ołtarza”, tu: „żebro”.

Jednak biblijny autor nie znał jeszcze abstrakcyjnego pojęcia ludzkiej natury i dlatego swoje przekonanie wyraził w sposób obrazowy. Ta sama kość, a więc najbardziej stabilny element ludzkiego ciała wskazuje na tożsamość w człowieczeństwie. Zresztą hebrajskie określenie **עצם** (*ecem*) oznacza zarówno *kość* jak też i *istotę rzeczy*, por. np. Pwt 8,17 (tłumaczone jako *siła rąk*). Stworzenie kobiety z żebra Adama rabini żydowscy komentują tak: „Bóg nie stworzył kobiety z głowy mężczyzny, by mu rozkazywała, ani z jego nóg, by była dla niego niewolnicą. Stworzył ją z jego boku, by była bliska jego sercu”.

Od tej chwili dzieło stworzenia człowieka jest ukończone. Powstaje ten, który zdolny jest żyć dla drugiego. Adam zostaje wyzwolony z życia tylko dla siebie. Po przebudzeniu wykrzykuje: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą (iszsa), bo ta z mężczyzny (isz) została wzięta* (2,23). Zwrot „kością z moich kości i ciałem z mego ciała” pojawia się w Biblii kilka razy, toteż stosunkowo łatwo ustalić, co on znaczy. Kiedy młody Jakub wybrał się w daleką drogę do swojego wuja, Labana, ten go wita słowami: *Przecież jesteś moją kością i ciałem!* (Rdz 29,14). Z kolei bezbożny Abimelek, chcąc sobie zjednać krewnych swej matki, sprytnie im się przymila: *Wszak jestem z kości waszej i z waszego ciała!* (Sdz 9,2). Podobnie pokolenia izraelskie, pragnąc nakłonić Dawida do przyjęcia tronu, argumentują: *Oto myśmy kości twoje i ciało!* (2 Sm 5,1). Zwrot dotyczący tożsamości *kości i ciała*, a więc dwóch najważniejszych składników ludzkiego organizmu, wskazuje więc na więzy rodowe, a więc to, co w naszej kulturze europejskiej określamy jako pokrewieństwo, czyli więzy krwi. Zwrot ten jest więc formułą pokrewieństwa. Tymi słowami Adam wyraził ludzką tożsamość niewiasty i dostrzegł w niej osobę, którą obdarzy miłością i z którą będzie szczęśliwy. Gra słów *isz – iszsa* podkreśla jeszcze silniej to pokrewieństwo i jedność, tożsamość natury.

Kontekst bliskowschodni. Epicka plastyczność i wymowa tego obrazu stanie się bardziej wyrazista, kiedy uświadomimy sobie położenie kobiety w czasach patriarchalnych. Kobieta w rodzinie i społeczeństwie była całkowicie podporządkowana mężczyznom. Pewne teksty biblijne odzwierciedlają status żony jako własności męża, nie wyłączając Dekalogu: *Nie pożądam żony bliźniego swego, ani żadnej (innej) rzeczy, która jego jest*. Żona zwracała się do męża: *ba'al* (pan, właściciel) i była pozbawiona wielu praw przysługujących mężczyźnie. Jej pozycja niewiele różniła się od pozycji niewolnicy. Nie miała praw publicznych, np. głosu w wyborach, nabywania ziemi, pierworództwa i prawa do rozwodu. Autorzy Biblii nie byli wolni od tych silnie patriarchalnych uwarunkowań i nawet dziś nie wszędzie kobieta ma te same prawa i przywileje, co mężczyzna.

W tym kontekście relacja z Rdz 2 o stworzeniu kobiety nabiera szczególnego znaczenia. Okrzyk mężczyzny: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała* (Rdz 2,23) mówi o jednorodności gatunkowej ciała kobiety z ciałem mężczyzny i równości ich natury, mimo różnicy płci. *Na początku* (czyli w zamyśle Bożym) było inaczej, niż w czasie spisania tego fragmentu. Bóg stworzył mężczyznę i kobietę jako ludzi sobie równych, zdolnych do wzajemnej bliskości i wzajemnie się dopełniających. Dyskryminacja kobiet jest jednym z bolesnych grzechów ludzkości. Pismo Święte widzi w tym skutek grzechu pierworodnego,

dopiero bowiem po grzechu kobieta usłyszała: *Ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą* (Rdz 3,16).

Ustanowienie małżeństwa

Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem (2,24). Słowa te mogą być odczytywane jako ustanowienie małżeństwa monogamicznego i nierozzerwalnego. Dla starożytnego czytelnika w. 2,24 zawierał zaskakującą ideę: *mężczyzna opuszcza...* W praktyce to nie mężczyzna, lecz kobieta opuszczała dom rodziców i przenosiła się do domu męża (zob. np. Rdz 20,2; 24,38; 38,6-11). Wiersz ten nie opisuje więc społecznej rzeczywistości, lecz zakłada złamanie patriarchalnej organizacji społecznej. Mężczyzna i kobieta zostali stworzeni na równych sobie partnerów, którzy stanowią dla siebie konieczne dopełnienie, najbliższe sobie istoty, których łączy miłosne przyciąganie, przekraczające i przewyżczające inne relacje międzyludzkie.

Połączenie małżonków zostało określone czasownikiem *דבק* *dawak*, który oznacza silne złączenie, np. więzami mocnej przyjaźni czy miłości (np. Rdz 34,3; 1Krl 11,2; Prz 18,24) – *דבק* *dewek* to po hebrajsku klej. Zwrot *jedno ciało* jest obrazowym wskazaniem na pierwotną nierozzerwalność małżeństwa – autor nie dysponował abstrakcyjnym pojęciem „nierozzerwalność”, zatem wyraził tę myśl obrazem „jednego ciała”, którego przecież nie da się rozdzielić. Jedność ta ma charakter trwały i wyłączny, taka jest bowiem miłość, jakiej pragnie człowiek. Potwierdza się nauka pierwszego opowiadania o stworzeniu Rdz 1 o monogamicznym, heteroseksualnym i nierozzerwalnym charakterze małżeństwa²³. Owo stwierdzenie z w. 24 to także pokazanie, że pociąg płci jest zakorzeniony w naturze, to jakby dążenie, by stać się na powrót *jednym ciałem*, tak jak było przed stworzeniem niewiasty.

Dopiero teraz Adam czuje się w pełni człowiekiem. Człowiek to mężczyzna i niewiasta. Od tej chwili możemy mówić o odmienności płci (o mężczyźnie i kobiecie), ale nie to jest tutaj najważniejsze. Swoją miłość człowiek może bowiem wyrażać nie tylko do osoby płci przeciwnej. Miłość (*agape*) jest miłością najczystsza, ofiarną, którą człowiek powinien okazywać każdemu człowiekowi napotkanemu na swojej drodze. Życie bowiem człowieka ma być nieustanną realizacją miłości. Aby odkryć siebie jako obraz i podobieństwo Boga, potrzebny jest drugi człowiek.

Po akcie stworzenia człowieka autor natchniony dodaje: *choćby byli nadzy, nie odczuwali wstydu* (2,25). Ta lapidarna uwaga niesie ważną informację, którą już niedługo, bo w 3 rozdziale, będziemy mogli skonfrontować z zaistniałą rzeczywistością. To, że ludzie byli nadzy, nie oznacza, że chodzili bez ubrań. Nie o taką nagość chodzi autorowi, jest to kolejny z obrazów-symboli. Znów to, co zewnętrzne jest wyrazem tego, co jest wewnątrz, w sercu pierwszych rodziców: niewinność, czystość, prostota i piękno. Nagości nie należy pojmować jako brak czegoś, jako coś negatywnego. Nagość była czymś pozytywnym, co pozwalało im

²³ Jezus skomentuje ten tekst, kładąc nacisk na nierozzerwalność małżeństwa: *Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem... Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela* (Mt 19,4-6).

być bardziej sobą i bardziej dla siebie. To właśnie dzięki niej byli na obraz i podobieństwo Boga. Nagość oznacza, że nie mieli nic swojego ani nic do ukrycia. Cali należeli do Boga i do siebie nawzajem. Nie było w nich ani krzty egoizmu, życia dla siebie. Żyli pełnią miłości (*agape*). Nagość oznacza też brak mechanizmu obronnego, jakim jest wstyd. Jeśli nie ma mechanizmów obronnych to znaczy, że nie ma się przed czym bronić. Drugi człowiek nie jest zagrożeniem.

Jan Paweł II o obrazie Bożym w Rdz 2²⁴

Opis starszy, jahwistyczny, zawarty w rozdziale drugim Księgi Rodzaju nie zawiera wyrażenia „obraz Boży”; wyrażenie to należy więc wyłącznie do tekstu późniejszego, bardziej „teologicznego”. Niemniej, opis jahwistyczny ukazuje również, chociaż w sposób bardziej pośredni, tę samą prawdę. Oto człowiek stworzony przez Boga – JHWH, choć może „nadać nazwę” wszystkim zwierzętom (por. Rdz 2,19), nie znajduje wśród stworzeń świata widzialnego żadnego, które mogłoby stanowić „odpowiednią dla niego pomoc”; stwierdza więc człowiek swoją odrębność. Jakkolwiek więc w drugim opisie Księgi Rodzaju nie ma wprost mowy o „obrazie” Boga, znajdujemy tam pewne istotne elementy tego „obrazu”: zdolność poznania samego siebie, doświadczenie własnego bytu w świecie, potrzebę wypełnienia własnej samotności, zależność od Boga.

Wśród tych elementów ujawnia się również to, że mężczyzna i kobieta są sobie równi co do natury i godności. O ile bowiem, żadna ze stworzonych uprzednio istot nie mogła stanowić dla człowieka pomocy do niego podobnej, to „pomoc” taką znalazł on w stworzonej przez Boga – JHWH niewieście. Wedle Księgi Rodzaju 2,21-22 kobieta zostaje powołana do bytu z ciała: „z żebra” mężczyzny. Wskazuje to na tożsamość człowieczeństwa, na to, że — choć różni — są istotowo do siebie podobni. Ponieważ oboje są tej samej natury, obojgu przysługuje ta sama godność osoby.

UPADEK CZŁOWIEKA I JEGO KONSEKWENCJE (Rdz 3)

Opowiadanie o upadku człowieka jest kontynuacją poprzedniego, które mówiło o stworzeniu człowieka. Autorem jest ten sam Jahwista (anonimowy autor z VI w.), który pisze barwnie i obrazowo, używając wielu antropomorfizmów. Aktualna forma zbioru Rdz 2 – 3 składa się z siedmiu dokładnie przemyślanych scen. Myśl Rdz 2 – 3 nie ma ścisłych paraleli w literaturze sumero-akadyjskiej czy syro-palestyńskiej. Domyślać się można zatem, że głównym źródłem tego opracowania jest autorska inwencja, kierowana przez natchnienie Boże ku zgłębieniu smutnego stanu grzesznej ludzkości i dobroci Stwórcy. Krótkie epizody z Rdz 2, jak widzieliśmy, są obrazowym przedstawieniem treści teologicznych, odpowiadających na

²⁴ JAN PAWEŁ II, *Katecheza*, 09.04.1986.

pytania: kim jest człowiek i czym jest ludzkie małżeństwo. Narracja rozdziału trzeciego od pogodnej atmosfery stwórczego dzieła przechodzi do ponurej rzeczywistości grzechu, chociaż zobaczymy tu także pozytywne akcenty. Niepojęta dobroć Boga przewyższa nawet zło ludzkiego upadku. Rdz 3 przedstawia pouczenie dotyczące przyczyn obecnego stanu człowieka, jest próbą etiologicznej odpowiedzi na dramatyczne pytanie: Dlaczego w świecie stworzonym przez dobrego Boga jest tyle zła, krzywdy i cierpienia? Jest to równocześnie próba apologii Boga, obrony przed zarzutem, że to On winien jest tego zła albo, że jest bezsilny. Odpowiadając na te pytania, tekst pragnie rzucić światło na życiowe problemy jednostki i ludzkości oraz zaznaczyć ważny moment w dziejach zbawienia człowieka.

Rdz 2-3 i paralela Gilgamesz

Gilgamesz był królem miasta **Uruk** (babilońskie Erech). Rezygnuje on z rządzenia na sposób tyrański i egoistyczny. Chce usunąć zło z powierzchni ziemi. Do zniszczenia zła potrzebował jednak przyjaciela i dlatego ulepiono mu godnego towarzysza **Enkidu**, razem zwyciężają zło przybierające postaci potworów i smoków. Enkidu umiera za obrazę bogini **Ishtar**. Wydarzenie to uświadamia Gilgameszowi, że jest śmiertelny (podobnie jak Adam poznał wprawdzie zło, ale nie zdobył nieśmiertelności). Przerażony perspektywą śmierci wyrusza w niebezpieczną podróż w poszukiwaniu herosa, **Untapisztim**, który przeżywszy potop uzyskał nieśmiertelność jako dar bogów. Gilgamesz po drodze zatrzymał się w gospodzie u bogini **Siduri**, która próbuje wyperswadować mu poszukiwanie nieśmiertelności jako zarezerwowane dla bogów. Siduri proponuje mu pełnię życia to znaczy: jedzenie, picie, zabawę, ożenek i spłodzenie dzieci – to wszystko, co jest dostępne śmiertelnym. Gilgamesz jednak nie rezygnuje, i przemierzając lądy i morza, znajduje wreszcie Untapisztima, który wyjaśnia mu, że przywilej nieśmiertelności otrzymał ze względu na potop, który już nigdy nie powtórzy się. Otrzymanie tego przywileju wiąże się z koniecznością zgromadzenia wszystkich bogów, co wydaje się niemożliwe. Gilgamesz wraca do Uruk mówiąc: *skoro, my śmiertelni, nie możemy mieć nieba, to trzeba nam przynajmniej cieszyć się wygodami naszego rodzinnego miasta*. Ostatnia tabliczka przedstawia spotkanie Gilgamesza z duchem Enkidu, który przedstawia mu ponurość egzystencji w świecie podziemnym, szczególnie dla schodzących z tego świata bezpotomnie, gdyż nie ma nikogo, kto podałby zmarłemu jado lub napój. Pozostawienie potomków na ziemi poprawia sytuację tego kto znalazł się w świecie podziemnym.

Nas interesuje szczególnie motyw rajskiego ogrodu i rosnących w nim tajemniczych drzew. Obydwa te wątki można znaleźć w pozabiblijnych eposach (por. np.: mezopotamską krainę Dilmun, sumeryjski ogród Edin, motyw rośliny życia w eposie o Gilgameszu).

Wąż

A wąż był najbardziej przebiegły ze wszystkich zwierząt polnych, które JHWH Bóg stworzył. On to rzekł do niewiasty (Rdz 3,1a). Ponieważ pierwsi rodzice żyli w stanie niewinności, do grzechu mogła ich skusić tylko jakaś zewnętrzna siła. Autor wprowadza więc

węża. Jest to wąż, który mówi. Bajka? Raczej symbol. Hebrajski termin נחש *nachasz* (wąż)²⁵ występuje z rodzajnikiem. Jest to więc wąż nadzwyczajny, dobrze określony, jest symbolem. Wąż ów jest ערום *przebiegły, bystry*²⁶, a więc posiada inteligencję osobową, jest osobą. Wąż będzie walczył (jak się wkrótce dowiemy) z potomstwem niewiasty po wszystkie czasy, a więc jest istotą duchową, nieśmiertelną. O tym stworzeniu autor Apokalipsy powie: *Wąż starodawny, który zwie się diabeł i szatan* (Ap 12,9).

Pierwszorzędnym powodem wyboru węża jako symbolu zła przez jahwistę były z pewnością naturalne przymioty tego zwierzęcia. Wąż jest gadem groźnym dla życia, dysponuje śmiertelną trucizną, porusza się bezszelestnie i cicho, a więc tajemniczo i podstępnie, zwłaszcza gdy poluje. Dodatkowo potrafi zrzucać skórę, przeżyć mimo znacznej utraty ciała i ma rozdwojony język, co do dziś w kulturze jest synonimem dwulicowości, zdrady i podstępu. Te wszystkie cechy predysponują go do roli, jaką wyznaczył mu autor Rdz 3. Węża na starożytnym Bliskim Wschodzie uważano za wyobrażenie siły i utajonej mocy. Mogła to być moc dobra lub zła²⁷. Dwa węże znajdowały się na mitrze faraona egipskiego jako wyobrażenie mocy, symbol potęgi Dolnego i Górnego Egiptu, a równocześnie przestroga dla wrogów. Również na słupach granicznych i u wejść do pałaców umieszczano węże, aby zabijały napastników. Wąż jako tajemniczy gad miał posiadać siły magiczne, odgrywał zgubną rolę w awanturach herosów. On porwał Gilgameszowi ziele życia. Był symbolem sił wrogich lub szkodliwych. Węża również uważano za bóstwo. I tak mamy w Egipcie Apofisa, a w Mezopotamii Ilu-Sinna. U Kananejczyków wąż czczony był jako boski symbol życia, wegetacji, płodności i mądrości. Był jednym z baalów. W Mezopotamii nazywano węże panem drzewa życia²⁸.

Dlaczego wąż znalazł się w raju? Dlaczego Bóg dopuścił do człowieka rzeczywiste zło w ogrodzie, który była sumą doskonałości i dobroci stworzenia? To trudne pytania. Wydaje się, że w tym kontekście wąż jest symbolem możliwości wolnego wyboru zła, bez której – zdaniem niektórych – nie byłaby możliwa wolność człowieka (zdaniem innych wolność byłaby zapewniona także w sytuacji wyboru między różnego rodzaju dobrami, a nie tylko między dobrem a złem). Tak czy inaczej, wąż w opowiadaniu Rdz 3 jest przede wszystkim stworzeniem. Nie jest bóstwem. Symbolizuje osobową siłę przeciwną Bogu, jest zły i chce zło rozpowszechnić, ale jako stworzenie jest zależny od Boga. Tekst biblijny nie precyzuje tej postaci. Nie dowiadujemy się przede wszystkim, dlaczego to stworzenie Boże stało się złe.

²⁵ Występuje tu gra słów w tekstem Pwt 18,10: *Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by przeprowadzał przez ogień swego syna lub córkę, uprawiał wróżby, gusła, przepowiednie i czary*. Słowo ‘wróżba’ w tekście spółgłoskowym wygląda i brzmi identycznie jak słowo wąż (*nachasz* נחש). Ta gra słów wyraża ważną dla ST prawdę, że osoba zajmująca się wróżbiarstwem, czarami i gusłami wchodzi w królestwo złego ducha. We wróżeniu ukrywa się ów wąż.

²⁶ Także to słowo ערום *arum* będzie służyło autorowi do ciekawej gry słownej. Po chwili pojawi się bowiem słówko ערום *arom* nagi (w odniesieniu do człowieka po grzechu), które w tekście spółgłoskowym wygląda identycznie. Człowiek, który myślał, że będzie *przebiegły* (ערום) i stanie się „jak Bóg”, stał się *nagi* (ערום), czyli pozbawiony wszystkiego.

²⁷ Por. D. FORSTNER OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład zbiorowy, Warszawa 1990, s. 304-308; H. BIDERMAN, *Leksykon symboli*, Warszawa 2001, s. 390-393.

²⁸ Zob. T. JELONEK, *Biblijna historia zbawienia*, s. 53n; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, wyd. V, Tarnów 2010, s. 248-251.

O nim samym dowiemy się dopiero w dalszym ciągu rozwoju objawienia, że jest diabłem i szatanem (Mdr 2,24; J 8,44; 1 J 3,8; Ap 12,9). Tymczasem poznajemy jego kusicielską działalność.

Teologia i psychologia pokusy

Opis pokusy, z jaką wąż występuje wobec kobiety i mężczyzny, jest wnikliwym ujęciem psychologicznych i teologicznych aspektów tego zagadnienia, które odpowiada na pytania, czym jest, a przede wszystkim jak działa pokusa. Obraz ten – przez swój uniwersalny język symboli – mówi o każdej pokusie: o tamtej, przed którą stanął człowiek u zarania dziejów, i o tych, przed którymi staje dziś.

Pismo Święte tak przedstawia dialog węża z kobietą: *[Wąż] rzekł do niewiasty: „Czy to prawda, że Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?” Niewiasta odpowiedziała wężowi: „Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach, z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli”. Wtedy rzekł wąż do niewiasty: „Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło (3,1b-5).* Często upraszczamy tę historię mówiąc, że grzechem było zerwanie i spożycie zakazanego owocu. Zobaczymy zaraz, że grzech rodzi się dużo wcześniej, pokonuje kolejne etapy ludzkiego oporu, aż wydaje swój najgorszy owoc w postaci widocznego zła. Innym uproszczeniem jest stwierdzenie, że zgrzeszyła niewiasta, albo że niewiasta zgrzeszyła jako pierwsza i namówiła do grzechu mężczyznę. Tak nie jest. Również grzech mężczyzny, choć innego rodzaju, rodzi się już przed spożyciem owocu, aż w końcu ujawni się w taki sam sposób – nieposłuszeństwem Bogu.

Dobry początek. Mówi się, że dobry początek to połowa sukcesu. Doskonale wiedział o tym zły duch, gdy zadał niewieście pierwsze pytanie. Przebiegły wąż nawiązuje do zakazu spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła z Rdz 2,16n. Jeśli porównamy ów zakaz i pytanie kusiciela – zauważymy, że w pytaniu zawarta jest zamierzona przesada. Oczywiście wąż nie pyta z ciekawości czy niewiedzy. Zły duch zaczyna stopniowo zmieniać obraz Boga, przeinacza Boże słowa. Zaczyna swoją manipulację. Kłopot z początkiem grzechu jest taki, że każde zło na początku wygląda „dobrze” – jawi się jako pewne „dobro” albo jako „niegroźne”, „małe” zło. Prawdziwy jego obraz i skutki ujawniają się dopiero później.

Wejście w dialog. Niewiasta wchodzi w dialog ze złem, z pokusą. W tym momencie stawia się na przegranej pozycji. Nie jest w stanie wygrać z mistrzem manipulacji, ojcem kłamstwa i istotą bardziej inteligentną od człowieka. Uważny czytelnik po przeczytaniu już pierwszych słów wie, co się wydarzy dalej, mając na uwadze informację rozpoczynającą trzeci rozdział: *a wąż był bardziej przebiegły...* Wejście w dialog ze złem, z pokusą już jest zwycięstwem złego ducha. Jest to wystawienie się na działanie silniejszego ode mnie. Upadek jest tylko kwestią czasu.

Przywołajmy jeszcze raz odpowiedź niewiasty: *...o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie*

pomarli. Skonfrontujmy jej wypowiedź z zakazem Bożym: *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 2,16n). W Bożym zakazie nie ma słowa o dotykaniu. Kusiciel pytając niewiastę wyolbrzymia zakaz (wszystkie drzewa) i czyni to tak drastycznie, że odpowiedź kobiety musi być przecząca, ale w tej odpowiedzi zostaje coś z węzowego wyolbrzymienia. Zakaz dotyczył tylko spożywania, a kobieta dodaje do dotykania. To jest zysk kusiciela. Potrafił on w świadomości kuszonej rozszerzyć zakres zakazu, a więc uczynić jego odczucie cięższym. Jest to pierwszy etap działania pokusy, wynikiem którego jest przekonanie, że zakaz jest zbyt ciężki.

Usidlenie. Po pierwszej manipulacji i zwycięstwie dochodzimy do sedna kłamstwa węża: Bóg mówi – *Umrzecie!*, wąż – *Nie umrzecie!* Kusiciel w tym momencie odkrywa swoją twarz. Gdy udało mu się podważyć Boży zakaz i zniekształcić go w oczach ludzi, łatwo już całkowicie i wprost zaprzeczyć Bożemu słowu. Kłamstwo jest wstępem do drugiego etapu działania pokusy. Wąż przedstawia Boga w krzywym zwierciadle: jako tego, który ogranicza wolność człowieka, zniewala go swoim nakazem i jest zazdrosny o swą pozycję: *wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło*. Wąż przedstawia Boga, który jest zazdrosny, nie chce podzielić się dobrem, rezerwuje je tylko dla siebie. Jest to więc zakwestionowanie dobroci Boga, która uwidoczniła się w Jego działaniu – i którą ludzie przecież znali. Ale w słowach węża Bóg nie chce dobra człowieka, człowiek winien sam postarać się o swoje dobro. To jest wniosek, do jakiego prowadzi pokusa.

Upadek. *Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy* (3,6a). Ewa spostrzega, że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy, czyli że wąż, na pierwszy rzut oka, ma rację. Kolejna pułapka i kolejny błąd człowieka. Zaczyna on rozkoszować się pokusą, wyobrażać ją sobie, a ta wdzieczy się przed nim w coraz piękniejszych kształtach i obrazach. Już tutaj człowiek popełnia grzech i wchodzi w szpony pokusy, według słów Jezusa: *Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa* (Mt 5,28). Trzy wymienione pożądlivości: *dobre do jedzenia, rozkosz dla oczu, nadają się do zdobycia wiedzy* są tymi samymi pożądlivościami, na które wskaże później św. Jan: *Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądlivość ciała, pożądlivość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata* (1 J 2,16). Nawiązanie do słów z raj u Jana jest bardzo widoczne:

Pożądlivość ciała – *dobre do jedzenia*

Pożądlivość oczu – *rozkosz dla oczu*

Pycha tego życia – *nadają się do zdobycia wiedzy*

Na pytanie, jak możliwe było pożądanie czegoś „lepszego” w sytuacji posiadania pełni dobra tekst nie odpowiada. Być może niewłaściwie rozumiemy przymioty biblijnego raj u; pamiętajmy też, że tekst jest pisany językiem przypowieści, gdzie nie wszystkie szczegóły muszą sobie odpowiadać.

Owładnięta pokusą Ewa decyduje się na nieposłuszeństwo: *Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią; a on zjadł* (3,6b). Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia znów nie jest tu najlepsze: Ewa *zjadła*, a nie *skosztowała*. Kolejna część: *i dała swemu mężowi* wskazuje, że sama skuszona, Ewa staje się teraz kusicielką dla swego męża. Często zwraca się uwagę na ten właśnie moment i mówi, że to niewiasta jako pierwsza zgrzeszyła, pociągając później za sobą męża²⁹. Zapomina się jednak, że ów mąż cały czas stał obok niej (wąż zwraca się do obu małżonków, w liczbie mnogiej) i nic nie zrobił, aby do grzechu nie doszło. Nie ochronił niewiasty (co jest rolą mężczyzny), co więcej, nie przypomniał o zakazie Boga, którego on był jedynym świadkiem (niewiasta mogła nie słyszeć go na własne uszy, gdyż według opowiadania została stworzona po tym zakazie). Jako świadek i odbiorca przykazania Bożego, to on powinien wkroczyć w odpowiednim momencie, by przerwać dyskusję z szatanem. Nic takiego się jednak nie stało. Także grzech mężczyzny (jak grzech kobiety), grzech zaniedbania i sprzeniewierzenia się swej roli mężczyzny i męża, grzech bylejakości zrodził spodziewaną konsekwencję: *dała swemu mężowi, który był z nią; a on zjadł*. Grzech nieposłuszeństwa i pychy, który obydwójce popełnili, jest bezpośrednią konsekwencją błędów duchowych i uleganiu pokusie; konsekwencją zła, które popełnili wcześniej: w swym umyśle, w swej woli i w swym działaniu (lub jego zaniechaniu). Złemu duchowi udało się osiągnąć zamierzony cel. Człowiek przyjął jego „dobrą nowinę”.

Konsekwencje upadku

Wstyd oraz lęk. *A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nady; splekli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski... skryli się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu. Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: „Gdzie jesteś?” On odpowiedział: „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się* (3,7-10). Ludzie byli nady, czyli przezroczyści przed Bogiem i niewinni od samego początku. Nie było w nich nic zakrytego, nie mieli na sobie nic własnego. W całości należeli do Boga. Zmieniło się to w momencie, gdy *otworzyły się im oczy*. Czyżby mieli je zamknięte od momentu stworzenia aż do teraz? Można się pokusić o stwierdzenie, że wcześniej ich oczy należały do Boga. Widzieli wszystko tak, jak chciał Bóg: jako dobre, piękne, przeznaczone dla nich. „Otwarcie oczu” nastąpiło w momencie popełnienia grzechu. W tym fragmencie wyczuwa się subtelna ironię. Albowiem według słów szatana oczy pierwszych ludzi miały się otworzyć na „poznanie dobra i zła” (meryzm), czyli poznanie wszystkiego, na jakieś nadludzkie oświecenie. Tymczasem oczy te otwierają się pożądliwie na nagość partnera. Znikła pierwotna harmonia między ciałem i duchem.

Bóg wie wszystko. Pyta się jednak Adama tuż po grzechu: *Gdzie jesteś?* Nie jest to zwykłe pytanie. To troska Ojca, który chce poznać stan duszy swojego dziecka. Odpowiedź na to pytanie jest potrzebna nie tyle Bogu, co samemu człowiekowi. *Gdzie jesteś?*, czyli: *Czy czasem się nie zagubiłeś?* Bóg najpierw pyta (tak samo będzie w historii Kaina), zanim wyda sąd; nie ocenia z góry, pochopnie. Odpowiedź mężczyzny *Usłyszałem Twój głos i przestraszyłem się...* to reakcja, która powtarza się w Biblii. Popełnionemu grzechowi

²⁹ Św. Paweł wykorzysta ten motyw do argumentacji przeciw możliwości nauczania przez kobiety w Kościele (1Tm 2,11-15).

towarzyszy lęk. Gdy Adam spostrzegł, że coś poszło nie tak, gdy dostrzegł swoją nagość, przestraszył się i ukrył. Bał się być może konsekwencji wynikającej ze złamania Bożego nakazu – ale zapewne bardziej wstydził się siebie takiego, jakim się ujrzał. Zauważył, że nie jest doskonały, przekonał się, że jest *nagi*. W tym określeniu możemy zauważyć uświadomienie sobie stanu огоłocenia, jaki nastąpił wskutek grzechu. Wstyd jest przede wszystkim znakiem, że w ludzkiej naturze, a zwłaszcza w sferze cielesnej zapanował nieporządek, brak harmonii, która cechowała dzieło Boże. Ten nieporządek przenosi się na świat materialny, o czym dokładniej powie wyrok ogłoszony przez Boga. Ziemia stanie się oporna i będzie rodzić ciernie.

Po grzechu wszystko się zmieniło. Adam miał być taki jak Bóg - tak obiecywał wąż - a jest nagim, słabym człowiekiem. Dopóki przeżywał nagość w odniesieniu do Boga, nie przeszkadzało mu to. Teraz, gdy odrzucił Boga, nagość jawi mu się jako coś negatywnego, ograniczenie, któremu trzeba zaradzić. Stąd przepaski, które tworzą sobie pierwsi rodzice. Opaska to ludzki sposób na zaradzenie swojej nagości. Własna koncepcja życia.

Trudność w przyznaniu się do winy. Tak ciężko przyznać się do popełnionego grzechu. Każdy grzech wskazuje na naszą słabość, a my nie chcemy być słabi. Bóg wie wszystko, jednak znowu zadaje pytanie: *Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem jeść?* Jest to już drugie pytanie Boga, które ma pomóc człowiekowi w uznaniu swojej słabości. Jak się jednak okazuje, nie jest to takie proste. Mężczyzna odpowiada: *Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem.* Adam próbuje się usprawiedliwić i zrzuca winę. Oskarża nie tylko Ewę. Jako winnego wskazuje pośrednio samego Boga: *niewiasta, którą TY postawiłeś przy mnie...* Zatem to Bóg jest winny! Gdyby nie stworzył Ewy i nie postawił jej przy Adamie, nic złego by się nie wydarzyło. Skutkiem grzechu jest brak widzenia w prawdzie i nieumiejętność oceny rzeczywistości oraz egoizm. Druga osoba już nie liczy się tak, jak kiedyś. Gdyby Adam miał trochę honoru, przyznałby się do winy, wziąłby na siebie odpowiedzialność za to, co zrobił. Oznaczałoby to, że rozumie swój błąd i że potrafi kochać drugiego człowieka. Jednak Adam po grzechu nie jest do tego zdolny. Zdolny będzie dopiero Chrystus, nowy Adam. To on weźmie na siebie *winy nas wszystkich* (Iz 53,4-6).

Ewa postępuje podobnie jak Adam. On próbował zrzucić winę na Ewę; ona próbuje obwinić węża: *Wąż mnie zwiódł i zjadłam.* Ani Adam ani Ewa nie skłamali, chociaż żadne z nich nie powiedziało również całej prawdy. Prawdą jest to, że Adam zjadł owoc po namowie Ewy, a Ewa po namowie węża. Ale prawdą jest również to, że i Adam, i Ewa uczynili to w wolności. Postąpili źle i nie potrafią się do tego przyznać. Nie potrafią powiedzieć, że szukali dla siebie czegoś lepszego, niż wola Boża; że chcieli być jak Bóg. Wydarzenie grzechu prowadzi do zaburzenia relacji międzyludzkich. Dotychczas człowiek żył dla drugiego człowieka. Grzech wprowadził ludzi w świat pychy i egoizmu.

przytoczonym fragmencie pojawia się po raz pierwszy w biblijnym opisie dziejów ludzkości **kłamstwo**. Jest to kłamstwo bezsensowne, gdyż skazane z góry na niepowodzenie. Nie można przecież okłamać Boga, przedstawiając Mu własną wersję zdarzeń. Człowiek

jednak podejmuję tę próbę, usiłując przesunąć na innych *odpowiedzialność moralną* za własne czyny.

Cierpienie i śmierć. Grzech rajski ściągnął konsekwencje na całą ludzkość. Wprowadził człowieka w świat zależności od samego siebie, egoizmu i walki, tworzenia swoich własnych planów w oderwaniu od Stwórcy. Człowiek chciał być panem życia, a stał się zakładnikiem swych rozlicznych słabości. Kolejną, bardzo poważną konsekwencją grzechu, będzie cierpienie, śmierć i wygnanie. O tym powie wyrok Boży, jaki usłyszy najpierw wąż, potem ludzie.

Co ciekawe, głównym tematem mitów greckich jest stopniowa degradacja kobiet, które z wolna tracą początkowy status istot świętych, by na koniec zejść do roli inwentarza. Grecy również zrzucili na kobietę odpowiedzialność za nieszczęśliwą dolę człowieka, przyjęli bowiem bajkę Hezjoda o puszcze Pandory, z której głupia żona tytana wypuściła rój nieszczęść, takich jak choroby, starość i zło. A trzeba przypomnieć, że określenie "pandora", czyli "wszystkie dary", było niegdyś tytułem stworzycielki świata.

Wyrok dla węża i ludzi czyli protoewangelia

Wyrok dla węża (3,14-15). „Wyrok” nie jest tu przypadkowym słowem, cała bowiem scena przypomina *rozprawę sądową*. Zostało popełnione przestępstwo, są obecni winni i jest Sędzia. Ów Sędzia zaczyna więc przesłuchanie, daje możliwość wypowiedzenia się, możliwość obrony i wykazania skruchy ludziom. Co ciekawe, nie daje takiej możliwości wężowi, Bóg w ogóle z nim nie rozmawia, a jedynie kieruje w jego stronę słowa przekleństwa. Postawa *starodawnego węża*, przeciwnika Boga jest bowiem jasno zadeklarowana³⁰. Pan Bóg kieruje swoje słowa najpierw do węża, potem do niewiasty i do mężczyzny – a więc w porządku odwrotnym do tego, gdy „przesłuchiwał”, w porządku przyczynowym. Mamy więc rodzaj chiazmu (Adam – Ewa – wąż – Ewa – Adam), gdzie w centrum znajdzie się wyrok na węża, a więc protoewangelia!

Ponieważ to uczyniłeś, bądź przeklęty wśród wszystkich zwierząt domowych i polnych; na brzuchu będziesz się czołgał i proch będziesz jadł po wszystkie dni twego istnienia. Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę (3,14n).

Dla węża nie ma ratunku. Zły duch jest przeklęty na zawsze, bo jego czyny są przeklęte. Ludziom zostanie nałożona kara, ale nie zostaną przeklęci. Widzimy tu zbawczą wolę Boga, towarzyszącą człowiekowi nawet w takim momencie. Wyrazem przekleństwa rzuconego na węża jest czołganie się na brzuchu i lizanie prochu ziemi. Jest to wyraz głębokiego upokorzenia i pogardy, stan osoby pokonanej i upodlonej. Wąż musi doznać kary także ze strony rodzaju ludzkiego, któremu tak chciał zaszkodzić. Zostanie więc wprowadzona jakaś trwała, nieusuwalna nieprzyjaźń pomiędzy jego potomstwo (królestwo złych duchów), a potomstwo niewiasty (cała ludzkość). Wcześniej, kobieta ulegając pokusie sprzymierzyła się z kusicielem;

³⁰ Tradycyjna teologia wyjaśni, że dzieje się tak, gdyż jest on duchem doskonałym, o pełnym poznaniu, któremu obce jest mylenie się i zmiana decyzji. Stąd jego bunt przeciw Bogu jest ostateczny.

nastąpił jakiś nienormalny stan przyjaźni między nimi³¹. Bóg zapowiada radykalną zmianę. On sam ustanawia nieprzyjaźń między węzem a niewiastą, i jej potomstwem. Nieprzyjaźń będzie normalnym stanem, ale nie obejdziesz się bez wysiłku i cierpienia. Zacięta walka sprowadzi na rodzaj ludzki zranienia, a na szatana całkowitą klęskę. Godne uwagi jest to, że kara nie ogranicza się do osób obecnych tu i teraz, ale rozciąga się na całą społeczność przez nich reprezentowaną (co wyrażono terminem *potomstwo*). Do tej myśli jeszcze powrócę.

Werset 15 zwany jest w teologii biblijnej *protoewangelią*, czyli *pierwszą dobrą nowiną*, gdyż wbrew pozorom jest bardzo optymistyczny. W ramach wyroku na węza wypowiedziana została pełna nadziei zapowiedź odmiany sytuacji, jaka nastąpiła w wyniku kuszenia i nieposłuszeństwa. Wąż poniesie klęskę, ludzkość otrzymuje nadzieję zwycięstwa. Jest to pierwsza zapowiedź mesjańska. Przyjdzie czas, kiedy potomstwo Niewiasty, którym w interpretacji chrześcijańskiej są nie tylko wszyscy ludzie, ale przede wszystkim Jezus Chrystus – zmiażdży wężowi głowę, czyli zwycięży go ostatecznie, a dokona się to na krzyżu³². Człowiek odpowiedział na miłość Boga nieposłuszeństwem. Bóg ogłasza dla człowieka dobrą nowinę o odkupieniu. Na negatywną postawę człowieka Bóg odpowiada pozytywnie, zapowiadając wielkie dobro. Dlatego dzieje grzechu należą do historii zbawienia.

Wyrok dla człowieka (3,16-19). W sentencji pełnej miłosierdzia Bóg nie przeklina ani Ewy, ani Adama – jak to uczynił względem szatana – lecz ogranicza się do zapowiedzi cierpień, jakie spotkają ród ludzki. Dla płci niewieściej, którą tu reprezentuje Ewa, kara napiętnuje macierzyństwo i relacje małżeńskie (to, co dla kobiety najważniejsze): karą jest ciąża, bóle porodowe i poddaństwo mężowi, ku któremu będzie ją pchała żądza. To poddaństwo wyraża się w Pierwszym Testamencie m.in. tytułem, jakim kobieta nazywała swego męża: „panie”, „mój panie”, „właścicielu” (hebr. *ba'al*, np. Rdz 18,12; Wj 21,3)³³; rzeczywiście sytuacja kobiety w starożytności nierzadko niewiele różniła się od sytuacji niewolnicy. Elementarna relacja mężczyzny i kobiety obciążona została męską dominacją, która przez narratora najwyraźniej jest oceniona negatywnie – przedstawił ją jako wynik nieposłuszeństwa Bogu, które wzajemną miłość i erotykę zamieniło w panowanie mężczyzny.

Podobnie mężczyzna zostaje poddany podwójnej karze. Pierwszą jest ciężka praca („w pocie czoła”) dla zdobywania środków do życia. Drugą jest kara śmierci: człowiek (*adam*) będzie pracował „póki nie wróci do ziemi (*adama*), z której został wzięty”. Całe przesłanie wyroku Boga dla człowieka można zamknąć w ostatnich słowach: *Prochem jesteś i w proch się obrócisz* (w. 19) – człowiek chciał stać się Bogiem, a stał się prochem. Wraz z popełnieniem grzechu przyszła na świat śmierć. Już nic nie będzie takie piękne i proste jak dotychczas. Teraz

³¹ Wśród wielu naukowych prób zbadania etymologii imienia Ewa jest i ta, która wiąże *Chawa* z arabskim *chajja* „wąż” oraz galilejskim aramejskim *chiwija* „wąż”. Rzeczywiście wyglądają i brzmią w oryginale podejrzenie podobnie.

³² Interpretacja mesjańska *Protoewangelii* znana była już w tradycji żydowskiej (LXX, targumy). Szerzej nt. interpretacji mesjańskiej i mariologicznej *Protoewangelii* zob. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, wyd. V, Tarnów 2010, s. 259-267.

³³ Tak jest do dziś w języku hebrajskim, gdzie בעל *ba'al* oznacza „mąż”.

człowiek będzie się stykał z wieloma przeciwnościami oraz cierpieniem. Wszystko, co będzie robił, będzie okupione ofiarą, gdyż nie jest łatwo w swoim egoizmie żyć dla drugiej osoby.

5. Wygnanie z raju – odłączenie od Boga

W Rdz 3,20 czytamy wyjaśnienie imienia Ewa: *Mężczyzna dał swej żonie imię Ewa, bo ona stała się matką wszystkich żyjących*. Z imieniem Ewa jest podobnie, jak z Adamem – obydwu są w Biblii i tradycji żydowskiej zarezerwowane wyłącznie dla pierwszych rodziców. Nikt poza pierwszą parą nie jest w Piśmie Świętym tak nazwany, co podkreśla ich szczególny charakter. Autor biblijny na zasadzie skojarzenia brzmienia wywodzi imię Ewa (hebr. *chawwa* חַוְוָה) od czasownika oznaczającego życie (hebr. *chaja* חָיָה). Stąd imię Ewa tłumaczone bywa jako „żyjąca” lub częściej „dająca życie”: od Ewy wywodzą się bowiem wszyscy ludzie. W Septuagincie – greckim przekładzie Biblii – Ewa nazwana jest wprost „Życiem” (gr. Ζωή, *zoe*), przez co starożytny tłumacz zachował grę słów oryginału: „Adam nadał swej żonie imię Życie, bo ona stała się matką wszystkich żyjących”.

Nadanie imienia żonie już jest jakąś formą panowania nad nią, jedną z konsekwencji grzechu. Ostatnią i chyba najboleśniejszą konsekwencją grzechu pierwszych rodziców jest wygnanie z raju, odłączenie od Boga. Raj był symbolem Bożej hojności, ale także symbolem bliskości Boga, Bóg przechadzał się po ogrodzie, w którym żył człowiek. Grzech ugodził w tę bliskość, zerwał relację z Bogiem. Zrodził lęk, przede wszystkim lęk przed Bogiem.

Często słyszymy, że wygnanie z raju było Bożą karą. Warto jednak popatrzeć na to wydarzenie inaczej. Otóż owo wygnanie było raczej przejawem dobroci i troski Boga³⁴. Gdyby bowiem człowiek w stanie grzeszności, skłócony ze sobą i bliźnimi, a przede wszystkim bez Boga miał żyć przez całą wieczność to taki „raj” zmieniłby się w piekło. Taka jest bowiem teologiczna definicja piekła – miejsce wiecznego przebywania bez Boga, z własnym grzechem. Aby zatem nie żyć wiecznie w grzechu i bez obecności Bożej, człowiek został wygnany z raju. Tak rozpoczęła się droga powrotu do Boga. Wygnanie zaczyna nowy etap historii zbawienia, zmierzający ku realizacji radosnej zapowiedzi protoewangelii. W wyroku, choć dla człowieka trudnym, usłyszał on pełną nadziei zapowiedź odrodzenia ludzkości i powrotu do raju. Protoewangelia, ta pierwsza ewangelia wyznaczy kierunek dalszych dziejów zbawienia człowieka.

Co chce powiedzieć autor Rdz 3. W języku Kaufmanna tyle, że zło pojawia się w świecie z wyboru człowieka. Zło jest produktem ludzkiego zachowania, nie metafizyczną i autonomiczną zasadą w kosmosie. Nieposłuszeństwo woli Bożej to zło moralne. Etyka jest tu związana z autorytetem: posłuszeństwem rozkazowi Boga. Pojawia się tu problematyczne i paradoksalne istnienie zła i cierpienia w świecie stworzonym przez wszechmocnego i dobrego Boga – problem tak naprawdę nie rozwiązany do dziś. Teodycea itd...

³⁴ Ta ostatnia przejawia się np. w pięknym antropomorficznym obrazie przygotowywania ubrań dla pierwszych ludzi (Rdz 3,21).

Tzw. grzech pierworodny i jego rozumienie

Grzech pierwszych rodziców w teologii katolickiej nazywamy grzechem pierworodnym. Został on popełniony przez ludzkość „na początku” i jest dziedziczony przez kolejne pokolenia. Teologowie wszystkich wieków zastanawiali się nad naturą tego grzechu, jest bowiem oczywiste, że nie polegał on na prostym zjedzeniu owocu i że całe to opowiadanie jest swego rodzaju etiologią (ludowym wyjaśnieniem) ogromu zła i cierpienia w świecie, próbą odpowiedzi na odwieczne pytanie stawiane przez człowieka: *unde malum?* Skąd zło?

Zagadnienie grzechu pierworodnego jest bardzo złożone. Pytanie stawiane od czasów Karola Darwina, ale chyba ciągle bez satysfakcjonującej wszystkich odpowiedzi, brzmi: Jak pogodzić biblijną naukę o grzechu pierworodnym z teorią ewolucji? Z faktami, które świadczą, że świat wyewoluował inaczej niż przedstawia to Rdz 2 – 3. Dosłowne rozumienie pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju (o tym, że Bóg stworzył parę prarodzców i umieścił ją w raju, gdzie cieszyli się nieśmiertelnością, stanem bezgrzeszności i doskonałością, a potem w wyniku grzechu pierworodnego sprowadzili na siebie i całą ludzkość śmierć i skażenie natury ludzkiej) w świetle dzisiejszej wiedzy o powstaniu człowieka (antropogenezie), o źródłach jego moralności i stanie jego natury – wydaje się nie do utrzymania. W dosłownym rozumieniu Rdz 2 – 3 był w historii gatunku *homo sapiens* czas (raj), w którym człowiek doświadczał zupełnie innego rodzaju egzystencji, w którym żył na ziemi w stanie po wieloma względami zaprzeczającym samej naturze przyrody i naturze człowieczeństwa. Bowiem do natury człowieczeństwa należy niedoskonałość, skłonność do zła moralnego, choroba, trud i cierpienie, płciowość naznaczona pożądaniem, rywalizacja między gatunkami i wewnątrzgatunkowa, a wreszcie śmierć. Nauki o historii ziemi i antropogenezie (paleoantropologia, biologia ewolucyjna itd.) dowodzą, że tak było od początku istnienia żywych istot i człowieka na ziemi, nie zostawiają zatem żadnego miejsca na cudowny, rajski okres dziejów praludzkości wywodzącej się z jednej pary. Śmierć, wrogość i wzajemne zabijanie się różnych gatunków, wymieranie, choroby, pożądliwość, dysfunkcje, mutacje i wszelkiego rodzaju zło fizyczne i moralne – istniały w świecie od samego początku istnienia życia, a kataklizmy i katastrofy od początku istnienia kosmosu. Nie są więc efektem historycznego grzechu, ale są wpisane w naturę funkcjonowania świata. W naukowym obrazie rzeczywistości nie ma miejsca na biblijny Raj i jego doskonałości.

Czy wobec tego dogmat o grzechu pierworodnym da się pogodzić z naukowym obrazem świata? Popularne jest ujęcie grzechu pierworodnego jako przyczyny aktualnego stanu człowieka: ludzkiej skłonności do zła, osłabienia zdolności jasnego poznania prawdy oraz słabości woli, która doznaje rozbicia między pragnieniem dobra a tendencją ku złu moralnemu. Jednak te aspekty człowieczeństwa wyjaśnia z dużym sukcesem biologia ewolucyjna (zob. takie wielkie zagadnienia jak neurony lustrzane, empatia, protomoralność, egoizm, emocje moralne, altruizm krewniaczy i altruizm odwzajemniony, współpraca i rywalizacja, dobór płciowy i konkurencja wewnątrz- i międzygatunkowa itp.). To, co tradycyjnie przypisuje się dramatycznemu wydarzeniu z praprzyszłości, wydarzeniu Wielkiego Upadku, okazało się czymś ewolucyjnie wynikającym z antropogenezy. Innymi słowy struktura „stanu upadku”, „stanu skażenia natury ludzkiej” nie jest historycznym przygodnym położeniem człowieka, ale

stałą antropologiczną. Jeśli rację mają nauki przyrodnicze, nie było w historii okresu, w którym człowiek doświadczyłby harmonii takiej, jak zobrazowano to w Księdze Rodzaju. W tym kontekście wydaje się, że natura człowieka i świata nie wymaga wyjaśnień w kategoriach pierwotnej doskonałości i upadku. Słabość, grzeszność, cierpienie i śmierć są częścią natury, a skłonność człowieka do zła nie jest czymś zawinionym, lecz jest jego wyposażeniem ewolucyjnym, za które nie ponosi odpowiedzialności³⁵.

Fakty te rodzą zasadnicze pytania: Czym właściwie jest grzech pierworodny, jeśli skłonność do zła moralnego jest dziedzictwem ewolucji? Jak jest on przekazywany, jeśli potwierdzi się, że ludzkość nie pochodzi od jednej pary prarodziców, ale od wielu par (poligenizm)? Jak rozumieć naukę o biologicznym dziedziczeniu grzechu pierworodnego, jeśli potwierdzi się stanowisko o wielu gatunkach ludzkich, z których wyłonił się człowiek współczesny (polifiletyzm)? Opór teologów budzi pomieszenie dwóch różnych porządków: biologicznego i teologicznego, gdzie porządek biologiczny (dziedziczenia) wchodzi na obszar wolności (grzech) – na co zwracał uwagę już Paul Ricoeur³⁶. Jak pogodzić jednostkową winę grzechu pierworodnego z jego powszechnością? Czyli dlaczego grzech jednego człowieka dziedziczą wszyscy? W jaki sposób poczynił on nieodwracalne skutki w historii i naturze ludzkiej? Czy jest możliwe, by pojedynczy grzech miał moc zmiany natury i determinowania dziejów ludzkich do tego stopnia, że wszyscy będą potrzebowali zbawienia? Czy grzech pierworodny to strata czy zyskanie czegoś? Czy wymusza on wiarę w inny, idealny stan naszej natury wbrew danym naukowym?

To tylko niektóre pytania stawiane dogmatowi. Sprawily one, że druga połowa XX wieku przyniosła największe od czasów św. Augustyna – teoretyka grzechu pierworodnego – zmiany w rozumieniu tej teologicznej konstrukcji. W tym temacie większe zmiany nastąpiły w ciągu ostatnich 50 lat niż w ciągu 15 wieków. Tradycyjne rozumienie grzechu pierworodnego zostało zrewidowane, temat uległ pogłębieniom i modyfikacjom prowadzącym czasem do negacji całego dogmatu (w pracach takich badaczy, jak np. H. Junker, L. Robberechts, H. Haag, S. Duffy, J. Gross, H. Küng, U. Baumann, J. Vermeulen, E. Drewermann)³⁷. Nowe, rozszerzające i modyfikujące interpretacje wyszły od takich teologów, jak np. H. Rondet, A. Vannest, P. Schoonenberg, P. Teilhard de Chardin, S. Lyonnet, A. Hulsbosch, M. Hurley i inni. Wielu teologów katolickich (np. P. Schoonenberg, H. De Lubac, M. Hurley i inni) traktują grzech pierworodny strukturalnie i utożsamiają go z grzechem świata lub grzesznością strukturalną bytu ludzkiego, jak czyniło to wielu Ojców wschodnich, np. Teodoret z Cyru³⁸ – a więc zupełnie inaczej niż tradycyjna wykładnia. Te daleko idące zmiany i rozwinięcia nie wyraziły się jeszcze nowym stanowiskiem Kościoła w tej sprawie. Katechizm Kościoła

³⁵ Szerzej zob. R. ALEXANDER, *The Biology of Moral Systems*, New York: Aldine de Gruyter 1987; J. Rachels, *Created From Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford: Oxford University Press 1990; G. BONIOLO, G. De Anna, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, Cambridge: Cambridge University Press 2006; R. JOYCE, *The Evolution of Morality*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press 2006.

³⁶ Pisał on: „Spekulacja nt. dalszego przekazywania grzechu, pochodzącego od pierwszego człowieka, jest późną racjonalizacją, w której mieszają się kategorie etyczne i biologiczne”, zob. Paul Ricoeur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, tłum. M. Otto, Freiburg/München: Karl Alber 1971, s. 99.

³⁷ Np. S.J. DUFFY pisał „Actually there is no doctrine of original sin in Scripture”; w: *Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited*, „Theological Studies” 49 (1988) s. 598.

³⁸ Szerzej zob. Cz.S. Barnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 342-360.

Katolickiego utrzymuje historyczność i dosłowność jednostkowego wydarzenia grzechu popełnionego w Raju (KKK nr 390): „Opis upadku (Rdz 3) używa języka obrazowego, ale stwierdza wydarzenie pierwotne, fakt, który miał miejsce na początku historii człowieka (Por. Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 13). Objawienie daje nam pewność wiary, że cała historia ludzka jest naznaczona pierwotną winą, w sposób wolny zaciągniętą przez naszych pierwszych rodziców”.

Mimo pewności, z jaką wypowiada się KKK, współczesna teologia biblijna i teologia w ogóle jest znacznie bardziej powściągliwa, unika tematu grzechu pierwotnego³⁹ albo przeinterpretowuje teksty św. Pawła (Rz 5), Psalmu 51: *Oto zrodzony jestem w przewinieniu i w grzechu poczęła mnie matka* (w. 7) i inne bazujące na Rdz 2–3. Egzegeza biblijna stoi na stanowisku, że aby odczytać znaczenie teologiczne tekstu o upadku prarodziców, należy właściwie ująć gatunek prehistorii biblijnej (Rdz 1–11). Z tej perspektywy opowiadania z Rdz 1–11 należy traktować nie jako historię, ale tekst mądrościowy i mit religiotwórczy. Tekst ten wykazuje pewne zapożyczenia z mitycznej literatury bliskowschodniej. Największy wpływ na początkowe rozdziały Księgi Rodzaju miały akadyjski epos o Gilgameszu oraz babiloński poemat Enuma Elisz, rozpowszechnione na starożytnym Wschodzie, na co wskazują ich liczne starożytne kopie, odpisy i świadectwa. W kontekście grzechu ważny jest zwłaszcza ten drugi epos, który wyraża wspólny z biblijnym pogląd, że wszechświat został stworzony przez osobowe bóstwo, a człowiek zajmuje w nim szczególne miejsce, żyjąc w uprzywilejowanej relacji z boskością. Podobnie jak w Biblii, w Enuma Elisz człowiek nie jest zdolny zachować się odpowiednio do wyznaczonych mu ideałów, co sprowadza na niego nieszczęście i śmierć. Powyższe dane egzegetyczne implikują złożone zagadnienie: co z biblijnego mitycznego i symbolicznego obrazu stworzenia i Raju należy do zmiennej formy, a co do niezmienniej istoty nauczania biblijnego?⁴⁰ Chrześcijaństwo wschodnie postrzega grzech pierwotny jako stan grzechowy (*katastasis hamartias*), rozdarcie egzystencji między skażeniem a nieskażeniem, „grzech świata”. Tu grzech rajski postrzega się jako naukę o złu, o śmiertelnym grzechu osobowym i o wiecznym dramacie walki między dobrem a złem w człowieku jako jednostce i społeczności⁴¹. Podobnie stanowisko reprezentuje protestantyzm oraz judaizm.

Istnieje kilka nowych koncepcji teologicznych i nowych modeli grzechu pierwotnego, które starają się zachować ramy katolickiego dogmatu, wbudowując go w aktualny obraz świata, jaki dostarczają nauki. Tu ograniczę się do wymienienia ważniejszych i ciekawszych moim zdaniem modeli: grzech pierwotny jako teologiczne ujęcie momentu hominizacji, uczłowieczenia (najbardziej znany jej przedstawiciel to Pierre Teilhard de Chardin); teoria mimetyczno-ofiarnicza (wypracowana przez francuskiego antropologa René Girarda, a rozwinięta w kontekście grzechu pierwotnego przez szwajcarskiego teologa

³⁹ Np. najnowsze obszerne opracowanie *Teologie XX i XXI wieku* o. Andrzeja Napiórkowskiego OSPPE (Kraków: Wydawnictwo WAM 2016, ss. 450) nie notuje ani jednego punktu czy autora zajmującego się tym tematem.

⁴⁰ Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 2009 roku „Biblia a moralność. *Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*” wskazuje w tekstach z Księgi Rodzaju 1–3 „dwa biblijne elementy, których brak w mitach mezopotamskich. Chodzi o Bożą troskę o ludzkość i ludzką odpowiedzialność za kontynuowanie stworzenia” (nr 106). Inne elementy – jak interesujące z naszego punktu widzenia grzech, zło i śmierć – traktuje jako porcje „mądrości naturalnej”, wspólnej z niektórymi systemami religijnymi czy filozoficznymi.

⁴¹ Cz.S. Barnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 342.

Raymunda Schwagera); możliwość alternatywnego rozwoju ludzkości (hipoteza abpa Józefa Życińskiego); interpretacja łącząca grzech pierworodny z naukową hipotezą mitochondrialnej Ewy; grzech pierworodny jako moment, w którym człowiek stał się bezwzględny w egzekwowaniu swych praw; grzech pierworodny jako rzeź bratniego gatunku (kromaniończyk wobec neandertalczyka); grzech pierworodny jako grzech zaniechania, odmowa uczynienia kroku, który w pewnym momencie należało uczynić i który został umożliwiony przez Boże wezwanie (Robert Spaemann). Wszystkie one pokazują, że choć tradycyjna doktryna o upadku pierwszych rodziców ulega w toku badań egzegetycznych, odkryć naukowych i rozwinięć teologicznych koniecznej reinterpretacji, to idea grzechu pierworodnego jest jakoś nieunikniona, jest elementem ludzkiej natury i samego procesu ewolucyjnego, zła obecnego w strukturze świata. Geny, natura i kultura sprawiają, że żyjemy w stanie oderwania od Boga. Jako istoty egoistyczne, pogubione i słabe z natury, potrzebujemy odkupienia i zbawienia w Jezusie Chrystusie. Ten wątek jest bardzo istotny, gdyż w podejściu teologicznym do tematu grzechu pierworodnego trzeba pamiętać o połączeniu tej nauki z sercem przepowiadania chrześcijańskiego, jakim jest soteriologia i głoszenie zbawienia w Jezusie. Świętemu Pawłowi doktryna o winie prarodzin, która przeszła na wszystkich, służy właśnie do wyjaśnienia prześlania i odkupienia dokonanego w Chrystusie, wyzwolenia spod panowania grzechu, które objęło wszystkich. Grzech pierworodny to wyrażenie prawdy o potrzebie zbawienia, o tym, że „nie ma sprawiedliwego, ani jednego” (Rz 3,10), o konieczności otwarcia ludzkiej egzystencji na dar Boga, który zbawia. Oprócz perspektywy chrystologicznej, dogmat podkreśla ważną optykę antropologiczną jedności i solidarności całej wspólnoty ludzkiej.

Czy śmierć fizyczna jest skutkiem grzechu?

Z problemem grzechu pierworodnego wiąże się zagadnienie genezy śmierci. Tu także na styku teologii biblijnej i nauki pojawia się pewne napięcie. Księga Rodzaju jako główny skutek rajskiego grzechu wskazuje śmierć: *...z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz* (Rdz 2,17); *Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli* (Rdz 3,4). Na tej podstawie autor Księgi Mądrości może stwierdzić: *Śmierć weszła na świat przez zawiść diabła* (Mdr 2,24), jest to wniosek z lektury rajskiego kuszenia. Dopóki jednak będziemy nauczać, że w tekście z ksiąg Rodzaju i Mądrości (i podobnym u św. Pawła – zob. poniżej) chodzi o śmierć fizyczną, dopóty Biblia będzie stawiana w konflikcie z nauką. Jasne jest bowiem, że śmierć fizyczna istniała zawsze odkąd zaistniało życie, a nie dopiero od momentu prehistorycznego upadku. Należy ona do natury życia i jako taka nie jest skutkiem grzechu, towarzyszyła powstaniu i ewolucji życia na długo przed tym, jak pojawił się człowiek, a jemu samemu towarzyszy od zawsze. Co więcej, wydaje się, że wymiana pokoleń jest punktu widzenia biologii czymś korzystnym, daje bowiem miejsce kolejnym osobnikom i umożliwia zmiany dostosowawcze, a nieuchronność śmierci pozwala człowiekowi doceniać każdą chwilę doczesnego życia.

Wydaje się, że autorzy Księgi Rodzaju i Księgi Mądrości nie mają na myśli powszechnego zjawiska śmierci fizycznej rozumianej biologicznie, ale śmierć dotykającą jedynie człowieka, śmierć ostateczną, ontologicznie złą, rozumianą jako oddzielenie od Boga. W powszechnym odbiorze funkcjonuje błędne przekonanie o pierwotnej nieśmiertelności w

Raju wszelkiego życia. Jednak Biblia mówiąc o „drzewie życia” w środku ogrodu (Rdz 2,9) wskazuje na coś dokładnie przeciwnego: dopiero dostęp do tego drzewa zapewniał prarodzicom względną nieśmiertelność; przedłużanie życia było możliwe dzięki spożywaniu jego owoców. Z samej natury byli więc śmiertelni! Wygnanie z Raju było metodą oddzielenia ich od drzewa życia i ujawniło z całą mocą naturalną śmiertelność człowieka: *prochem jesteś i w proch się obrócisz* (Rdz 3,19). O śmiertelności w Raju świadczy również fakt, że Bóg uczynił pierwszej parze odzienie ze skór zwierzęcych (Rdz 3,21), musiały więc być to zwierzęta martwe. W Raju istniała śmierć fizyczna! Z podobnego założenia wychodzi Księga Mądrości. Kiedy stwierdza na podstawie Rdz 3, że *śmierć weszła na świat przez zawiść diabła* (Mdr 2,24a), zdaje się nie mieć na myśli śmierci fizycznej, dotyczącej roślin, zwierząt i ludzi, gdyż dodaje zaraz: *doświadczają jej ci, którzy do niego należą* (Mdr 2,24b). Skoro tylko niektórzy doświadczają śmierci (ci należący do diabła), to nie ma tu mowy o śmierci naturalnej, procesie biologicznym dotyczącym tego, co żyje. Myśl tę potwierdza zdanie: *Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących* (Mdr 1,13), gdzie śmierć postawiona jest w paralelizmie synonimicznym do zguby wiecznej. Autor Księgi Mądrości skupia się na temacie eschatologii, nieśmiertelności i życia po śmierci, ten tekst należałoby zatem wpisać w szerszy kontekst tematyki eschatologicznej ostatniej księgi Starego Testamentu, a nie w rozważanie o naturze życia.

Trudniejsze są teksty św. Pawła, które stanowią refleksję nad obrazami z Rdz i Mdr. Apostoł narodów pisał: *Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć* (Rz 6,23) oraz: *Jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli* (Rz 5,12; zob. też całość Rz 5,12-21). Paweł wydaje się mieć tu na myśli śmierć fizyczną. Tym niemniej możliwa jest reinterpretacja wypowiedzi Apostoła w duchu Księgi Mądrości: śmierć jako religijna konsekwencja grzechu, a nie fizyczna konsekwencja życia. Zdanie z Rz 6,23 jest podsumowaniem rozdziału szóstego, czyli długiego wywodu św. Pawła nt. drogi do nowego życia w Chrystusie⁴². Drogą tą jest chrzest zanurzający w śmierci Jezusa⁴³, poprzez który chrześcijanin umiera dla grzechu, przechodzi ze śmierci do życia, z niewoli do wolności, z życia dla grzechu do życia w komunii z Bogiem. Jeśli przeciwieństwem śmierci u Pawła jest nowe życie w Chrystusie i jeśli doświadczają jej w chrzcie świętym, to nabiera ona charakteru teologicznego i sakramentalnego, a nie biologicznego. Traktując wypowiedzi św. Pawła w kategoriach biologicznych, trzeba by wysnuć nieakceptowalny wniosek, że także zwierzęta, rośliny i inne organizmy żywe zgrzeszyły lub że ponoszą konsekwencje grzechów ludzkich – bo umierają. Czy jest to zapłata za ich grzech? Umieranie jest dopiero wtedy złem, gdy jest naznaczone grzechem i odejściem od Boga. Fizyczna śmierć w wierze jest bolesna, ale nie jest złem samym w sobie, tak jak śmierć w grzechu i oddzieleniu od wspólnoty z Chrystusem. Dopiero grzech sprawia, że śmierć staje się śmiercią przeklętą⁴⁴. W takiej interpretacji śmierć bez grzechu nie byłaby egzystencjalną i duchową śmiertelnością. Umieranie staje się czymś naprawdę

⁴² Szerzej zob. W. Misztal, *Chrzecielny charakter życia chrześcijańskiego wg Rz 6,1-11*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 3 (2004) s. 401-413.

⁴³ Co do rozumienia Rz 6 jako odnoszącego się do chrztu chrześcijańskiego por. np. X. Léon-Dufour, *Epître aux Romains. Réédition avec des modifications*, Lyon: Faculté de Théologie de Fourvière 1970, s. 73.

⁴⁴ Szerzej zob. M. Majewski, *Nieczystość śmierci w Torze. Śmierć jako arcytabu, w: Śmierć w antycznej kulturze śródziemnomorskiej*, red. A. Kucz, P. Matusiak, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2015, s. 31-63.

dramatycznym dopiero w wyniku tego, że jego oparciem nie jest już wiara w to, że umiera się w Bogu i w drodze ku Niemu.

KAIN I ABEL (Rdz 4,1-16)

Po grzechu rajskim ludzki duch i międzyludzka wspólnota zostały zranione. Nic już nie jest takie jak kiedyś. Kontakt człowieka z Bogiem i z drugim człowiekiem jest utrudniony od chwili, gdy grzech wkraść się w ludzkie serca. Opowiadanie o Kainie i Ablu jest dobitnym przykładem triumfu zła. Grzech, który zagościł w życiu człowieka, rozwija się i rodzi kolejne złe czyny, aż do zabójstwa brata. Grzech, jeśli jest pozostawiony samemu sobie, pociąga kolejne grzechy, rozwija się. Kulminacją będzie niemoralna ludzkość przedpotopowa.

Opowiadanie z Rdz 4 – kontynuacja rozdziałów 2 i 3 – niesie wiele ważnych wątków (temat świętości życia, sumienia, zemsty plemiennej, ofiary i kultu, rywalizacji życia pasterskiego i rolniczego), które rozważymy w tym rozdziale. Warto przypomnieć, że także tekstu o Kainie i Ablu nie traktujemy jako opisu faktów historycznych, lecz (jak w całej prehistorii biblijnej) jako pewną intuicję natchnioną autora sięgającą do *początków*. Jest to próba wyrażenia pewnego sensu rzeczywistości, który wymyka się kategoriom czasowym, choć nie jest fantazją oderwaną od rzeczywistości⁴⁵.

Psychologia dwóch braci

Zanim przejdziemy do omówienia opowiadania o Kainie i Ablu, trzeba najpierw wyzbyć się pewnego utartego myślenia: Kain zły – Abel dobry. Teoderich Kampmann słusznie zwrócił uwagę na to, że „czytelnik łatwo i chętnie zagradza sobie drogę do zrozumienia tej opowieści dlatego, że zbyt pochopnie odwraca się od Kaina i identyfikuje się z Ablem. Tendencję taką można stwierdzić już u dzieci. Nie uważamy siebie za Kainitów, ponieważ nikogo nie zabił. Zrozumienie historii bywa utrudnione przez to, że zatrzymujemy się na szczeblu dziecinno-naiwnych wyobrażeń: zły Kain zabił dobrego Abła. Takie obrazki z pobożnych książeczek wymagają skorygowania”. W naszym rozważaniu spróbujemy znaleźć w nas samych obraz Kaina, zaś na Abła spojrzymy jako na symbol Chrystusa. Parafrazując tytuł polskiego filmu, *wszyscy jesteśmy Kainami*.

Mężczyzna zbliżył się do swej żony Ewy. A ona poczęła i urodziła Kaina, i rzekła: „Otrzymałam mężczyznę od Pana”. A potem urodziła jeszcze Abła, brata jego. Abel był pasterzem trzód, a Kain uprawiał rolę (4,1-2). Już sam początek historii, chociaż skąpy w

⁴⁵ O zastosowaniu pewnego obrazu, pewnej formy literackiej świadczy obecność na starożytnym Wschodzie analogicznego motywu dwóch ścierających się kultur (pasterskiej i rolniczej), których reprezentantami są tu Kain i Abel, oraz znów użycie liczby siedem: pojawia się ona w w. 15 i 24; najważniejsze terminy występują siedem razy (*Abel, brat, imię*) albo 14 razy (*Kain*); Lamek będzie siódmym pokoleniem.

słowa, przekazuje nam kilka istotnych informacji na temat bohaterów. Ów wstęp jest pewnym redakcyjnym skrótem, który łączy historię obu braci z dziejami początków Adama i Ewy. Ponieważ całe opowiadanie z Rdz 4 zakłada zorganizowane życie społeczne, np. istnienie na ziemi innych ludów niespokrewnionych z Kainem (zob. w. 14-15), zaawansowane rolnictwo i rozwinięty kult, jasne jest, że historia nie odzwierciedla sytuacji bezpośrednio po stworzeniu, lecz jakiś kolejny etap rozwojowy ludzkości.

Kain to pierworodny syn Adama i Ewy. Pierworodny, czyli obdarzony szczególną rolą, uprzywilejowany. Pierworodny był chlubą ojca, przejmował jego zawód i obowiązki na starość, w końcu dziedziczył po nim majątek oraz władzę nad rodziną. Kain zatem mógł czuć się ważny. Druga istotna informacja jest taka, że to jemu został powierzony fach ojca – uprawa roli (Adam według wyroku Bożego z Rdz 3 był rolnikiem). Kain był z pewnością silniejszy, może bardziej pracowity, energiczniejszy. Z dwóch podstawowych zawodów: rolnik i pasterz (w sensie pastuch: nie tyle właściciel trzody, co pomocnik do jej pilnowania), praca na roli była postrzegana jako trudniejsza, bardziej wymagająca. Wskazuje na to choćby epizod z młodym Dawidem, któremu ojciec, jako najmłodszemu, powierzył wypas owiec (Dawid był ostatnim, o kim pomyślał Jesse, gdy Samuel szukał wśród jego synów nowego króla Izraela). Wreszcie reakcja uradowanej Ewy: *Otrzymałam mężczyznę od Pana* podkreśli dodatkowo jego rolę w rodzinie i jest jakąś formą jego faworyzacji.

Abel to drugi syn Adama i Ewy, pasterz. Jego narodzin matka już nie skomentowała. Wymowne natomiast jest nadane mu imię (hebr. אָבֶל *Hawel* lub *Hewel*), które oznacza „para wodna”, „nicość”, „marność”⁴⁶. Hebrajczyk, który czytał ten tekst, od razu wiedział, z kim ma do czynienia. Z Abela z pewnością nie było większego pożytku. Powierzono mu opiekę nad stadem owiec (rola pastucha). Była to praca nie wymagająca wysiłku tak dużego, jak przy uprawie roli.

Konflikt między braćmi odzwierciedla konflikt: rolnik – pasterz (pascha, praśniki), ale także osiadły mieszkaniowiec wsi, miasta, zurbaniowany vs nomada, koczownik. Obszar zasiedlony vs niezasiedlona pustynia, obszar działania nomadów. Abel reprezentuje nomadycznych pasterzy. To kolejny temat Biblii: napięci między tymi grupami. Izraelici byli takimi koczownikami, gdy zajmowali Kanaan. Bóg wybiera ofiare Abela. Wybór boga jest wartościujący, stawia wyżej pustynnych nomadów (jakimi byli Izraelici) vs osiadłych mieszkańców miast i wsi. Nawet, gdy Izrael osiadł już w Kanaanie, osiedlił się, to pustynia i nomadyczny tryb życia zawsze pozostawał jakimś ideałem, romantycznym wspomnieniem patriarchów i spotkań i wędrówki Izraelitów z Bogiem na pustyni.

Anatomia grzechu

Grzech nie bierze się znikąd. Zanim człowiek zgrzeszy, zostaje poddany pokusie. Rodzi się w nim jakaś motywacja do tego, aby popełnić zło. Później jest moment na decyzję woli. W historii Kaina powtórzy się to, co wydarzyło się w historii jego rodziców – grzech pojawi się

⁴⁶ Jest to ulubione słowo Koheleta, najbardziej charakterystyczne dla jego księgi, por. np. pierwsze i ostatnie jej sformułowanie: *Marność nad marnościami – wszystko marność* (Koh 1,2 i 12,8).

wcześniej niż sam akt bratobójstwa. Pamiętamy, jak w historii Adama i Ewy pokusa i grzech rozwijały się w kilku etapach, zanim doszło do fatalnej konsekwencji: nieposłuszeństwa Bogu, zerwania i spożycia owocu. Podobnie będzie tutaj: grzech dużo wcześniej zagości w sercu Kaina, zanim wyda owoc w postaci zabójstwa brata.

Gdy po jakimś czasie Kain składał Panu w ofierze płody roli, i również Abel składał pierwociny z drobnego bydła i z jego tłuszczy, Pan wejrzał na Abla i na jego ofiarę; na Kaina zaś i na jego ofiarę nie chciał patrzeć. Smuciło to Kaina i chodził z ponurą twarzą (4,3-5). Rodzice na pewno nauczyli synów modlitwy i czci wobec Boga Stworzyciela. Kain i Abel pełnią niejako funkcję kapłańską. Jeden i drugi składa ofiarę Panu z tego, co wypracował. Obaj dają z pewnością to, co najlepsze. Jest to nauka całego Starego Testamentu o ofiarach dla Boga: to, co składa się Bogu musi być najczystsze i nieskalane (najczystsza mąka, zdrowy baranek itp.). A zatem to nie sama żertwa była powodem odrzucenia ofiary Kaina.

Dlaczego więc Pan Bóg nie przyjął ofiary Kaina? Otóż najprawdopodobniej dlatego, że w życiu Kaina już wcześniej musiał pojawić się grzech, co tekst biblijny zaraz bezpośrednio potwierdzi. Często, gdy rozpatruje się podłoże grzechu Kaina, padają stwierdzenia, że zabójstwa dokonał dlatego, iż Bóg nie przyjął jego ofiary, tylko ofiarę Abla. Sprawa jednak jest bardziej skomplikowana. *Pan zapytał Kaina: „Dlaczego jesteś smutny i dlaczego twarz twoja jest ponura? Przecież, gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować” (4,6-7).* Pan Bóg widzi wszystko. Od razu zauważa problem Kaina. Jego twarz jest ponura – gdyż i w duszy nie ma zapewne dobrych i czystych myśli. Pan Bóg wypowiada znamienne słowa, które pokazują, dlaczego ofiara Kaina nie została przyjęta: *gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną.* Kain zatem nie postępował zgodnie z Bożym zamysłem – i co ciekawe, to stwierdzenie Boga czytamy jeszcze przed zabójstwem brata. Zatem Kain żył w konflikcie z Panem Bogiem jeszcze przed morderstwem. Dlatego właśnie jego ofiara nie została przyjęta – nie była miła Bogu. Widzimy więc, że grzech już wcześniej zdobył przyczółki w sercu Kaina. W końcu zaatakuje ostatecznie.

Pan Bóg jest pedagogiem. Najpierw daje wyraźny znak Kainowi, że coś jest nie tak (nie przyjmuje jego ofiary), następnie ostrzega go w słowach o czyhającym grzechu. Bóg przewiduje to, co nastąpi, jeśli Kain nie zmieni swojego postępowania. Nie przyjmując jego ofiary chce go skłonić do autorefleksji, postawienia sobie pytania: „Co jest ze mną nie tak? Czy moje postępowanie względem Boga i człowieka jest w porządku?” Człowiek ma przecież panować nad grzechem. Nie może poddawać się pokusom, lecz je pokonywać mocą Bożą. Jaki grzech szczególnie zawładnął sercem Kaina? Sprawa wydaje się być oczywista – gniew, zazdrość i nienawiść wobec brata. Kain mógł przecież czuć się ważny – był pierworodnym – jednak to ofiara Abla została przyjęta...

Morderstwo

Kain zwrócił się do swego brata Abla. A gdy byli na polu, Kain rzucił się na swego brata Abla i zabił go (4,8). Dwa krótkie zdania, a jakże dramatyczne. Dramat rozpoczął się jednak wcześniej. Kain od dawna czuł niechęć do swego brata. Trudno sobie wyobrazić, aby

jednorazowe nieprzyjęcie jego ofiary przez Boga stało się powodem morderstwa. Postępowanie Kaina od dawna musiało nie być szczere. Mimo, iż był obdarzony szczególnym błogosławieństwem i przywilejami jako pierwszy syn, czuł się gorszy, gdyż Bóg przyjął ofiarę jego brata. Abel, chociaż słabszy, potrafił zaufać i kochać. Kain widział inność swojego brata i to go denerwowało. Złość narastała z dnia na dzień. Pewnie pojawiały się pokusy, które najpierw zagnieździły się w myślach Kaina.

Autor biblijny mówi o dwóch przynajmniej Bożych interwencjach:

- nieprzyjęcie ofiary, aby pobudzić Kaina do autorefleksji (coś jest nie tak),
- ostrzeżenie, że gdy nie zmieni swego postępowania, dojdzie do tragedii.

Kain jednak przegrał na tych etapach. W zatwardziałości swego serca dokonał strasznego czynu. Tłumaczenie polskie *Kain zwrócił się do swego brata* można lekko skorygować, gdyż słowo *wajjomer* może mieć w tym kontekście sens absolutny: *nagadał, posprzeczał się, pokłócił się*. Kain więc pokłócił się ze swym bratem⁴⁷ i w przypływie nienawiści zabił go. Targnął się na największy dar Boży, jakim jest ludzkie życie. Miał swój własny plan na życie, różny od Bożego.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na przewijający się w Księdze Rodzaju **wątek relacji braterskich**. Zabójstwo Abela wydaje się mieć jakiś mistyczny wpływ na inne relacje braterskie i będzie powracać echem w kolejnych opowiadaniach *Bereszit*. Temat antagonizmów między braćmi, stanie się nicią przewodnią całej księgi, którą śmiało można nazwać księgą konfliktów braterskich: Kain i Abel (pasterz czy rolnik?), Izmael i Izaak (kto synem umiłowanym?), Ezaw i Jakub (kto otrzyma błogosławieństwo pierworództwa?), Józef i jego bracia (dlaczego ojciec miłuje go bardziej), Juda i Beniamin (syn najmłodszy). Ciągłe braterskie konflikty i wojny – nierzadko ocierające się o chęć zabójstwa brata (Izmaela, Jakuba, Józefa). W każdej historii to ten (naj)młodszy, a nie pierworodny, będzie wybrańcem Bożym. Przełom przynosi dopiero historia ostatnich braci – Judy, Józefa i Beniamina – w której starszy „bierze odpowiedzialność” za młodszego (Rdz 43,9). W ten sposób historia konfliktów przeradza się w historię wzajemnej odpowiedzialności i braterskiej miłości. Księga Wyjścia również cała będzie historią dwóch braci: Mojżesza i Aarona, konfliktów, rozłamu, ale też miłości i braterskiej pomocy.

4. Sąd i kara

Okazać skrucę. *Wtedy Bóg zapytał Kaina: „Gdzie jest twój brat, Abel?” On odpowiedział: „Nie wiem. Czyż jestem stróżem brata mego?”* (4,9). Rozpoczyna się takie samo przesłuchanie, rozprawa sądowa, jaka miała miejsce w raju. Nawet pytanie Boga jest takie samo. Tam: *Gdzie jesteś?*, tutaj: *Gdzie jest twój brat?* Oddanie głosu winowajcy jest szansą dla Kaina na dobrowolne przyznanie się do winy i podjęcie współpracy z „wymiarą sprawiedliwości”. Takie postępowanie wpływa na łagodniejszy wyrok. Kain jednak, dokładnie tak jak jego rodzice w raju, nie korzysta z szansy wyrażenia skruchy, lecz jeszcze bardziej

⁴⁷ Tak rozumieją to zdanie midrasze i targumy żydowskie.

pogrąża się w grzechu – kłamie. Pan Bóg wie, co się stało. Pragnie, aby Kain uznał popełniony przez siebie grzech, aby się przyznał. Ten jednak nie zamierza tego uczynić. Chce ukryć prawdę. W momencie wypowiedzenia słów: *nie wiem* już zdecydował o swoim wygnaniu. Na obrotne stwierdzenie: *Czyż jestem stróżem brata mego?* Aż chciałoby się odpowiedzieć: Tak. Jesteśmy nawzajem za siebie odpowiedzialni. Szczególnie, gdy jesteśmy rodziną.

Sprawiedliwość. *Rzekł Bóg: „Cóżś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi! Bądź więc teraz przeklęty na tej roli, która rozwarła swą paszczę, aby wchłonąć krew brata twego, przelaną przez ciebie. Gdy rolę tę będziesz uprawiał, nie da ci już ona więcej plonu. Tulaczem i zbiegiem będziesz na ziemi!”* (4,10-12). Po przesłuchaniu, kolejnym elementem tej specyficznej rozprawy sądowej jest wyrok. Waga czynu jest taka, że po raz pierwszy zostaje przeklęty człowiek. Tak, jak nie było możliwe, aby pierwsi rodzice po popełnionym grzechu przebywali dalej w raju, tak nie jest możliwe, aby Kain w swoim grzechu pozostawał w relacji przyjaźni ze Stwórcą. Przestępca Kain musi ponieść sprawiedliwą karę. Będzie tulaczem i zbiegiem. Sytuacja jest analogiczna do wygnania z raju. Ziemia, która wchłonęła krew Abła, sama dokona pomsty – nie będzie już radowała jego oczu obfitymi owocami, stanie się jałową dla bratobójcy rolnika.

Miłosierdzie. *Kain rzekł do Pana: „Zbyt wielka jest kara moja, bym mógł ją znieść. Skoro mnie teraz wypędzasz z tej roli i mam się ukrywać przed Tobą, i być tulaczem i zbiegiem na ziemi, każdy, kto mnie spotka, będzie mógł mnie zabić!” Ale Pan mu powiedział: „O, nie! Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotnej pomsty doświadczy!” Dał też Pan znać Kainowi, aby go nie zabił nikt, kto go spotka* (4,13-16). Kain niejako „odwołuje się” od tak surowego wyroku. Bóg bierze jego odwołanie pod uwagę. Pierwsi rodzice zostali wygnani z raju, ale otrzymali obietnicę, że przyjdzie Ten, który wyzwoli ich z niemocy grzechu (protoewangelia). Podobnie jest i w przypadku Kaina: zostaje wygnany ze swej ziemi, nikt jednak nie będzie mógł go zabić. Pan Bóg nie zostawia Kaina na pastwę losu. Mimo swojego występku, nadal pozostaje on Jego umiłowanym stworzeniem. Obok sprawiedliwości jest również miejsce na miłosierdzie. Nikt Cię nie zabije!

Znać, które otrzymał Kain, to przestroga moralna przed zemstą i samosądem. Być może było jakimś tatuażem szczepu Abła. Dotąd bowiem członkowie rodu Abła mieli obowiązek ścigania Kaina i ukarania go śmiercią (starowschodni zwyczaj *goelatu* – instytucji mściciela krwi). To tego mściciela obawia się właśnie Kain. Gdy jednak otrzymuje znać rodu swego brata, wówczas co prawda staje się sługą rodu, ale nie może już być przez jego członków zabity. Zwrot „Kainowe znać” stał się w języku polskim przysłowiowym, oznaczając piętno zbrodniarza, bratobójcy.

Zazdrość Kaina. Opowiadanie ma wyrażnie mądrościowy charakter. Autor chce pokazać, jak po występkach pierwszych rodziców grzech zadomowił się na dobre w ludzkich sercach i zatacza coraz szersze kręgi (za chwilę mowa będzie o jeszcze większym zwyrodnieniu u Lameka, potomka Kaina, Rdz 4,19-24). Warto zadać sobie pytanie: Ile jest we mnie postawy Kaina? Czy panuję nad grzechem zazdrości? Warto wyjaśnić, że zazdrość jako uczucie jest czymś neutralnym (wszystkie uczucia same w sobie są neutralne, pojawiają się bowiem niezależnie od naszej woli). Więcej, uczucia same w sobie są dobre, są przecież informacją od

naszego mądrego ciała o stanie naszej kondycji psycho-fizycznej. Dopiero to, co zrobimy z uczuciami, jest kwestią naszej odpowiedzialności. Zazdrość znakomicie wychwytyje wartości, to, co jest godne pożądania. Nawet Bóg w takim sensie zazdrości (np. Wj 20,5). Tym niemniej w przypadku Kaina zazdrość przeradza się w nienawiść drugiego człowieka. Przejawia się jako smutek z powodu cudzego szczęścia i radość z powodu jego nieszczęścia. Staje się odwrotnością miłości. Jest to ciężka choroba ludzkiego serca, gdyż niszczy od środka. Jak powstaje zazdrość? Mechanizm jest bardzo prosty. Blisko mnie pojawia się ktoś, kogo nie kocham. Odtąd każda myśl o tej osobie powoduje ból. Jeśli to uczucie nie zostanie uleczone i człowiek nie zdecyduje się na akt miłości, pojawia się zazdrość, która szybko obejmuje całe serce. Bardzo często zazdrość żeruje w sercach ludzi wyjątkowo utalentowanych, zdolnych, inteligentnych, bo wówczas ma do dyspozycji dużą ilość pokus. Zazdrość kierowała Herodem, gdy likwidował konkurentów do tronu i gdy chciał rozprawić się z „nowonarodzonym Królem Żydowskim”, wydając nakaz mordowania dzieci. Zazdrość kierowała Sanhedrynem, gdy ludzie wołali na cześć Jezusa „Hosanna Synowi Dawidowemu”. Zazdrość nienawidzi drugiego, ponieważ ten jest szczęśliwy. Nienawidzi jego szczęścia. Jak pokonać grzech zazdrości? Trzeba podjąć decyzję, aby kochać tego, któremu zazdrościmy i cieszyć się jego szczęściem. Jak pokonać osobę, która zazdrości? Trzeba kochać zazdrośnika.

Abel – starotestamentalny symbol Chrystusa

Pierwszy Testament trzeba odczytywać w kontekście wydarzeń Nowego Testamentu i odwrotnie. Tak czynił Jezus, tak interpretowali Biblię Ojcowie i tradycja Kościoła. Spójrzmy na postać sprawiedliwego Abela i zestawmy go z postacią sprawiedliwego Sługi JHWH, Chrystusa:

ABEL:

- pasterz
- składa ofiarę Bogu
- ofiarą jest pierwszoroczny baranek
- niewinnie zabity przez brata, zabójstwo z nienawiści i zazdrości
- krew Abela wołała do nieba o pomstę

CHRYSTUS:

- Dobry Pasterz
- składa ofiarę Bogu
- ofiarą jest Pierworodny całego stworzenia, Baranek Boży
- niewinnie zabity przez pobratymców, zabójstwo z nienawiści i zazdrości

- krew Chrystusa wołała do nieba o łaskę pojednania

Abel jako symbol i zapowiedź Chrystusa (typ Chrystusa) pojawia się w Liście do Hebrajczyków. Hbr przywołuje Abła jako typ mesjański, mówiąc, że ofiara krwi Chrystusa jest skuteczniejsza niż ofiara krwi Abła (Hbr 12,24). Głównym elementem popularnej wśród Ojców Kościoła typologii Abel – Chrystus jest niewinna śmierć sprawiedliwego. Innych wspólnych elementów obu postaci i obu wydarzeń jest dużo więcej, wyżej podano zaledwie kilka. Abel odczytywany jest jako typ prześladowanego Chrystusa i Jego Kościoła. Jest też obrazem Chrystusa – pasterza, ofiarnika i żerty ofiarnej. Imię Abła bardzo wcześnie pojawiło się w modlitwach eucharystycznych pierwotnego Kościoła (...*jak przyjąłeś ofiarę sprawiedliwego Abła*...), a w litanii za konających wymieniany był jako święty na pierwszym miejscu (Mt 23,35 i Łk 11,51 przywołują Abła jako pierwszego męczennika). Abel więc, pierwszy męczennik, jest też typem tych wierzących, którzy w historii ponieśli śmierć męczeńską.

POTOP I ODNOWIENIE STWORZENIA (Rdz 6 – 9)

W rozdziale tym zajmiemy się najobszerniejszym opowiadaniem prehistorii biblijnej – o potopie wyniszczającym wszelkie istoty żywe z wyjątkiem rodziny Noego i zwierząt zabranych do arki. Siłą napędową opowiadania jest decyzja Boga o wygubieniu ludzkości z powodu wielkiej nieprawości na ziemi. Najważniejszą jego ideą jest odnowienie dzieła stworzenia i nowe przymierze – jedyne przymierze Pierwszego Testamentu zawarte z całą ludzkością. Świat po potopie staje się nowym stworzeniem, którego trwanie zostaje potwierdzone przymierzem zawartym z ocalonymi ludźmi oraz stworzeniami (Rdz 8,20-22; 9,1.15-16). Dla ludzi starożytności wylanie chociażby Eufratu i Tygrysu na terenie Mezopotamii było odczytywane jako potop zalewający cały znany im świat, w związku z czym posiadamy wiele świadectw o wydarzeniu „potopu”. Tekst biblijny wnosi tu istotny element do pamięci o takim wydarzeniu: interpretuje go z perspektywy teologii monoteistycznej. Jest to perspektywa ponownej aktywności Boga Stworzyciela (jak w Rdz 1).

Pozabiblijne podania o potopie

Na całym świecie ludzkie kultury mają swoje opowieści o zdarzeniach katastroficznych z odległej przeszłości. Historie te są bardzo zróżnicowane, zawsze jednak pojawiający się w tych podaniach kataklizm jest zjawiskiem wywołanym przez jakieś siły wyższe, a same opowiadania kształtowane są przez nadrzędny czynnik dydaktyczny, istotny dla samorozumienia danej społeczności. Nie wszystkie z nich dotarły do nas w formie zwartych utworów literackich, czasem są to wątki czy motywy pojawiające się w ramach innych narracji; wiele jest też opracowań wtórnych. Dla biblijnej opowieści o potopie oczywistym materiałem porównawczym są narracje o potopie pochodzące z cywilizacji basenu Morza Śródziemnego,

zwłaszcza podania mezopotamskie (sumeryjskie i akadyjskie), a w dalszej kolejności relacje staroegipskie czy te ze świata hellenistycznego⁴⁸.

Odkrycia na starożytnym Bliskim Wschodzie utworów zbliżonych do opowiadań znanych z Pisma Świętego wywołało wśród badaczy wielkie zainteresowanie. Gdy 3 grudnia 1872 roku George Smith ogłosił na zebraniu Brytyjskiego Towarzystwa Archeologii Biblijnej, że na tablicy XI eposu o Gilgameszu odcyfrował „Mezopotamski opis Potopu”⁴⁹, wzbudził całą gamę reakcji: od optymistycznych, wyrażających nadzieję na lepsze zrozumienie ludzkiej przeszłości i teraźniejszości, do pełnych niepokoju o to, że jeśli Biblia zawiera lokalną wersję popularnego mezopotamskiego mitu, to zachwieje się przekonanie o jej natchnieniu i prawdzie w niej zawartej⁵⁰. Dziś – gdy wiemy, że wiele tekstów biblijnych powstało w żywej interakcji z literaturą starożytnego Bliskiego Wschodu, nierzadko w jakiejś zależności od niej – potrafimy docenić te odkrycia, gdyż pomagają zrozumieć Biblię w szerszym kontekście pokrewnej literatury, z drugiej strony odsłaniając specyfikę biblijnego przesłania. Istnieje szeroka zgoda co do tego, że mezopotamskie podania o potopie – zwłaszcza babiloński epos o Gilgameszu⁵¹ i akadyjski epos o Atrahasisie⁵² – stanowią istotne tło i kontekst dla lektury opowiadania z Księgi Rodzaju.

Tabliczka XI eposu o Gilgameszu przekazuje dzieje człowieka imieniem Utnapisztim, króla miasta Szuruppak. Władca ten – ostrzeżony przez boga Ea o zbliżającym się potopie – zbudował statek, na którym pomieścił swoją rodzinę i dobytek oraz rośliny i zwierzęta wszystkich gatunków (wiele miejsca zajmuje opis budowy arki i jej wyposażenia, co okaże się jeszcze istotne). Po zalaniu ziemi przez wody potopu statek zatrzymał się na górze Nisir. Po siedmiu dniach Utnapisztim wypuścił gołębia, który powrócił wyczerpany, nie mogąc znaleźć miejsca na spoczynek. Jaskółka także nie mogła znaleźć suchego lądu. Dopiero wypuszczony kruk znalazł ląd („jadł, grzebał, fruwał i nie powrócił”). Przybiwszy do lądu, Utnapisztim złożył ofiary, wypuścił wszystkie zwierzęta i zasadził rośliny. Po potopie bogowie żalowali

⁴⁸ Dawniej sugerowano, że popularność tego typu opowieści w różnych częściach świata wynikać może z rzeczywistego doświadczenia ogólnoświatowego „potopu” lub że wydarzenie to mogło mieć miejsce w czasach, zanim kultury się rozeszły. Dziś zaawansowane badania gatunku, specyfiki i przesłania tych opowiadań każą widzieć w nich opowiadania z kategorii mitu, który za podstawę może mieć świadomość ustawicznego zagrożenia przez wrogie elementy (zwłaszcza żywioł wody) lub wspólne doświadczenia ludzi żyjących w pobliżu wody (np. któraś z wielkich powodzi w Mezopotamii spowodowana zalewem Tygrysu bądź Eufratu).

⁴⁹ G. Smith, *The Chaldean Account of the Deluge*, Transactions of the Society of Biblical Archaeology 2 (1873) s. 213-234 (przedruk w: *The Flood Myth*, red. A. Dundes, Berkeley: University of California Press 1988, s. 29-48).

⁵⁰ Szerzej R. Hendel, *Genesis 1-11 and Its Mesopotamian Problem*, w: “Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity”, red. E.S. Gruen, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2005, s. 23-36. Podobnie wcześniej W.G. Lambert, *A New Look at the Babylonian Background of Genesis*, JThS 16 (1965) s. 287-300.

⁵¹ Epos ten, jak świadczą odkrycia, był chyba najbardziej rozpowszechnionym na Starożytnym Bliskim Wschodzie utworem literackim, jedną z jego wersji znaleziono nawet w Palestynie, w Megiddo. Do naszych czasów przetrwało pięć niezależnych sumeryjskich poematów o Gilgameszu, spisanych w większości na tabliczkach z pierwszej połowy II tys. p.n.e., ale będących najprawdopodobniej kopiami starszych utworów, pochodzących z końca III tys. p.n.e.

⁵² Epos Atrahasis znany jest w wersji starobabilońskiej pochodzącej z XVII w. przed Chr. oraz w wersji asyryjskiej.

zniszczenia, którego się dopuścili i dlatego obdarzyli Utnapisztima i jego żonę nieśmiertelnością. Małżeństwo dało początek po-potopowemu rodzajowi ludzkiemu⁵³.

Z kolei epos Atrahasis opisuje czasy, „gdy bogowie byli (także jeszcze) ludźmi”. Grupa bogów zwanych Igigu, zobowiązana do ciężkich prac przy kanałach i rzekach, zbuntowała się. Wówczas bogowie stworzyli ludzi, którzy mieli przejąć znaczną część prac Igigu. Przyczyną decyzji o potopie stał się „tumul” czyniony przez gwałtownie rozmnażającą się ludzkość (chodzi prawdopodobnie o jakiś rodzaj niesubordynacji bogom). Najpierw naczelny bóg Enlil postanowił zmniejszyć liczbę ludzi wysyłając kolejne plagi. Kataklizmy choroby, suszy i głodu nie zdołały jednak zgładzić ludzkości, więc Enlil rozkazał bogom zesłać potop, aby zetrzeć rasę ludzi z powierzchni ziemi i związał innych bogów przysięgą dotrzymania sekretu. Jednakże bóg Ea (według innej wersji mitu Enki) uciekł się do podstępu i ostrzegł oddanego mu króla Szuruppak, Atrahasisa, o nadciągającym kataklizmie. Nakazał mu zbudowanie statku, który ocali mu życie. Atrahasis posłuszenie zbudował łódź, w której wraz z rodziną i kilkoma przyjaciółmi schronił się w chwili rozpoczęcia potopu. Wszyscy inni ludzie zginęli podczas powodzi i bogom rychło zabrakło zaopatrzenia płynącego z ich pracy. Po siedmiu dniach potop ustąpił i Atrahasis wyszedł na ląd, by złożyć bogom ofiarę. Ci zmienili więc decyzję i pozwolili, aby ludzka cywilizacja trwała nadal, ograniczając jednak jej liczebność przez śmiertelność noworodków oraz bezpłodność⁵⁴.

Najstarszą i zachowaną jedynie fragmentarycznie wersją tego mitu jest sumeryjska opowieść o Ziusudrze, władcy i kapłanie miasta Szuruppak, w której schemat opowiadania jest taki sam, jak w pozostałych odsłonach⁵⁵. Te trzy przykłady są ważnym świadectwem tego, że mezopotamski mit o potopie był w starożytności bardzo popularny. Różne jego wersje są do siebie podobne zarówno jeśli chodzi o szczegóły, jak i układ treści. Spośród nich największe podobieństwo z biblijnym opisem potopu, nawet co do detali, wykazuje epos Gilgamesz, natomiast gdy uwzględnimy całą prehistorię biblijną i jej logikę, to znakomitą przybliżeniem będzie epos Atrahasis. Niewątpliwie autorzy biblijni pozostawali pod silnym wpływem literatury wysoko rozwiniętej kultury Mezopotamii.

Poniższa tabela ukazuje niektóre zbieżności:

⁵³ Szczegółowa analiza podobieństw eposu i opowiadania biblijnego z wnioskami np. w: A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago: University of Chicago Press 1963, pierwsze wyd. 1946), zwł. s. 224-260 (książka dostępna przez: https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/misc_gilgamesh.pdf).

⁵⁴ Szczegółowa analiza podobieństw eposu i opowiadania biblijnego z wnioskami np. w: T. Frymer-Kensky, *The Atrahasis Epic and Its Significance for Our Understanding of Genesis 1-9*, BA 40 (1977) s. 147-155.

⁵⁵ Tekst opowiadania zob. w: ANET 42-44.

TRADYCJA BIBLIJNA A MITOLOGIE		
Biblia	Gilgamesz (epos babiloński)	Atrahasis (epos akadyjski)
Noe	Utnapisztim	Atrahasis
Rdz 6,17	Bóg Enlila zsyła deszcz na ziemię.	Po kolejnych plagach bóg Enlil postanawia zesłać potop.
Rdz 6,14-22; 7,1-24	Jeden z bogów ostrzega Utnapisztima, a ten buduje statek, na którym schroni się jego rodzina, a także rośliny i zwierzęta wszystkich gatunków.	Bóg Ea każe Atrahasisowi zbudować arkę.
Rdz 6,11-13	Prawdopodobny powód klęski: nadmierne rozmnożenie się ludzi.	Powód klęski: bogów niepokoił zgiełk czyniony przez ludzi. Bóstwa buntowały się, nie chciały się opiekować człowiekiem.
Rdz 8,4	Arka osiada na górze Nisir.	

Innym mitycznym bohaterem historii o potopie jest Ksisutros z dzieła „Babyloniaka”, napisanego po grecku przez Berossosa, babilońskiego kapłana żyjącego na przełomie IV i III w. p.n.e. w Babilonie. W opowieści tej Ksisutros (grecka wersja imienia bohatera sumeryjskiej opowieści o potopie – [Ziusudry](#)), ostrzeżony o potopie przez boga [Kronosa](#), ratuje swoją rodzinę, przyjaciół i zwierzęta na statku, który sam zbudował. Gdy wody potopu zaczynają opadać, wypuszcza ptaki, aby sprawdzić, na ile wody ustąpiły. Trzecia grupa ptaków nie powraca. Ksisutros opuszcza statek wraz z żoną, córką i sternikiem, składa razem z nimi ofiary bogom, a następnie wszyscy oni znikają. Pozostali pasażerowie statku również go opuszczają i udają się pieszo do [Babilonu](#), pozostawiając statek spoczywający w górach Armenii. [Ksisutros](#) z kolei nie stanowi odrębnej postaci z armeńskiego mitu, lecz jest [grecką](#) formą imienia Ziusudra⁵⁶.

Poza mezopotamskimi modelami/prototypami/wzorcami znamy także starogrecki mit o potopie. W mitologii greckiej potop również występuje jako kara za zło ludzkości. Robert Graves określa go mianem „Potop Deukalionowy”, odróżniając go w ten sposób od „Potopu

⁵⁶ See S.M. Burstein, *The Babyloniaca of Berossus* (SANE 1/5; Malibu: Undena Publications, 1978; G.P. Verbrugghe and J.M. Wickersham, *Berossos and Manetho, Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996), 49. I praca zbiorowa *The World of Berossos: Proceedings of the 4th International Colloquium on “The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions”*, Hatfield College, Durham 7th–9th July 2010, ed. J. Haubold et al. (Classica et Orientalia 5; Wiesbaden: Harrassowitz, 2013),

Ogygijskiego” i innych podobnych powodzi⁵⁷. Osnowa opowiadania jest podobna, choć motyw winy ludzkiej jest tu wyraźniejszy. Stworzeni przez Prometeusza ludzie stali się zli i przewrotni, dopuszczali się zbrodni, nawet kanibalizmu. Zeus, władca Olimpu, postanowił więc zgładzić ludzkość potopem, uznając ją za zagrożenie dla bogów, a ich czyny za zniewagę. W celu zatopienia świata wysłany został Wiatr Południowy, który sprowadził deszcz. Woda zalała wszystko, jedynie szczyt Olimpu wystawał z bezbrzeżnego oceanu. Ludzie próbowali się ratować, jednak niemal wszyscy się potopili. Z kataklizmu uratowała się tylko jedna para ludzka ostrzeżona przez Prometeusza: Deukalion, pobożny i sprawiedliwy władca Tesalii, oraz jego małżonka Pyrra. Prometeusz doradził parze budowę schronienia na czas katastrofy. Wedle jednej z wersji, schronili się w drewnianej skrzyni, unoszącej się na powierzchni wody. Do budowy skrzyni Deukalion użył drewna akacjowego. Zgromadził też w nim zapasy żywności. Staruszkowie spędzili na widzie dziewięć dni i dziewięć nocy, aż ich łódka stanęła na szczycie Parnasu (w innej wersji Etny). By upewnić się, że niebezpieczeństwo minęło, Deukalion wysłał gołębia na zwiady. Po wyjściu na ląd ocaleni złożyli ofiarę dla Zeusa i błagali o przywrócenie ludzkości, która powstaje przez rzucanie za siebie kamieni. Potop nie przynosi żadnego rezultatu, oprócz Deukaliona i Pyrry ratują się z potopu Megareus, Kerambos i mieszkańcy Parnasosou, którzy wznowili występki ludzkości przedpotopowej⁵⁸. Mit, podobnie jak podania mezopotamskie, ma kilka wersji różniących się szczegółami fabuły, np. wersję, w której Deukalion zabrał ze sobą także zwierzęta czy wersję ateńską, w której Deukalion popłynął (a nawet przybiegł pieszo) z Likorei właśnie do tego miasta. Wszystko wskazuje na to, że mit geecki, tak jak opowieść biblijna, został zapożyczony z Bliskiego Wschodu.

Jest też staroegipska wersja mitu, zawarta m.in. w „Księdze krowy”, pojawiająca się kilkakrotnie w grobach królewskich⁵⁹. Ludzie zbuntowali się przeciw bogu Re, na co Re reaguje powszechną karą. W odróżnieniu od poprzednich wersji, nie jest to kara potopu (obfite wylewy Nilu były dla Egiptu błogosławieństwem), ale żar pustynny, który wygubił ludzkość. Resztką ludzkości zostaje uratowana za sprawą samego stwórcy Re, jednak postępowanie ludzi pozostaje złe⁶⁰.

Stopniowe narastanie grzechu

W Księdze Rodzaju między opisami stworzenia i potopu autor natchniony rysuje sytuację stopniowego narastania grzechu (Rdz 4 – 6). Zaczęło się niewinnie, od zakazanego owocu, lecz to wystarczyło, by człowiek poczuł, czym jest wstyd, egoizm i nieposłuszeństwo, by zerwał więź z Bogiem i naruszył relacje z drugim człowiekiem. W kolejnych pokoleniach grzech był już bardziej ewidentny – zazdrość przeradza się w zabójstwo: brat zabił brata. Po

⁵⁷ Robert Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczkowski, Kraków: vis-à-vis Etiuda 2012, s. 120-124.

⁵⁸ Szerzej M. Pietrzykowski: *Mitologia starożytnej Grecji*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1983, s. 19-23; P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo we Wrocławiu, 2008, s. 73; J. Schmidt: *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*. Katowice: Książnica, 2006, s. 78-79. = ??? Joël Schmidt: *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*. Katowice: Książnica, 2006, s. 270

⁵⁹ Zob. np. ANET 10-11. Polski przekład jednej z wersji mitu przedstawia T. Andrzejewski (*Dusze boga Re. Wśród egipskich świętych ksiąg*, Warszawa: PWN 1967, s. 18-22).

⁶⁰ Szerzej L. Stachowiak, *Biblijny potop*, s. 24-25.

grzechu życie ludzi na ziemi coraz bardziej odbiegało od porządku ustalonego w akcie stwórczym, w którym wszystko było dobre (טוב tow). Grzech rajski przyczynił się do eskalacji grzechów i stopniowej degradacji człowieka, który teraz kierował się duchem pożądania (Rdz 3,16; 9,21-25), rywalizacji i przemocy (Rdz 4,6-8.23-24), a powodowany pychą budował własne imperium, wyobrażone przez wieżę Babel (Rdz 11,1-9)⁶¹. Narastała też niesprawiedliwość: Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie (Rdz 4,15), a Lamek, potomek z piątego pokolenia Kaina, siedemdziesiąt siedem razy (Rdz 4,23-24)⁶². Okrucieństwo wzrastało wraz z każdą nową generacją. W konsekwencji *ziemia napełniła się bezprawiem* (Rdz 6,11)⁶³, a człowiek zyskał miano „złego” (רע ra), jak w przypadku mieszkańców Niniwy, którzy *byli źli* (ra'im), *gdyż dopuszczali się ciężkich przewinień wobec Pana* (Rdz 13,13)⁶⁴.

Ukazanie stopniowego narastania grzechu, eskalacji zła i odwracania się ludzkości od Boga jest w Biblii zamierzone. Przygotowuje opowiadanie o potopie. Finałem odejścia ludzkości od Stwórcy jest potop – decyzja Boga o zniszczeniu pierwotnego porządku życia i odwróceniu porządku stworzenia. Złe postępowanie ludzi spotkało się z dezaprobatą ze strony JHWH: *Gdy Bóg widział, iż ziemia jest skażona, że wszyscy ludzie postępują na ziemi niegodziwie, rzekł do Noego: «Postanowiłem położyć kres istnieniu wszystkich ludzi, bo ziemia jest pełna wykroczeń przeciw mnie; zatem zniszczę ich wraz z ziemią»* (Rdz 6,12-13). Co ważne, w każdej generacji potomstwa Adama Bóg znajduje sobie ludzi sprawiedliwych (caddik) (por. Rdz 6,9), których nie dotyka sankcjami karnymi (Abel, Set, Henoch, Noe). Karząc ludzkość potopem, Bóg ocali Noego i jego rodzinę (Rdz 6,17n).

Fakt potopu?

Często argumentuje się tak: Różne podania o potopie pozwalają przypuszczać, że zachowują one pamięć o jakimś kataklizmie. Do stworzenia tego opowiadania w różnych wersjach mogło się przyczynić zjawisko naturalne, np. wylewu wielkich rzek Mezopotamii. Świat Sumerów był dość mały, powódź nie musiała objąć nawet trzeciej części Mezopotamii, aby mieszkańcom zalanych terenów wydawało się, że cała ich ziemia znalazła się pod wodą. Taka klęska żywiołowa mogła natchnąć jakiegoś kapłana do napisania wielkiego poematu.

⁶¹ Por. CZ. JAKUBIEC, *Genesis. Księga Rodzaju*, Warszawa 1957, s. 92n.126.138; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, s. 270-278.

⁶² Trzeba jednak przyznać, że poza słowami pychy nie mamy opisu jakichkolwiek czynów Lamecha; Bóg też nie reaguje w żaden sposób na jego groźby.

⁶³ Wersety 6,11-13 są bardzo ciekawe ze względu na przemyślaną grę słów autora natchnionego. Otóż na określenie „skażenia” ziemi, „postępowania niegodziwie”, „zbrukania”, a także w konsekwencji „zniszczenia” ziemi autor używa ciągle (4 razy) tego samego czasownika נחש! (tylko w różnych koniugacjach pochodnych). To ma czytelnikowi oryginału uświadomić, że owo zniszczenie ziemi jest jedynie prostą konsekwencją wcześniejszego jej skażenia przez ludzi, przedłużeniem tego, co wcześniej stało się w ludzkim sercu. A więc jest efektem działań człowieka, a nie kaprysem Boga.

⁶⁴ Autor kapłański tę samą ideę narastania grzechu wyraził w genealogii Rdz 5, w której ilość lat życia kolejnych potomków Seta będzie się systematycznie zmniejszała. Jeśli długie życie jest w ST symbolem błogosławieństwa Bożego oraz nieskażonej natury ludzkiej, to owo konsekwentne coraz krótsze życie jest obrazem stopniowej degradacji ludzkości i odchodzenia jej od Boga.

Znacznie mniej wiarygodne są hipotezy pseudonaukowe utrzymujące, że ogólnoswiatowy potop rzeczywiście miał miejsce i datują go mniej więcej trzynastą tys. lat temu⁶⁵.

Starowschodni, także biblijny, obraz potopu jako zjawiska globalnego, jest mitem w tym sensie, że nie jest możliwy z fizycznego punktu widzenia. Deszcz, padając od nawet 40 do 150 dni, nie mógłby przykryć całej ziemi, w tym tak wysokich szczytów jak Everest. Na naszej planecie nie ma takiej ilości wody, która pokryłaby cały świat po najwyższe góry (prawie 9000 m n.p.m.). Poza tym Noe nie mógł zabrać na pokład wszystkich zwierząt świata, wymiary arki i inne techniczne ograniczenia na to nie pozwalały. Nie mógł zabrać choćby zwierząt z innych kontynentów, takich jak Australia, które nie występowały na terenie ówczesnej Mezopotamii. Koncepcja potopu lokalnego usuwa niektóre powyższe trudności. Jeśli potop wystąpił na stosunkowo niewielkim obszarze geograficznym, to obszar ten ograniczał także ilość potrzebnej wody i zabranych zwierząt. W taki mniej więcej sposób tłumaczą opowiadanie o potopie prace popularno-naukowe jak Łopaszki, Tollmannów czy Wilsona⁶⁶.

Nie jest jednak konieczne szukanie za wszelką cenę historycznych podstaw potopu. Dla zrozumienia teologicznego znaczenia tekstu takie poszukiwania czasem mogą być nawet przeszkodą, kanalizując naszą uwagę na sprawę nie najważniejszej dla autora natchnionego. Mówiliśmy bowiem o tym, że opowiadania w Rdz 1 – 11 cechuje zamysł mądrościowy, a nie historyczny. Kluczowe jest przesłanie i wartość tego opowiadania dla dalszych dziejów historii zbawienia. Redaktor tekstu przedstawił potop w kategoriach najbardziej uniwersalnych (potop dotknął całej ziemi), mitologicznych, tak, aby po katastrofie możliwe było rozpoczęcie nowej ery ludzkości. Sens jego wypowiedzi nie wyraża się w kategoriach geograficznych, ale stwórczych i zbawczych.

Fragment mitycznej opowieści znalazł się też w **Rdz 6,1-4**. *A kiedy ludzie zaczęli się mnożyć na ziemi, rodziły im się córki. Synowie Boga, widząc, że córki człowiecze są piękne, brali je sobie za żony, wszystkie, jakie im się tylko podobały. Wtedy Bóg rzekł: «Nie może pozostawać duch mój w człowieku na zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną: niechaj więc żyje tylko sto dwadzieścia lat». A w owych czasach byli na ziemi giganci; a także później, gdy synowie Boga zbliżali się do córek człowieczych, te im rodziły. Byli to więc owi mocarze, mający sławę w owych dawnych czasach* (Rdz 6,1-4). Synowie Boży () współżyją z córkami ludzkimi, z kobietami i rodzą się giganci. Kim są synowie Boga (bene Elohim)? To czesty termin w mitologiach kananejskich, np. w Ugarit. To anonimowi bogowie, zwani w tekstach ugaryckich *bn 'ilm* – „**synami bogów**” czy „istotami boskimi” (por. hebr. *~yhił{a/h'}* ynEB. *bēnē hā'ēlôhîm* [Rdz 6,2.4; Hi 1,6; 2,1] lub *~yiliae* ynEB. *bēnē 'ēlîm* – synowie Boży [Ps 29,1]) lub *bn qdš* „synami świętymi” (por. hebr. *~yvîdoq. qēdôšîm*) – którzy zajmowali najniższe miejsca w zgromadzeniu panteonu ugaryckiego. Owi *bn 'ilm* lub *qdš* z tekstów ugaryckich tworzyli dwór niebieski bogów i stanowili ich służbę, jak *synowie Boży* czy *święci* w Biblii. W Hi 1,6 rozmowa

⁶⁵ Np. Sir Leonard Wolley, archeolog z pierwszej połowy XX w., natknął się w okolicach Ur (Mezopotamia) na grubą warstwę mułu o grubości 2,7 do 3,7 metra i ogłosił, że odnalazł dowód na biblijny potop.

⁶⁶ Szerzej zob. T. ŁOPASZKO, *Największy kataklizm w dziejach ludzkości*, Lublin 1996; A. i E. TOLLMANNOWIE, *A jednak był potop. Od mitu do historycznej prawdy*, tłum. E. i J. Kaźmierczakowie, Warszawa 1999; I. WILSON, *Przed potopem. Nauka potwierdza prawdziwość biblijnego kataklizmu*, tłum. M. Wójtowicz, Warszawa 2002.

JHWH z szatanem na temat Hioba odbywa się w obecności istot niebiańskich zwanych *b^enē hā'ēlōhīm*. Te same istoty w dalszym ciągu opowiadania zwane są *q^edōšīm* „święci” (Hi 5,1). W Psalmie 89 jest mowa o „zgromadzeniu świętych” *q^ehal q^edōšīm* (w. 6) lub „radzie świętych” *sōd q^edōšīm* (w. 8), w której uczestniczą *b^enē 'ēlīm* (w. 7). W wizji Zachariasza *q^edōšīm* wysłani do proroka noszą miano *mal'āk* „anioł” i przeciwstawieni są szatanowi (Zch 3,1).

Dwa biblijne opowiadania o potopie

Przy niezbyt wnikliwym odczytaniu perykopy Rdz 6 – 9, tekst wydaje się być spójny⁶⁷. Jednak uważniejsza lektura pozwala dostrzec powtórzenia i nieścisłości. Jeśli chodzi o te pierwsze, w egzegezie Rdz 6 – 9 wskazuje się m.in.: stwierdzenie o grzeszności ludzi (6,11-12 i 6,5); decyzja o zniszczeniu ludzkości (6,13 i 6,7); zapowiedź potopu (6,17 i 7,4); polecenie Boga wejścia do arki (6,18-21 i 7,1-3); wejście ludzi do arki i wprowadzenie zwierząt (7,13-15 i 7,7-9); początek potopu (7,6.11.18 i 7,10.17); skutki potopu (7,20-21 i 7,22-23); opadnięcie wód i koniec powodzi (8,2a.3b.5 i 8,2b-3a); wyjście z arki (8,15-17 i 8,6-12); obietnica niepowtórzenia się potopu (9,8-17 i 8,20-22).

Poza powtórzeniami czy dubletami uważny czytelnik dostrzeże także różnice w szczegółach narracji prowadzące nawet do sprzeczności. Co jest przyczyną potopu: zepsucie „całej ziemi” i „wszelkiego ciała” (6,11-12) czy grzeszność ludzi (6,5)? Ile par zwierząt zabrano do arki: po parze z każdego gatunku (6,19-20 i 7,8-9) czy siedem par zwierząt czystych i po parze pozostałych (7,2-3)? Ile trwał potop: cały rok (7,11 i 8,14; por. 7,6 i 8,13) czy może czterdzieści dni i nocy (7,4.12)? Co wywołało potop: zalanie świata przez otaczający go ze wszech stron praocean (7,11 i 8,1-2a) czy wielki deszcz (7,6; 8,2b)? Jaki jest gatunek wypuszczonego ptaka: kruk (8,7) czy gołębica (dwukrotnie: 8,8-12)? Te rozbieżności narracyjne oraz wyżej zaznaczone powtórzenia to nie wszystko. O złożoności opowiadania świadczą też: niespójny system dat (niezachodząca na siebie chronologia), charakterystyczny styl i słownictwo (np. Bóg raz określany jest jako *Elohim*, innym razem jako *Jhwh*; pojawiają się różne określenia dla płci zwierząt), a wreszcie niekonsekwencje w przebiegu narracji (np. w Rdz 7,11-12 mowa o rozpoczęciu potopu i o tym, że deszcz padał już przez 40 dni, a w następnym wersecie dowiadujemy się, że rodzina Noego wchodzi do arki).

Na tej podstawie badacze doszli do wniosku, że kompleks Rdz 6 – 9 nie może pochodzić od jednego narratora, lecz jest efektem zredagowania dwóch wersji opowiadania. W ramach klasycznej hipotezy dokumentów ustalił się konsensus, że opowiadanie o potopie tworzy połączenie dwóch literackich tradycji: kapłańskiej (P) oraz niekapłańskiej, najczęściej przypisywanej źródłu jahwistycznemu (J). Wyżej wymienione sigła powtórzeń i rozbieżności dotyczą odpowiednio najpierw tekstów przypisywanych szkole kapłańskiej, a potem szkole jahwistycznej. Przekonanie o istnieniu dwóch opowiadań o potopie, a raczej o „wiekiem deszczu” (J) i „zalaniu ziemi” (P), złączonych ze sobą wtórną pracą redaktora, stało się jakimś wyznacznikiem czy punktem orientacyjnym badań Pięcioksięgu. Klasyczną analizę tych

⁶⁷ Używam powszechnego oznaczenia perykopy o potopie, jakim jest Rdz 6 – 9, choć mam na myśli Rdz 6,9 (rozpoczynające się od TOLEDOT najbardziej przyjęte rozpoczęcie perykopy o potopie) – 9,19.

aspektów Rdz 6 – 9 przedstawił w 1910 roku Herman Gunkel⁶⁸. Gerhard von Rad pisał o „pomysłowym splocie” dwóch źródeł, uznając, że redaktor źródeł „cudownie zredagował oba teksty w taki sposób, że obie wersje potopu pozostały prawie nienaruszone”⁶⁹ – co oczywiście z punktu widzenia dzisiejszych badań, jest daleko idącą przesadą. Nowsze i szeroko rozpowszechnione studium diachroniczne opowieści o potopie znajdziemy w komentarzu Clausa Westermanna do Rdz 1–11⁷⁰, studium Davida Carra⁷¹, a ostatnio Jana Christiana Gertza⁷². Z polskich opracowań diachronicznych warto wymienić pracę cenionego lubelskiego biblisty, ks. Lecha Stachowiaka opartą w znacznej mierze na komentarzu Westermanna⁷³ i nowszą Ewy Zajac⁷⁴.

Zgodnie z konsensusem, jaki zapanował w tej kwestii, kapłańska wersja opowiadania o potopie obejmuje: wprowadzenie Noego (6,9-10); zło na ziemi (6,11-13); budowę arki (6,14-16); nakaz wejścia do arki (6,17-22); wypełnienie nakazu wejścia do arki (7,6.8-9); początek powodzi (7,11); wyliczenie uczestników akcji ratunkowej (7,13-16a); opis potopu (7,17a.18-21.24); stopniowe ustępowanie potopu (8,1.2a.3b-5.13a.14); opuszczenie arki (8,15-19); Boże błogosławieństwo i ludzkie obowiązki (9,1-7); przymierze z całym stworzeniem (9,8-17)⁷⁵. Pozostałe wersety należałyby do tradycji J (wyjawszy różne identyfikowane wstawki redakcyjne). Rekonstrukcja ta różni się u poszczególnych autorów bardzo nieznacznie, np. rozbieżność panuje w sprawie zbliżonego do P języka w wersecie 6,7⁷⁶,

⁶⁸ H. Gunkel, *Genesis: Translated and Interpreted*, tłum. M.E. Biddle, Macon: Mercer University Press 1997 (oryginalnie opublikowane jako: *Genesis: übersetzt und erklärt*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1910). Analiza fragmentów jahwistycznych (J) na s. 60-79, analiza fragmentów kapłańskich (P) na s. 138-151, analiza wstawek redakcyjnych łączących obie wersje na s. 141-142.

⁶⁹ G. von Rad, *Genesis. A Commentary (OTL)*, tłum. W.L. Jenkins, Philadelphia: Westminster Press 1972, s. 119.

⁷⁰ C. Westermann, *Genesis (BKAT 1/1)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974, s. 518-614 oraz w wersji ang. tenże, *Genesis 1–11. A Commentary*, tłum. J.J. Scullion, Minneapolis: Augsburg 1984, s. 384-458.

⁷¹ D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville: Westminster John Knox 1996, s. 48-62.

⁷² J.C. Gertz, *The Formation of the Primeval History*, w: *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation* (VTSup 152), red. C.A. Evans, J.N. Lohr, D.L. Petersen, Leiden: Brill 2012, 107-135 (zwl. 124-126).

⁷³ L. Stachowiak, *Biblijny potop. Tworzywo literackie. Treść opowiadania. Teologia* (Jak rozumieć Pismo Święte 4), Lublin: RW KUL 1988 (wydanie drugie 1996); tu zwł. s. 31-38; tenże, *Założenia jahwistycznego i kapłańskiego opisu potopu*, w: „*Studium Scripturae – anima theologiae*. Prace ofiarowane dla ks. S. Grzybka, red. J. Chmiel, T. Matras, Kraków: PTT 1990, s. 291-301.

⁷⁴ E. Zajac, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni*, Lublin: RW KUL 2007; tu zwł. s. 14-20.

⁷⁵ Zob. oprócz wyżej wymienionych pozycji: S.E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (Anchor Bible 50), Roma: Biblical Institute Press 1971, s. 90-92; J.-L. Ska, *El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores*, *Estudios Bíblicos* 52 (1994) s. 37-62; N.C. Baumgart, *Die Umkehr des Schöpfungsgottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9* (HBS 22), Freiburg: Herder 1999, s. 398; a ostatnio J.M.H. Gaines, *The Poetic Priestly Source*, Minneapolis: Fortress Press 2015, s. 153-245.

⁷⁶ Zob. np. B.M. Levinson, *A Post-Priestly Harmonization in the Flood Narrative*, w: “The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles”, red. F. Giuntoli, K. Schmid, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, s. 113-124 (tu 115). Badacze od dawna zauważyli obecność języka P w Rdz 6,7 i zaproponowali różne teorie dotyczące redakcji lub zależności tekstualnej tego wersetu. Na przykład D.

wtórnego=redakcyjnego charakteru wersetów 7,8-9⁷⁷ czy wzmianki o wypuszczeniu kruka w 8,7⁷⁸.

Klasyczne badania wskazują, że źródła opowiadania różnią się określeniem i obrazem Boga. Warstwa nP posługuje się imieniem własnym *Jhwh*, natomiast P używa określenia *Elohim*. W warstwie nP obraz Boga jest antropomorficzny: Bóg czuje żal i smutek, zmienia decyzję, potem czuje miłą woń ofiary, co Go zadowala. To zupełnie inne przedstawienie niż w P, gdzie Bóg jest transcendentny i królewski i – poza czasownikami typu „widzieć” i „mówić” – niemal pozbawiony antropomorficznych cech typu gniew, smutek, żal czy zadowolenie. Zasadnicza różnica dotyczy też tego, jaka jest natura i pochodzenie wód potopu: czy jest to wielki deszcz (wersja nP) czy wody pierwotne zalewające ziemię (wersja P). Wreszcie inna jest koncepcja chronologiczna, co do długości trwania potopu: czy 40 dni i nocy czy sam potop 150 dni, a całość rok i 10 dni (por. 7,11a i 8,13-14).

Pojedynczy badacze wystąpili z krytyką podejścia diachronicznego do Rdz 6 – 9, wykazując, że opowiadanie ma charakter spójny i niezłożony. Należą do nich m.in. U. Cassuto⁷⁹, E. Nielsen⁸⁰ oraz G. Wenham⁸¹. Wyniki ich analiz spotkały się z krytyką innych badaczy. Meir Sternberg, analizując narrację o potopie w kontekście znaczenia powtórzeń w Biblii, wykazał słabości propozycji Cassuto, by traktować tekst jako spójną i przemyślaną

Carr w wykazie zwierząt 6,7aß i 7,23aß dostrzega rękę redaktora, który wstawił terminologię P do tekstu nP w celu rozszerzenia pierwotnej wersji materiału nP – skupionego tylko na zniszczeniu ludzkości (w 6,7aa i 7,23aa) – tak, aby materiał ten objął również zwierzęta (D. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville: Westminster John Knox 1996, s. 48-62, tu 57). Z kolei zdaniem J.-L. Ska terminologia P w 6,7 i 7,23 wynika stąd, iż materiał nP nie zawiera kompletnego, niezależnego opisu, ale raczej został zredagowany jako dodatek do narracji P (J.-L. Ska, *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions* (FAT 66), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 4-20).

⁷⁷ Wersety te jako dodatek redakcyjny sklasyfikował już H. Gunkel, *Genesis: Translated and Interpreted* tłum. M.E. Biddle, Macon: Mercer University Press 1997, s. 63 i S.R. Driver, *The Book of Genesis, with Introduction and Notes* (Westminster Commentaries), London: Methuen ¹²1926, 90. Tak też J. Skinner, dla którego ww. 7,8-9 reprezentują redakcyjny pomost pomiędzy P i nP; J. Skinner *Genesis: A Critical and Exegetical Commentary* (2nd ed.; ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1930, 154. Przytoczone za: B. Levinson, *A Post-Priestly Harmonization in the Flood Narrative*, s. 121.

⁷⁸ Dawniej przyjmowano najczęściej, że pasus o ptakach (8,6-12) należy do J, twierdząc, że w źródle P opuszczenie arki dokonuje się na rozkaz Boga (8,15-17) (np. S.R. Driver, *The Book of Genesis* (4th ed., London, 1905), p. 93). Dziś znaczna ilość biblistów przypisuje wers o kruku do źródła P, wskazując, że posłanie raz gołębic (J), a raz kruka (P), to tak naprawdę posłanie jednego ptaka, ale w dwóch różnych wersjach. Tak już O. Procksch, *Genesis* (KAT; 3rd ed., Leipzig, 1924), p. 474; G. von Rad, *Genesis* (3rd rev. ed., London, 1972), pp. 119, 121, 126, 129, a ze współczesnych badaczy A.F. Campbell, M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*, Minneapolis 1993, s. 26, 96, 212. Zarówno Gunkel jak i Westermann werset z krukiem identyfikują jako odrębny, ale nie identyfikują go jednoznacznie z P: H. Gunkel, *Genesis* (Macon, GA, 1997), pp. 64f.; Claus Westermann, *Genesis 1-11* (London, 1984), pp. 445, 447. Szerzej zob. R.W.L. Moberly, *Why Did Noah Send Out a Raven?*, *Vetus Testamentum* 50 (2000) s. 345-356 z konkluzją, że: “there is general modern tendency to ascribe Gen. 8,7, along with 8,1.5.13-14 to P” (s. 353).

⁷⁹ U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, tom 1-2, tłum. I. Abrahams, Jerusalem: Magnes Press 1961/1964, t. 2, s. 3-140.

⁸⁰ E. Nielsen, *Oral Tradition* (SBT 11); London: SCM, 1954, 95-103.

⁸¹ G.J. Wenham, *The Coherence of the Flood Narrative*, VT 28 (1978) s. 336-348.

strukturę narracyjną, opartą na schemacie „zapowiedź” i „wypełnienie”⁸². Szczegółową analizę krytyczną podejść synchronicznych przeprowadził następnie J.A. Emerton⁸³. Egzegeta wykazał, że nie ma wiarygodnej i przekonującej alternatywy dla przekonania, iż narracja Rdz 6 – 9 jest kompilacją redakcyjną źródeł/warstw⁸⁴. Praca Emertona nie objęła dwóch kolejnych dysertacji w duchu synchronicznym: I. Kikawady i A. Quinna⁸⁵ oraz G. Rendsburga⁸⁶. Jednak także ich stanowisko zostało poddane krytyce, np. w pracach P. Mccartera czy M. Brettlera⁸⁷.

Ponieważ celem tej pracy jest ukazanie idei i prawd teologicznych zawartych w źródle kapłańskim, siłą rzeczy będę sprzyjał podejściu diachronicznemu do opowiadania o potopie i szerzej do Pięcioksięgu. Nie oznacza to jednak próby deprecjonowania metod synchronicznych. Mają one tę zasadniczą przewagę nad diachronią, że analizują i wyjaśniają aktualny, dany i odbierany przez czytelnika tekst literacki, a nie domniemane i ostatecznie hipotetyczne źródła czy warstwy Pięcioksięgu.

Badacze, którzy preferują podejście synchroniczne do tekstu Rdz 6 – 9 dowodzą jego spójności głównie na podstawie poszukiwania zwartej struktury całego bloku. Wielość tych prób i brak konsensusu (poza wyznaczeniem ogólnych tematów bloku)⁸⁸ skłania do wniosku o złożonej i niejednorodnej budowie całej perykopy. Jedynym w miarę wyraźnym schematem całości wydaje się pewnego rodzaju struktura chiastyczna, obecna przynajmniej w oryginalnej warstwie P opowiadania. Jej zewnętrznymi ramami opowiadania byłyby informacje genealogiczne (Rdz 6,9-10 i 9,28-29), wewnętrznymi natomiast dwie mowy Boga: przed potopem (Rdz 6,13 – 7,6) i po potopie (Rdz 8,5 – 9,15). Centralną część zajmuje sam kataklizm potopu (Rdz 7,11 – 8,14), który obramowany jest jeszcze nakazem wejścia do arki oraz odpowiadającym mu poleceniem opuszczenia statku⁸⁹. Taki układ tworzy naturalną strukturę narracyjną z głównym tematem umieszczonym w środku.

Taką strukturę – choć zdaniem wielu nieco na wyrost – przedstawił Gordon Wenham w swym komentarzu⁹⁰ oraz artykule⁹¹, doszukując się w opowiadaniu układu „palistroficznego” składającego się z 31 ułożonych symetrycznie odpowiedników. Budowa taka wprowadzi nie

⁸² M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press 1985; zob. rozdział 11 “Structure of repetition”, s. 365-440.

⁸³ J.A. Emerton, *An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative in Genesis*, część I: VT 37 (1987) s. 401-420 i część II: VT 38 (1988) s. 1-21. Examination of five such attempts: of Umberto Cassuto, Eduard Nielsen, Francis I. Andersen, Gordon J. Wenham, and Yehuda T. Radday.

⁸⁴ VT 38 (1988) s. 21.

⁸⁵ I.M. Kikawada i A. Quinn, *Before Abraham Was. The Unity of Genesis 1–11* (Nashville: Abingdon, 1985), 83–106. Dla nich narracja Rdz 1 – 11 nie jest pierwotnie spójnym opowiadaniem, ale kompilacją różnych niezależnych jednostek literackich (tamże, s. 36).

⁸⁶ G.A. Rendsburg, *The Redaction of Genesis* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1986), 9–13

⁸⁷ Odparcie/odrzuć argumentów hipotezy Kikawady i Quinna zob.: P.K. Mccarter, *A New Challenge to the Documentary Hypothesis*, BRev 4:2 (April 1988), 34–39. For an astute rebuttal of Rendsburg’s methodology, see the review by M.Z. Brettler, *JQR* 78 (1987), 113–119.

⁸⁸ Kilka takich prób szczegółowo rozpisuje Ł. Laskowski, s. 4nn.

⁸⁹ L. Stachowiak, *Biblijny potop*, s. 30; Ł. Laskowski, s. ????

⁹⁰ Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15* (WBC 1), Waco: Word Books 1987, s. 156-157.169.

⁹¹ Gordon J. Wenham, “The Coherence of the Flood Narrative,” VT 28 (1978): 336–48 (tu 337-339).

wyklucza pochodzenia materiału z różnych źródeł, ale zakłada niemal genialną interwencję literacką autora⁹². Z kolei układ koncentryczny, który proponuje Bernard Anderson, choć ciekawy, zawiera luki i nakładki, przez co również stwarza wrażenie sztucznego⁹³. Bardzo podobnie chiazmy w perykopie widzą: Y. Radday⁹⁴, R. Longacre⁹⁵ i K. Mathews⁹⁶. Badacze wskazują na obecność struktury chiastycznej narracji, zaczynającej się od 6,9/10 i kończącej w 9,19. Zdaniem dwóch ostatnich chiazmy kończy się nie w 9,19, ale w 9,17. Szczegóły rekonstruowanego chiazmu są delikatnie różne, ale ogólny plan jest ten sam. Co istotne, w tej strukturze koncentrycznej centralnym apogeum i punktem zwrotnym całej perykopy jest wersety 8,1 (P), w którym Bóg wspominał na Noego i wszystkie zwierzęta (וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֵת כָּל הַחַיָּה) i rozpoczął proces osuszania ziemi. Przed tym przełomowym momentem potop przybierał i dramat nabierał rozmachu. Po nim deszcz ustał, zamknęły się zbiorniki Otchłani, a wody potopu zaczęły opadać. Wydaje się więc, że jest to słusznie wskazany klimaks opowiadania.

Potop odwróceniem porządku stworzenia

Specjaliści literatury starożytnej zauważyli, że wszystkie znane nam wersje mitu o potopie nawiązują do kosmogonii, czyli do podań o stworzeniu świata. Te odniesienia mogą być różne – mniej lub bardziej wyraźne – niemniej jednak jest to reguła, potwierdzona w wielu opowieściach o potopie. A jeżeli tak, to mamy ważną wskazówkę: biblijny opis stworzenia świata (Rdz 1) i opowieść o potopie (Rdz 6 – 9) też powinniśmy czytać razem. Co istotne, same teksty do tego zachęcają, gdyż zawierają wiele wzajemnych aluzji i odniesień.

Pierwszy wniosek płynący z analizy zależności Rdz 1 i Rdz 9 jest taki, że potop jest ukazany jako odwrócenie aktu stworzenia. Bóg w akcie stwórczym z pierwotnego bezładu ustanowił porządek rzeczy, ład i harmonię. Oddzielił wody od lądu i wyznaczył granice środowiskom: ziemi, morzu, przestworzom. Potop to działanie odwrotne – jest zniszczeniem ustalonych granic, unicestwieniem Bożego zamysłu. Potop to nie tylko wieki deszcz, to także otwarte upusty Otchłani i nieba (Rdz 7,11) – gdy Bóg przestał podtrzymywać w istnieniu stworzone granice. Hebrajczycy wierzyli, że Bóg w stworzeniu wyznaczył wszystkiemu granice, a zwłaszcza złowrogim wodom (zob. Ps 74). Potop to zaprzestanie utrzymywania porządku stworzenia (*creatio continua*), to puszczenie granic, by wody zalały świat, i powrót do stanu przed stworzeniem świata, do bezładu, gdy pierwotne wody (tehom) dominowały (por. Rdz 7,4 i Rdz 1,2), a ziemia była *tochu wawochu* (Rdz 1,2). Opowiadanie o potopie jest jakby lustrzanym odbiciem opowiadania o stworzeniu świata. Pamiętajmy, że w lustrze wszystko odbija się odwrotnie. Ta sytuacja powtórzy się m.in. przy przejściu przez Morze Sitowia – Bóg wyznaczy granice wodom, i dopóki Izrael będzie przechodził, granice podtrzymywane przez

⁹² L. Stachowiak, *Biblijny potop*, s. 30n.

⁹³ B.W. Anderson, "From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1–11," *JBL* 97 (1978): 23–39.

⁹⁴ Y.T. Radday, *Chiasmus in Hebrew Bible Narrative*, w: *Chiasmus in Antiquity. Structures, Analyses, Exegesis*, red. J.W. Welch, Hildesheim: Gerstenberg Verlag 1981, s. 50–117 (tu 99–100).

⁹⁵ R.E. Longacre, "The Discourse of the Flood Narrative," *JAARSup* (inni: *JAAR*) 47 (1979): 89–133.

⁹⁶ K.A. Mathews, *Genesis 1–11:26*, NAC 1A (Nashville: Broadman & Holman, 1996), 352–54. Podobnie jako całość analizuje perykopę o potopie autor hasła "Flood" w słowniku *Anchor*: Jack P. Lewis, 'Flood', in *The Anchor Bible Dictionary* (ed. David Noel Freedman; New York: Doubleday, 1992), II, pp. 798–803.

Boga będą trwałe. Gdy jednak wejdą Egipcjanie – ukazani w Wj jako przeciwnicy dzieła stworzenia – granice te przestaną być podtrzymywane i znajdą się oni pod wpływem niszczycielskich wód.

OPOWIADANIE O POCZĄTKU ŚWIATA (Rdz 1,1-2,4) I OPOWIADANIE O POTOPIE (Rdz 6,9-8,19) — OBRÓCENIE PORZĄDKU		
Chaos / porządek	Rdz 1,2-4 <i>Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami. Wtedy Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!» I stała się światłość. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności.</i>	Rdz 6,11-13 <i>Ziemia została skażona w oczach Boga. Gdy Bóg widział, iż ziemia jest skażona, że wszyscy ludzie postępują na ziemi niegodziwie, rzekł do Noego: «Postanowiłem położyć kres istnieniu wszystkich ludzi, bo ziemia jest pełna wykroczeń przeciw mnie; zatem zniszczę ich wraz z ziemią».</i>
Rośliny i zwierzęta	Rdz 1,29 <i>I rzekł Bóg: «Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem».</i>	Rdz 6,21 <i>A ty nabierz sobie wszelkiej żywności — wszystkiego, co nadaje się do jedzenia — i zgromadź u siebie, aby była na pokarm dla ciebie i na paszę dla zwierząt.</i>

Gdy w Rdz 1 Bóg stwarza świat, ustala porządek i wyznacza granice wód, to w Rdz 6 – 9 niszczy świat, destabilizuje stworzony porządek i uwalnia żywioł niszczycielskich wód⁹⁷. Gdy w Rdz 1 Bóg stwarza rośliny i zwierzęta i rozkazuje im rozprzestrzeniać się po całej ziemi, tak w Rdz 6 – 9 Bóg każe im zebrać się w jedno miejsce (odwrotny kierunek) – do arki, aby zniszczyć wszystkie pozostałe (odwrotne działanie do błogosławieństwa płodności dla stworzenia). Wreszcie, gdy w Rdz 1 Bóg stwarza człowieka i każe mu zaludnić całą ziemię, tak w Rdz 6 – 9 zatapia ludzkość (poza rodziną Noego). Opowiadanie o początkach świata przypomina nam, do czego jesteśmy stworzeni, a to o potopie – co się z nami dzieje, gdy niszczymy porządek ustanowiony na początku.

A kiedy w miesiącu drugim, w dniu dwudziestym siódmym ziemia wyschła, Bóg przemówił do Noego tymi słowami: «Wyjdź z arki wraz z żoną, synami i z żonami twych synów»

⁹⁷ Tabela za: M. WILK, *Stworzenie świata i potop*, na: www.orygenes.pl. Szerzej zob. D.L. PETERSEN, *The Yahwist on the Flood*, *Vetus Testamentum* 26 (1976) s. 441; G. LARSSON, *Remarks Concerning the Noah-Flood Complex*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 112 (2000) s. 75-77.

(Rdz 8,14-16). Kiedy wydawało się, że ludzkość dryfuje między dwoma skrajnymi punktami historii zbawienia – stworzeniem a potopem – i już prawie sięgnęła punktu, w którym nie ma żadnego ratunku, wówczas niespodziewanie się okazało, że ostatecznie wygrało życie⁹⁸.

Świat po potopie jako nowe stworzenie

Bóg wyprowadza świat z potopu dokładnie tak, jak powoływał świat do istnienia: najpierw pojawia się wiatr/duch (*ruah*) nad wodami (Rdz 1,2), który osusza ziemię (Rdz 8,1), następnie wody znów się oddzielają od ziemi (8,2n), różne gatunki zwierząt wychodzą na ląd i mają się tam rozmnażać (8,17n), po czym następuje błogosławieństwo człowieka (9,1) i przypomnienie, że został stworzony na obraz Boży (9,6). Te elementy dokładnie naśladują opowiadanie z Rdz 1. Co więcej, potop kończy się pierwszego dnia, pierwszego miesiąca, w nowy rok, co odpowiada słowu *bereszit*, na początku z Rdz 1. Kategoria siedmiu dni jak echo powraca w tym opowiadaniu (7,4; 8,10.12) itd. Przyjrzyjmy się tym zabiegom bliżej.

W sześćset pierwszym roku, w miesiącu pierwszym, w pierwszym dniu miesiąca wody obeschły na ziemi (8,13). Dla źródła kapłańskiego (P) pierwszy dzień nowego roku jest bardzo ważną datą, gdyż jest to moment kluczowej w ujęciu pisma kapłańskiego działalności Boga – aktu stwórczego. W miesiącu pierwszym, w pierwszym dniu miesiąca jest dla P równoznaczne z owym na początku w Rdz 1 i odnosi moment zakończenia potopu do momentu stwarzania świata⁹⁹.

Wyprowadź też z sobą wszystkie istoty żywe: z ptactwa, bydła i zwierząt pełzających po ziemi; niechaj rozejdą się po ziemi, niech będą płodne i niech się rozmnażają (8,17). Autor opowiadania sięga znów do początków Księgi Rodzaju używając tych samych obrazów (por. Rdz 1,21-25). Znów będą istniały, jak długo trwać będzie ziemia: siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc (Rdz 8,22). Stworzeniu znowu zostanie przywrócona harmonia i ład. Człowiek ponownie będzie żył w relacji i będzie miał jasne punkty odniesienia.

Po czym Bóg pobłogosławił Noego i jego synów, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i mnożcie się, abyście zaludnili ziemię» (9,1). Werset 9,1 jest kalką tekstu z Rdz 1,28a, gdzie te same słowa skierowane zostały do pierwszej pary ludzi: *Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię»*. Jest to nowe błogosławieństwo stworzenia.

Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie (9,2). Kolejne dwa wersety również są bezpośrednim nawiązaniem do dzieła stworzenia przez przyznanie człowiekowi panowania nad „zwierzętami, ptactwem powietrznym, wszystkim, co

⁹⁸ Do wydarzenia potopu z Rdz 6 – 9 nawiązuje Jezus w słowach: *A jak było za dni Noego, tak będzie z przyjściem Syna Człowieczego. Albowiem jak w czasie przed potopem jedli i pili, żenili się i za mąż wydawali aż do dnia, kiedy Noe wszedł do arki, i nie spostrzegli się, aż przyszedł potop i pochłonął wszystkich, tak również będzie z przyjściem Syna Człowieczego* (Mt 24,37-39).

⁹⁹ W. WIFALL, *God's Accession Year According to P*, Bib 62 (1981) s. 529; G. LARSSON, *The Documentary Hypothesis and the Chronological Structure of the Old Testament*, ZAW 97 (1985) s. 323n.

się porusza na ziemi i wszystkimi rybami”: *I uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi* (Rdz 1,28b). Również ostatnia uwaga: *Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm, tak jak rośliny zielone, daję wam wszystko* (Rdz 9,3) ma swe źródło w Rdz 1,29: *I rzekł Bóg: «Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem».*

Na ten temat napisano już wiele. Ostatnio zebrał to Łukasz Laskowski w książce wydanej na KULu: „Motyw potopu jako nowego stworzenia w Biblii”¹⁰⁰. Potop to nowe dzieło stwarzania lub odnowienie stworzenia. Ktoś mógłby powiedzieć, że wracamy do punktu wyjścia. Na pierwszy rzut oka jest tak, jak było przed potopem. Jednak nie jest tak samo. Świat stworzony jest ten sam, ale człowiek jest nowy, bogatszy o ważne doświadczenia.

Przymierze z Noem

Potem Bóg tak rzekł do Noego i do jego synów: «Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie... Zawieram z wami przymierze, tak iż nigdy już nie zostanie zgładzona wodami potopu żadna istota żywa i już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię». Po czym Bóg dodał: «A to jest znak przymierza, które ja zawieram z wami i każdą istotą żywą, jaka jest z wami, na wieczne czasy: Łuk mój kładę na obłoki, aby był znakiem przymierza między Mną a ziemią» (9,8-13). Przymierze pomiędzy Bogiem a Noem zawarte zaraz po potopie, jest jednym z kilku, jakie Stwórca zawrze ze swym stworzeniem. Jest to jednak przymierze wyjątkowe: pierwsze na kartach Biblii i jedyne w ST zawarte z całą ludzkością oraz ze wszelką istotą żywą – ze zwierzętami.

Los zwierząt nie będzie jednak pomyślny po potopie. Od tego czasu zwierzęta mają się lękać człowieka: *Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka* (Rdz 9,2). Bóg zezwala potomkom Noego na jedzenie mięsa, mogą jeść wszystko z taką swobodą, z jaką wcześniej prarodzice mogli jeść zieleninę: *Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm, tak jak rośliny zielone, daję wam wszystko* (Rdz 9,3). Wegetariański stan ludzkości okazał się etapem. Nie był to stan idealny, a zgoda na jedzenie mięsa nie była ustępstwem Boga czy obniżeniem standardów¹⁰¹. Bóg od samego początku przyjmował ofiary zwierzęce (Rdz 4,4; 8,20-21) jako „pokarm” i „miłą woń”. Zmiana w ludzkiej diecie zainstruowana przez Boga za czasów Noego nie była pozwoleniem na ludzką słabość, nigdzie też nie mówi się o ludziach, że byli źli czy grzeszyli, dlatego że jedli mięso, ani że ich dieta mięsna jest wyrazem dekadencji. Przeciwnie, poprzez pozwolenie na jedzenie mięsa, człowiek został dopuszczony do sfery, która wcześniej była zarezerwowana dla Boga

¹⁰⁰ Ł. LASKOWSKI, *Motyw potopu jako nowego stworzenia w Biblii* (Studia Biblica Lublinensia VII), Lublin 2010.

¹⁰¹ Tezę, że spożywanie mięsa po potopie jest Bożą zgodą na ludzką słabość wysunął U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis. Part One. From Adam to Noah*, tłum. z hebr. I. Abrahams, Jerusalem: Magnes Press 1978, s. 58 (oryginalna wersja hebrajska: Magnes Press 1961). W tym duchu pisał Wasilewski: „Wtedy to Jahwe pogodzi się z ludzką niedoskonałością (Rdz 8,21) i niejako koncesjonując skłonność człowieka do niegodziwości i przemocy zezwoli na zabijanie i zjadanie zwierząt.”; J.S. Wasilewski, *Tabu, zakaz magiczny, nieczystość*.

przyjmującego ofiary zwierzęce. Można powiedzieć nawet, że człowiek awansował, gdy zaczął jeść mięso. Jeśli przed potopem człowiek i zwierzęta żywili się roślinnością i mogli żyć w przyjaźni, bez strachu i agresji po którejkolwiek ze stron, tak po potopie to pierwotne braterstwo zostało utracone na zawsze.

Jedynie spożywanie *krwi życia* zostało surowo zabronione (Rdz 9,4), bowiem ten atrybut życia należy w Biblii wyłącznie do JHWH, dawcy i Pana życia. Starożytni Izraelici uważali, że we krwi jest życie (obserwacja naturalnego cyklu: ulatywania krwi i śmierci). Dlatego obowiązywał całkowity zakaz jej spożywania. W samym Pięcioksięgu powróci on jeszcze siedmiokrotnie (Kpł 3,17; 7,26-27; 17,11-14; 19,26; Pwt 12,16.23-25; 15,23); pojawi się też w Nowym Testamencie jako nakaz dla ochrzczonych nie-Żydów (Dz 15,29; 21,25).

Przymierze z Noem to przede wszystkim przymierze z całą ludzkością, z nowym Adamem, który wyszedł z arki. To fundament, na którym wzrosną trzy kolejne wielkie przymierza biblijne: z Abrahamem, z Mojżeszem na górze Synaj oraz Nowe Przymierze przez ofiarę Jezusa Chrystusa. Idea przymierza jest kluczowym tematem teologicznym Biblii, poświęcimy jej więcej uwagi przy okazji przymierza synajskiego. Nawiązanie do opisu stworzenia rozwijało tematy z poprzednich rozdziałów Księgi Rodzaju. Natomiast pojawiająca się na końcu idea przymierza zapowiada następne księgi Biblii: Księgę Wyjścia, gdzie na Synaju Bóg da Mojżeszowi kamienne tablice; księgi proroków, gdzie zapowiada się „nowe przymierze”; czy wreszcie same Ewangelie, w których Jezus Chrystus wypełni Bożą obietnicę doskonałego przymierza Boga z człowiekiem. Arka Noego stanie się w symbolice chrześcijańskiej typem Kościoła – łodzi Piotrowej – która ratuje ludzkość od potopu zła. Poza arką Noego (i plecionką Mojżesza z Wj 2,3), Biblia wymienia jeszcze dwa inne „wehikuly” przenoszące przez wielkie wody. Są to: statek do Tarszis i wielka ryba, oba z Księgi Jonasza.

Opowiadanie kończy się piękną etiologią (ludowym wyjaśnieniem) zjawiska tęczy. Tęcza stanowi świadectwo/znak przymierza. Nie można sobie wyobrazić wspanialszego znaku przymierza polegającego na tym, że już nigdy ziemia nie zostanie zniszczona przez potop. Tęcza powstała z tych samych wód, które zniszczyły ziemię, ale od tej chwili ma pieczętować intencję podtrzymywania świata w istnieniu. Język hebrajski na jej określenie używa słowa *łuk*, pochodzącego z nomenklatury militarnej. Tu jednak ramiona łuku nie są skierowane w stronę ziemi; łuk-tęcza zapowiada więc czas pokoju, biblijnego *szalom* שלום.

Tablica narodów i wieża Babel

W Rdz 10 mamy ciekawą genealogię zwaną tablicą narodów. Prezentuje ona istotny element światopoglądu starożytnych ludzi Bliskiego Wschodu: mianowicie, że poszczególne narody mają swych eponimów, przodków, patriarchów, założycieli, od których pochodzą – i że ci założyciele są ze sobą spokrewnieni. Stąd w Rdz 10 nazwy poszczególnych narodów i ludy znanych autorowi biblijnemu służą jako określenia potomków Noego i jego trzech synów, stają się nazwami eponimów. Narody są widziane jako posiadające wspólnego przodka, tu: Noego i jego 3 synów. To specyficzne dla starożytnych rozumienie ludzkości jako wywodzącej się od wspólnego przodka (to samo mamy w Rdz 1-3). Skoro ludzie pochodzą od jednego przodka i są spokrewnieni, powinni więc mówić tym samym językiem. Dlaczego więc mówią różnymi

Jezykami? Na to zasadnicze pytanie odpowiada w Biblii historia wieży Babel, a na SBW analogiczne teksty mitologiczne.

Opowiadanie ma wyjaśnić fakt posługiwania się przez ludzi różnymi językami. Jak to możliwe, skoro według opowiadania biblijnego wszyscy pochodzą od jednego protoplasty? Co ciekawe, wizja wspólnego pochodzenia wyraża poocześnie słuszną intuicję o tym, że języki mogą pochodzić z jednego pnia. Otóż w regionie Kannanu posługiwano się różnymi, ale silnie spokrewnionymi językami, jak starokananejski, fenicki, moabicki, edomicki, hebrajski, ugarycki czy aramejski. Nie trzeba było być badaczem, by dostrzegać wielkie podobieństwa między tymi językami, wiele słów brzmi w nich identycznie lub prawie identycznie¹⁰². Stąd zapewne wyobrażenie autora biblijnego o tym, że choć są różne języki, to pochodzą one z jednego wspólnego rdzenia.

Historia służy też jako pomost pomiędzy prehistorią biblijną a dziejami patriarchów, gdzie narrator skupi się już tylko na jednym potomku, jednego rodu Sema: Terachu i jego synu Abrahamie.

Jak widzieliśmy, pierwsze 11 rozdziałów Rdz przedstawia kosmiczne, uniwersalne środowisko i mitologiczną podstawę dla dalszych dziejów Izraela. Prehistoria nie wygląda kolorowo: wszystko, co dobrego stworzył Bóg zostało zepsute: raj – grzech; potomstwo – morderstwo; ludzkość – potop; narody – wieża Babel. Wolność moralna ludzi sprowadza ich na manowce i staje się przyczyną zła w świecie – znów to istotnie nowe twierdzenie Biblii. I w prehistorii biblijnej i w mitologiach SBW dokonuje się walka między dobrem a złem. Różnica jest taka, że tam walczy ze sobą ubóstwione dobro i zło, tu mocuje się wola Boża z wolnością i wyborami człowieka. Adam i Ewa, Kain, Lamech, Kaninici, ludzie czasów potopu, ludzie budujący wieżę Babel demolują pierwotny porządek, zmieniając plan Boży dla świata. Bóg więc postanawia zacząć inaczej, nie od naprawy całego świata (jak w potopie), ale jednego człowieka. Dlatego wybierze Abrahama.

¹⁰² Wyjątkiem mógł być język Filistynów, przybyszów z wysp greckich, ale badacze są dziś zgodni, że ci dość szybko zarzucili własny dialekt i przyjęli język Kanaanu.