

KS. JERZY KUŁACZKOWSKI  
Lublin

## Podstawy jedności małżeńskiej w świetle Rdz 1–2

Nauczanie Kościoła katolickiego o stworzeniu świata przez Boga, zawiera prawdy wiary stojące u podstaw pojęcia „jedność małżeńska”. W świetle tego nauczania, człowiek nie jest efektem działania bliżej nieokreślonych sił, jakiegoś przypadku, lecz następstwem specjalnej ingerencji Bożej, jako wyrazu miłości Stwórcy<sup>1</sup>. W kontekście dzieła stworzenia jest on jego szczytem<sup>2</sup>. Oznacza to, że człowiek został obdarzony najwyższą godnością spośród stworzeń. Ta godność jest zakorzeniona w wewnętrznej więzi łączącej go ze Stwórcą<sup>3</sup>. Jest on nie tyle czymś ale kimś. Szczególnym wyrazem posiadania tej godności jest bycie „obrazem Bożym”<sup>4</sup>. Stawanie się podobieństwem Boga jest wpisane w istnienie człowieka, jako jego najważniejsze zadanie życiowe<sup>5</sup>. Posiadając duchowo-cielesną naturę staje się on zdolny do poznania i miłowania swojego Stwórcy<sup>6</sup>. Równocześnie człowiek ma za za-

---

<sup>1</sup> KDK 19.

<sup>2</sup> KKK 343; SP 29; PC 3.

<sup>3</sup> EV 34.

<sup>4</sup> KKK 1701; KK 12; PP 27; RH 9; DRN 5; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, nr 8, w: M. RADWAN, L. DYCZEWSKI, A. STANOWSKI (red.), *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, t. II, Rzym–Lublin 1987.

<sup>5</sup> PP 16.

<sup>6</sup> KKK 27, 50, 355–356; KK 14; VS 1, 9.

danie współpracować z Bogiem w udoskonalaniu dzieła stwórczego. Umożliwia mu to posiadanie rozumu i wolnej woli<sup>7</sup>. Rozumność pozwala człowiekowi poznać prawdę i odróżnić ją od fałszu, natomiast wolna wola uzdalnia do życia w wolności, czyli dokonywania wyborów pomiędzy dobrem a złem i ponoszenia konsekwencji swoich wyborów<sup>8</sup>.

Bycie „obrazem Bożym” znajduje swoje odzwierciedlenie w specyficznej relacji do istoty odmiennej płci, ponieważ człowiek został stworzony w dwuistości, jako mężczyzna i kobieta<sup>9</sup>. Taki sposób bytowania istoty ludzkiej jest skutkiem postanowienia Stwórcy. Oboje więc są sobie równi w godności<sup>10</sup>. Kobieta jest dopełnieniem mężczyzny, tak jak mężczyzna jest dopełnieniem kobiety. Oznacza to, że są wobec siebie komplementarni<sup>11</sup>. Realizują oni człowieczeństwo w takim samym stopniu, lecz w odmienny sposób. Powyższe prawdy sformułowane głównie w oparciu o teksty biblijne stanowią punkt wyjścia dla wskazania podstaw jedności małżeńskiej.

## 1. Odrębność człowieka w stworzonym świecie

Szczególna rola we wskazaniu podstaw jedności małżeńskiej przypada pierwszym trzem rozdziałom Księgi Rodzaju<sup>12</sup>. Dzieje się tak dlatego, że

<sup>7</sup> MM 208.

<sup>8</sup> KKK 1731–1734; DWR 2; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, nr 3, 27, w: RADWAN, DYCZEWSKI, STANOWSKI (red.), *dz. cyt.*

<sup>9</sup> KKK 369, 1604, 1652, 1929, 2331; KONGREGACJA DS. WYCHOWANIA KATOLICKIEGO, *Wyręczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*, nr 26, w: K. LUBOWIECKI (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. I, Kraków 1999.

<sup>10</sup> KKK 2334.

<sup>11</sup> LK 8; PAPIESKA RADA DS. RODZINY, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie*, nr 10, w: LUBOWIECKI (red.), *dz. cyt.*, t. II.

<sup>12</sup> Opowiadania Rdz 1–11, w skład których wchodzi teksty Rdz 1–3, nie są utworami historycznymi w ścisłym tego słowa znaczeniu (E. TESTA, *Genesis. Introduzione, storia primitiva, storia die Patriarchi [La Sacra Bibbia di S. Garofalo]*, t. I, Torino–Roma 1977, s. 45–49). Są one starotestamentalną wizją początków świata i człowieka (J.B. BAUER, *Israels Schau in die Vorgeschichte [Gen 1–11]*, w: J. SCHREINER [red.], *Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*, Würzburg 1967, s. 74–87). W opowiadaniach tych można wyróżnić warstwy literackie jako źródła, z których każde odznacza się swoistymi cechami języka, stylu, treści teologicznej. Opis ustanowienia małżeństwa przez Boga, jest tu zawarty w szerszej perykopie, która dotyczy w ogóle dzieła stwarzania przez Boga całego świata. Powstał on z połączenia dwóch tradycji, starszej (J) i młodszej (P),

prawdy o małżeństwie w nich zawarte są w ogóle punktem wyjścia w rozwoju teologicznej refleksji o małżeństwie.

Podstawowe teksty biblijne, mówiące o stworzeniu pierwszych ludzi to Rdz 1,26-28 (P); i 2,7 (J)<sup>13</sup>. Są one umieszczone w kontekście stworzenia świata przez Boga. Perykopa Rdz 2,4b-25<sup>14</sup>, na określenie stwarzania świata przez Boga używa hebrajskiego czasownika  $\text{פָּעַל}$ , będącego pochodnym słowa  $\text{פָּעַל}$ , które należy tłumaczyć jako: „zrobić, uczynić, dokonać, wyko-

które się wzajemnie dopełniają (M. PETER, *Księga Rodzaju*, w: M. PETER [red.], *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. I, Poznań 1991, s. 4).

<sup>13</sup> Rdz 2,7: „I ukształtował Jahwe–Bóg człowieka, proch z roli, i tchnął w jego nozdrza oddech życia, i tak stał się człowiek istotą żywą”; Rdz 1,26-28: „<sup>26</sup> I rzekł Bóg: «Uczyńmy ludzi na obraz nasz, podobnych do nas, a niech władają rybami morza i ptactwem nieba i domowymi zwierzętami, i wszelkimi płazami, pełzającymi po ziemi». <sup>27</sup> I stworzył Bóg ludzi na obraz swój, na obraz Boga stworzył ich: stworzył mężczyznę i kobietę. <sup>28</sup> I błogosławił im Bóg. I rzekł do nich: «Płodni bądźcie i mnożcie się; napelniajcie ziemię i ujarzmiajcie ją. Władajcie rybami morza i ptactwem nieba, wszelkim zwierzęciem, ruszającym się na ziemi»”.

<sup>14</sup> Fragment Rdz 2,4b-25 pochodzi z tradycji jahwistycznej. Jest ona tak nazwana, ponieważ jej reaktor na określenie Boga, używa hebrajskiego terminu  $\text{יְהוָה}$  – „Jahwe” (Imię „Jahwe” wyraża ideę obecności Boga w narodzie izraelskim, by mu pomagać i nim kierować; por. M. METZGER, *Grundriss der Geschichte Israels*, Neukirchen 1977, s. 59; F. ZORELL, 777, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 298–299 (dalej: LHeAVT). Tradycja ta pochodzi z X w. przed Chr. Pozytywna ocena życia osiadłego i cywilizacji rolniczej wraz z jej świętami i obrzędami religijnymi, wstrzymanie głównej uwagi na potęgę narodową, organizację państwową i królestwo wskazuje na okres, kiedy władza królewska i organizacja państwowa wywierały duży wpływ na lud (S. MĘDALA, *Wprowadzenie ogólne do Pięcioksięgu*, w: L. STACHOWIAK [red.], *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 66). Prawdopodobnie autor był mieszkańcem południowej Palestyny (J.S. SYNOWIEC, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 43). Dzieło jahwistyczne ma charakter narracyjny i retrospektywny (C. WESTERMANN, *Arten der Erzählung in der Genesis*, w: C. WESTERMANN [red.], *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien* [Theologische Bücherei. Altes Testament 24], München 1964, s. 9–91). Autor stara się odtworzyć prawdy teologiczne dotyczące stworzenia świata i człowieka, cierpienia i zła, z zamierzchłej przeszłości, z pozycji czasów sobie współczesnych. Język Jahwisty jest barwny i obrazowy. Posługuje się wyrażeniami konkretnymi i zarazem prostymi, zawartymi w bogatej symbolice czasów jemu współczesnych. Prawdy zbawcze zostały tu ujęte w formie dobranych opowiadań, dostosowanych do umysłu ludzi X w. przed Chr. (P. ELLIS, *The Yahwist. The Bible's First Theologian*, London 1969; R. DE VAUX, *Introduction au Pentateuque*, w: *La Bible de Jérusalem*, Paris 1974, s. 26). Opowiadanie Jahwisty ma charakter etiologiczny (X.J.F. FRIEST, *Etiology* [IDB Supplementary Volume], Nashville 1976, s. 293). Mówiąc o Bogu Jahwista chętnie posługuje się antropomorfizmami, przenosząc na Boga cechy człowieka: ogrodnika, garmcarza, chirurga. Działanie zaś Boga ukazuje poprzez historię i życie ludzkie. Postacie osób występujących w dziele Jahwisty są żywe, psychologicznie prawdziwe i odznaczają się cechami indywidualnymi (SYNOWIEC, *dz. cyt.*, s. 29). Należy stwierdzić, że Jahwista odznaczał się wyjątkową intuicją teologiczną i talentem literackim (A. CLAMER, *Genése [La Sainte Bible]*, Paris 1953, s. 35).

nać, zrealizować”<sup>15</sup>. Nie ma tu więc bezpośredniego stwierdzenia, że Bóg uczynił świat z niczego. Tekst chronologicznie późniejszy, którym jest Rdz 1,1–2,4a na określenie czynności stworzenia świata przez Boga, używa hebrajskiego czasownika **בָּרָא**, które należy tłumaczyć jako: „stworzyć, powołać do istnienia”<sup>16</sup>. Czasownik ten w Biblii odnosi się tylko do Boga i oznacza czynność, w wyniku której powstaje coś nowego i nadzwyczajnego<sup>17</sup>.

W taki kontekst wpisuje się fakt stworzenia człowieka przez Boga. Przedstawia to tekst Rdz 2,7, gdzie Bóg ukazany na sposób antropomorficzny, jak garncarz lepi człowieka. Czynność tę oddaje hebrajski termin **יָצַק**, od czasownika **צָקַ** – „kształtować, formować, tworzyć”<sup>18</sup>. Antropomorfizm ten wyraża pełną wolność Boga w dziele stworzenia, człowieka zaś przedstawia jako istotę z natury swej zależną od Stwórcy<sup>19</sup>. Jak w dziele garncarza odbija się artyzm jego twórcy, tak i w stworzonym człowieku podobieństwo Boże. Jak garncarz może sam zniszczyć swoje dzieło, tak też Stwórca może uczynić ze swym stworzeniem. A zatem biblijny obraz Boga–garncarza ma wyrażać ideę absolutnej władzy Boga nad stworzeniami<sup>20</sup>.

W dalszej części wiersza 2,7 odnajdujemy kolejną ważną wskazówkę odnoszącą się do natury człowieka, który jest stworzony jako „proch z ziemi” (**עָפָר מִן־הָאָדָמָה**). Wyrażenie to podkreśla myśl, że człowiek ma wspólny

<sup>15</sup> P. BRIKS, **עָשָׂה**, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 273 (dalej: PSHiAST); F. ZORELL, **עָשָׂה**, LHeAVT, s. 631.

<sup>16</sup> P. BRIKS, **בָּרָא**, PSHiAST, s. 64; F. ZORELL, **בָּרָא**, LHeAVT, s. 126.

<sup>17</sup> Mimo iż słowo **בָּרָא** nie zawiera samo w sobie idei uczynienia czegoś z niczego (idea stworzenia świata z nicości, została wyrażona dopiero w czasach Machabeuszy — 2 Mch 7,28), to jednak kontekst aktu stwórczego pozwala przyjąć taką ideę (J. ARCHUTOWSKI, *Kosmogonia biblijna*, Kraków 1934, s. 18–19). Prawdę o stworzeniu świata z niczego podkreśla również występujący w Rdz 1,1 hebrajski termin **בְּרֵאשִׁית**, który można tłumaczyć jako „początek, coś pierwszego, pierwociny, pierworodne” (P. BRIKS, **בְּרֵאשִׁית**, PSHiAST, s. 321; F. ZORELL, **בְּרֵאשִׁית**, LHeAVT, s. 750). Obydwa terminy hebrajskie mówią więc o czasie, w którym obecna rzeczywistość jeszcze nie istniała. Interesujące jest to, że Septuaginta w obydwu tekstach (Rdz 1,1 i Rdz 2,4b), używa słowa *ἐποίησεν*, od *ποιέω* – „czynić, robić, wytwarzać” nie wprowadzając (jak w BT) rozróżnienia pomiędzy „uczynił” w Rdz 2,4b i „stworzył” w Rdz 1,1 (O. JURIEWICZ, *ποίηω*, w: *Słownik grecko-polski*, t. II, Warszawa 2001, s. 208).

<sup>18</sup> P. HUMBERT, *Emploet portée bibliques du verbe yasar et de ses dérivés substantifs* (BZAW 77), Berlin 1958, s. 82–88; P. BRIKS, **יָצַק**, PSHiAST, s. 151; F. ZORELL, **יָצַק**, LHeAVT, s. 324.

<sup>19</sup> M.M. SCHAUB, *Garncarstwo*, EB, s. 316–323; Z. KAPERA, *Garncarstwo*, w: L.W. STEFANIAK (red.), *Archeologia Palestyny*, Poznań 1973, s. 553–563.

<sup>20</sup> M. LURKER, *Garncarz. Słownik obrazów i symboli biblijnych*, t. K. Romaniuk, Poznań 1989 (dalej: SOSB), s. 57.

element z pierwiastkiem ziemskim (tj. światem), a jest nim, podlegające zniszczeniu, ciało ludzkie. W tekście hebrajskim należy zwrócić uwagę na podobieństwo brzmienia rzeczowników אָדָם – „człowiek” i אֲדָמָה – „rola, ziemia uprawna”, z której prochu człowiek został ulepiony<sup>21</sup>. Myśl, że człowiek został stworzony z prochu ziemi, wywodzi się prawdopodobnie ze spostrzeżenia, iż po śmierci ciało ludzkie rozpada się na pierwiastki przypominające uprawną ziemię<sup>22</sup>. Wygląda na to, że zestawiając obok siebie te współbrzmiające rzeczowniki, autor chciał jeszcze mocniej podkreślić związek człowieka z ziemią, wyrażający się nie tylko w tym, że został on stworzony, by uprawiać ziemię (Rdz 2,5.15), ale także w tym, że został stworzony właśnie z prochu ziemi.

Kolejna ważna prawda dotycząca natury człowieka zawiera stwierdzenie, że Bóg „tchnął w jego nozdrza tchnienie życia”. Bóg obdarzając człowieka „oddechem życia” sprawia, że człowiek staje się istotą żywą. Wyrażeniem „oddech życia” oddano tu hebrajski zwrot אֲשַׁחֵם אֶתְּךָ, który jest synonimem występującego w dziele kapłańskim אֲשַׁחֵם אֶתְּךָ (Rdz 6,17; 7,15)<sup>23</sup>. Obydwa wyrażenia oznaczają oddech człowieka pojmowany jako życiodajna siła<sup>24</sup>. Jahwista przedstawiając Boga, który tchnie w ciało pierwszego człowieka oddech życia, chce powiedzieć, że życie ludzkie jest darem Boga (Hi 12,10; 34,14; Ps 104; Koh 12,7)<sup>25</sup>. W tym antropomorfizmie kryje się ponadto idea, że człowiek ma w swej naturze coś z istoty samego Boga, jako że oddech Stwórcy stał się jego oddechem<sup>26</sup>. Z obrazu tego bierze początek prawda — ugruntowana jeszcze na bazie doświadczenia — że człowiek żyje tak długo, jak długo ma w sobie oddech życia<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> P. BRIKS, אָדָם אֲדָמָה, PSHiAST, s. 22; F. ZORELL, אָדָם אֲדָמָה, LHeAVT, s. 14.

<sup>22</sup> SYNOWIEC, *dz. cyt.*, s. 176.

<sup>23</sup> J. SCHURBERT, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1966, s. 80.

<sup>24</sup> P. BRIKS, אֲשַׁחֵם אֶתְּךָ, PSHiAST, s. 237; F. ZORELL, אֲשַׁחֵם אֶתְּךָ, LHeAVT, s. 537; P. BRIKS, אֲשַׁחֵם אֶתְּךָ, PSHiAST, s. 325; F. ZORELL, אֲשַׁחֵם אֶתְּךָ, LHeAVT, s. 761.

<sup>25</sup> L. RYKEN, J.C. WILHOIT, T. LONGMAN, *Oddech. Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003 (dalej: SSB), s. 621–622.

<sup>26</sup> Nie chodzi tu oczywiście jedynie o zjawisko fizyczne, które określa się słowem „oddech”, ale raczej o siły duchowe, dzięki którym człowiek myśli oraz góruje nad istotami nierozumnymi (Iz 42,5; Prz 20,27; Hi 32,8).

<sup>27</sup> J.W. ROSLON, *Idea życia według trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju*, STV 41/2 (1966), s. 269–363; M. PETER, *Stary Testament o powstaniu życia*, AK 83/3 (1974), s. 383–388.

Istotną prawdę o człowieku zawiera także Rdz 1,26<sup>28</sup>. W wierszu tym występuje wyrażenie hebrajskie  $\text{נַעֲשֶׂה אֱדָם}$ , co w tłumaczeniu polskim oddano przez: „uczynimy człowieka”. Użyta tutaj liczba mnoga, to tzw. *pluralis deliberationis*. Jest to forma stylistyczna przedstawiająca jakby naradę Boga z samym sobą. Chodzi o zjawisko psychologiczne polegające na tym, że mówiący dzieli się duchowo na dwie osoby, z których jedna udziela drugiej rady lub zachęty<sup>29</sup>. Uroczysty ton tego zdania podkreśla, iż istota, którą Bóg zamierza stworzyć, będzie przewyższać wszystkie Jego dotychczasowe dzieła<sup>30</sup>. Dotyka to idei prymatu człowieka pośród innych stworzeń. Prymat ten podkreśla także fakt, iż człowiek stworzony jako ostatni jest ukoronowaniem dzieła stworzenia i w dziele tym posiada najwyższą godność<sup>31</sup>. Należy dodać, że występujący w tym zdaniu rzeczownik  $\text{אָדָם}$  bez rodzajnika, użyty jest

<sup>28</sup> Tekst ten należy do tradycji kapłańskiej (Rdz 1,1–2,4a) i jest hymnem na cześć Boga–Stwórcy (T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów 1997, s. 107). Dzieło to swą nazwę zawdzięcza temu, że bardzo dużo miejsca poświęca kapłanom i sprawom kultu (S. GRZYBEK, *Teologia kapłańskiego opisu stworzenia świata [Rdz 1,1–2,4a]*, CzWD 5 [1997], s. 35–45). Najbardziej prawdopodobną datą jego powstania jest V w. przed Chr. (E. SELLIN, G. FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1979, s. 201). Styl jest suchy i monotony (R. SMEND, *Die Entstehung des Alten Testament*, Stuttgart 1978, s. 49). Cechuje go słownictwo przyjęte z kultu i posiadające charakter uroczysty (J. BLENKINSOPP, *The Structure of P*, CBQ 38 [1976], s. 275–292). Widać w nim świadomość wielkości i potęgi Boga, który stwarza świat mocą swojego słowa. Dzieło to unika antropomorfizmów a Bóg jest tu określany hebrajskim słowem  $\text{אֱלֹהִים}$ , które w polskich przekładach oddano przez „Święty”. Oznacza ono transcendencję Boga w odniesieniu do stworzeń, Jego niezrównaną wielkość i odmienność w stosunku do wszystkiego, co istnieje poza Nim (W. EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, t. I, London 1961, s. 176–177). Dokument kapłański stanowi przemyślane, teologiczne ujęcie dziejów całej ludzkości i narodu wybranego, a przepisy kultowe i prawne zostały ujęte w ramy teologii historii (O. KAISER, *Einleitung in das Alte Testament*, Berlin 1973, s. 95–96). Egzegeci twierdzą, że miejscem ostatecznej redakcji dzieła kapłańskiego była diaspora żydowska w Mezopotamii (SELLIN, FOHRER, *dz. cyt.*, s. 201).

<sup>29</sup> J.M. LAGRAGE, *L'Hexaméron*, RB 5 (1986), s. 387; A. SOGGIN, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia dell'Antico Testamento*, w: G. DE GENNARO (red.), *L'antropologia biblica*, Napoli 1981, s. 48; W. GRONKOWSKI, *Sens biblijny zwrotu: „Uczynimy człowieka na obraz nasz” (Gen 1,26)*, AK 48 (1946), s. 237–252, 451–469; (AK 49 [1947], s. 19–32, 134–143).

<sup>30</sup> Wyrażenie „uczynimy” nie jest w żadnym razie śladem dawnych wyobrażeń politeistycznych, w których obok Boga–Stwórcy istniały inne bóstwa. Autor Heksameronu był bowiem monoteistą i jako taki nie zostawiłby w swoim dziele wyrażenia mogącego nasuwać powiązania z politeizmem. Liczba mnoga nie jest także tzw. *pluralis maiestatis*, a więc formą podobną do tej, której używali władcy, pragnąc podkreślić swą wielką godność. Forma tego rodzaju nie występuje w języku hebrajskim; P. JOUON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, s. 309.

<sup>31</sup> H. LANGKAMMER, *Godność człowieka według Biblii*, w: G. WITASZEK (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1997, s. 9–21.

w sensie zbiorowym i określa nie pojedynczego człowieka, lecz cały rodzaj ludzki. Potwierdza to także liczba mnoga czasownika  $\text{יְהִי־לָהֶם}$  – „niech panują”.

W dalszej części wypowiedzi Rdz 1,26-27, znajdujemy dwa kolejne wyrazy określające naturę człowieka. Chodzi o stwierdzenie, że człowiek został stworzony na Boży „obraz” ( $\text{צֶלֶם}$ ) i „podobieństwo” ( $\text{דְמוּת}$ ). Wyrażenia te znaczeniowo są sobie bliskie<sup>32</sup>. W świetle innych tekstów biblijnych, „obraz” i „podobieństwo”, w odniesieniu do ludzi, mogą oznaczać przedstawicielstwo otrzymane od drugiej osoby<sup>33</sup>. Mówiąc o człowieku, jako „obrazie” Boga, autor natchniony miał na myśli jego rolę, jako władcy panującego z woli (w imieniu) Boga nad stworzeniami. Chodzi o rolę analogiczną do roli królów, którzy według przekonania ludzi starożytnego Wschodu z upoważnienia bóstw (jako ich przedstawiciele), w ich imieniu pełnili na ziemi władzę w państwach<sup>34</sup>. Podobnie autor Rdz 1,26-27 podkreślając prawdę o podobieństwie człowieka do Boga, uznaje w człowieku (stworzonym na obraz i podobieństwo Boże) przedstawiciela Boga na ziemi<sup>35</sup>.

Doniosłość wyrażenia: „uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”, leży nie tyle w samej treści użytych w nim terminów (spotykanych zresztą także w poematach babilońskich i egipskich)<sup>36</sup>, ile wypływa z całego kontekstu Starego Testamentu. Człowiek, jako cały, w swoim cielesnym (jako mężczyzna i kobieta) i duchowym (zdolność podejmowania decyzji) przejawie, jest obrazem Boga<sup>37</sup>. Wyrażenia: „na Nasz obraz” i „podobnego Nam”,

<sup>32</sup> P. BRIKS,  $\text{צֶלֶם}$ , PSHiAST, s. 298; F. ZORELL,  $\text{צֶלֶם}$ , LHeAVT, s. 692; P. BRIKS,  $\text{דְמוּת}$ , PSHiAST, s. 87; F. ZORELL,  $\text{דְמוּת}$ , LHeAVT, s. 175.

<sup>33</sup> Obrazy bóstw starożytni traktowali jako żywe istoty, namaszczano je, ubierano i karmiono. Uważano bowiem, że w obrazach obecny jest ten, którego obraz przedstawia, a więc i jego moc, godność i błogosławieństwo; A. BONORA, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, Com 2/2 (1982), s. 3–15.

<sup>34</sup> Na Bliskim Wschodzie władcy państw często byli nazywani obrazami bogów, stąd na znak swoich władczych roszczeń wznosili w podległych im prowincjach, własne wizerunki, lub wizerunki swoich bóstw; W. HELCK, *Urkunden der 18. Dynastie. Übersetzung zu den Heften 17–22*, Berlin 1984, s. 176; E. OTTO, *Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Ägypten*, w: G. VON RAD (red.), *Probleme biblischer Theologie*, München 1971, s. 345; R. KRAWCZYK, *Stary Testament. Biblia chrześcijanina dzisiaj*, Siedlce 1988, s. 182.

<sup>35</sup> J. HOMERSKI, *Pieśń o stworzeniu świata. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Rdz 1,26-28 i 2,7.15.18.21-23*, w: M. HELLER, M. DROZDŹ (red.), *Początek świata — Biblia a nauka*, Tarnów 1998, s. 17–31.

<sup>36</sup> OTTO, *art. cyt.*, s. 342.

<sup>37</sup> TH.C. VRIEZEN, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford 1958, s. 146.

są synonimiczne<sup>38</sup> i znaczą, że człowiek w granicach widzialnego stworzenia jest obrazem Boga<sup>39</sup>. To stwierdzenie stanowi o godności człowieka, tj. o jego jedynej w swoim rodzaju bliskości z Bogiem, odróżniającej go od wszystkich innych stworzeń<sup>40</sup>. Człowiek jest obrazem Boga, ale nie boga pojmowanego na kształt człowieka, lecz Boga, który do tego stopnia przewyższa wszystko<sup>41</sup>, że nie wolno sporządzać żadnych Jego obrazów<sup>42</sup>.

Co to znaczy być „obrazem” Boga wyjaśnia tekst Rdz 1,28, w którym Bóg zleca człowiekowi panowanie nad ziemią. Użyte tu słowa: „czynić poddanym” (שָׂרַף) i „panować” (רָדָה) odnoszono w pierwszym sensie do królów panujących nad narodami i podbijających je w niewolę (Jr 34,11; 2 Km 28,10; Ne 5,5; Ps 72,8; 110,2)<sup>43</sup>. Wydaje się więc oczywiste, że „podobieństwo” człowieka do Boga wyraża się w byciu istotą przez Niego upoważnioną do pełnienia władzy królewskiej nad stworzeniami<sup>44</sup>. W tej właśnie godności człowieka, jako panującego nad światem, pisarz biblijny widział jego podo-

<sup>38</sup> C. JAKUBIEC, *Pradzieje biblijne. Genesis 1–11*, Poznań 1969, s. 23.

<sup>39</sup> E. CHRISTEN, *Człowiek jako obraz Boga i teologiczne znaczenie wyrażenia*, STV 27/1 (1989), s. 5–14; F. MARTIN, *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga. Bilans pouczeń Księgi Rodzaju 1*, Com 19/2 (1999), s. 37–41.

<sup>40</sup> J. CHMIEL, *Człowiek obrazem Boga. U podstaw antropologii biblijnej*, Znak 29/1 (1977), s. 262–370; M. GOŁĘBIEWSKI, *Człowiek obrazem i podobieństwem Boga*, AK 79/2 (1987), s. 264–278.

<sup>41</sup> H. GROSS, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, w: H. GROSS, F. MUSSNER (red.), *Lex tua veritas (Festschrift H. Junker)*, Trier 1961, s. 89–100; H. HAAG, *Die Bibel und Ursprung des Menschen*, w: B. LANG (red.), *Das Buch des Bundes. Aufsatz zur Bibel und zu ihrer Welt*, Düsseldorf 1980, s. 177.

<sup>42</sup> Jahwe jest suwerennym i transcendentnym Bogiem, obecnym w widzialnym znaku Arki Przymierza, która była Jego tronem (W. EICHRÖDT, *Theology of the Old Testament*, t. I, s. 107–108.). Można go doświadczyć w słowie objawienia i w historycznych czynach. Starotestamentalny zakaz sporządzania obrazów (Pwt 27,15; 4,9–20) miał zapobiec próbom magicznego podporządkowania sobie Jahwe w obrazie jakiegoś innego bóstwa (K. PAURITSCH, *Obraz*, PSB, k. 860). To przykazanie Dekalogu (Wj 20,4; Pwt 27,15) dość łatwo zrozumieć w odniesieniu do bogów fałszywych (idolów), niż w odniesieniu do obrazów Jahwe (C. WIENER, *Idole*, STB, s. 320–322). Autorzy natchnieni przywykli do antropomorfizowania, sprzeciwiali się zasadniczo nie tyle materialnym ich prezentacjom, ile raczej chcieli podjąć walkę z bałwochwalczą magią i praktykami okultystycznymi (L. BOHL, *Das Zeitalter der Sargoniden*, Grtningen 1953, s. 384–422), zachowując nietkniętą prawdę o transcendencji Boga (A. BAUM, *Magia*, PSB, k. 691). Bóg bowiem nie tyle objawia swoją chwałę w złotym cielcu (Wj 32; 1 Km 12,26–33; por. J. LEWY, *The story of Golden Calf*, VT 9 (1959), s. 318–322) czy w obrazach wykonanych ludzkimi rękami, lecz w dziełach swojego stworzenia (Oz 8,5–6; Mdr 13).

<sup>43</sup> P. BRIKS, שָׂרַף, PSHiAST, s. 160; F. ZORELL, שָׂרַף, LHeAVT, s. 346; P. BRIKS, רָדָה, PSHiAST, s. 324; F. ZORELL, רָדָה, LHeAVT, s. 758.

<sup>44</sup> J. SUCHY, *Czynić sobie ziemię poddaną, panujcie nad zwierzętami*, ZN KUL 36/1–4 (1993), s. 13–23; H. ORDON, *Stosunek człowieka do świata zwierząt w świetle Pisma św.*, ZN KUL 36/1–4 (1993), s. 141–145.

bieństwo do Boga<sup>45</sup>. Prawdę o „podobieństwie” człowieka do Boga w „panowaniu” nad światem, zdaje się potwierdzać także myśl wyrażona obrazowo w Rdz 2,15, gdzie Bóg umieszcza człowieka w ogrodzie Eden, zlecając mu uprawianie tego ogrodu. Czasownik „wziąć” (hebr.  $\text{קָח}$ ) znaczy w Starym Testamencie tyle co „wybrać” (Rdz 24,7; Lb 3,12; Pwt 4,20; 2 Sm 7,8; Kr 11,37). To wybranie jest zarazem zadaniem polegającym na uprawianiu ogrodu. Potwierdza to również wcześniejsza wypowiedź Rdz 2,5: „(...) nie było też człowieka, aby uprawiał ziemię”. Człowiek więc jest powołany do panowania nad światem poprzez pracę. Nakaz uprawiania ogrodu podkreśla, że zadaniem człowieka jest praca i polegająca na wytwarzaniu dóbr. Każda ludzka praca jest uczestnictwem w tym zadaniu<sup>46</sup>. Przez pracę człowiek upodabnia się do Boga–Stwórcy. Tworzenie dóbr zakłada pełną rozumność i wolność istoty ludzkiej.

Biblijne pojęcie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga, zwraca naszą myśl ku jeszcze jednej, ważnej prawdzie. Otóż według Rdz 1, 26-27, stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże zakłada nie tylko możliwość sprawowania przez niego władzy nad stworzeniami<sup>47</sup>, ale podkreśla także jego zdolność stwarzania (prokreacji), tj. rodzenia istot żywych (Rdz 1,27-28; 5,1-3)<sup>48</sup>. Autor natchniony wyraża to w stwierdzeniu: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28). W stworzeniu na obraz i podobieństwo Boże mieści się także zdolność przekazywania życia, dar płodności.

Podobnie jak praca, tak również i płodność jest zasadniczym zadaniem postawionym człowiekowi przez Boga. Płodność, czyli możliwość powoływania do życia nowych istnień, jest jednym z podstawowych pragnień ludzkich, przynoszących człowiekowi radość (Rdz 4,1). Cała Księga Rodzaju jest

<sup>45</sup> E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1968, s. 135–140; H. WILDBERG, *Selem*, ThH 2, s. 560; CHMIEL, *art. cyt.*, s. 366.

<sup>46</sup> C. WESTERMANN, *Schöpfung*, Stuttgart 1983, s. 116; J. STĘPIEŃ, *Biblijna wizja pracy*, CT 54/1 (1984), s. 46.

<sup>47</sup> JACOB, *dz. cyt.*, s. 135–140; CHMIEL, *art. cyt.*, s. 366; N. LOHFINK, *Die Ersten Kapitel der Bibel nach der Intervention der Naturwissenschaft. Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt am M. 1967, s. 100; S. GRZYBEK, *Egzystencjalne wartości Starego Testamentu*, RBL 29 (1976), s. 248. C. WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978, s. 83. Autor Księgi Mądrości (Mdr 2,23), będąc pod wpływem filozofii greckiej, szukając uzasadnienia podobieństwa Bożego w przymiotach mądrości znajduje je np. w pierwotnie przyrzeczonej człowiekowi nieśmiertelności; A. URBAN, *Podobieństwo*, PSB, k. 982–983.

<sup>48</sup> P. LAMARCHE, *Obraz*, STB, s. 594.

właściwie jedną wielką historią ludzkich narodzin, widoczną w licznych zawartych w niej rodowodach. Historia ludzkości została tu ujęta i przedstawiona, jako jeden wielki rodowód. Wagę i znaczenie daru ludzkiej płodności podkreśla prawo starotestamentalne, stojące na straży prokreacji. Ponieważ płodność jest ukierunkowana na posiadanie potomstwa, dlatego też teksty starotestamentalne zachęcają do prawidłowego z niej korzystania. Płodność rozumiana jako uczestnictwo w stwórczej mocy samego Boga, umożliwia człowiekowi przekazywanie Jego „obrazu” (Rdz 5,3).

Należy zatem stwierdzić, że człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże został obdarowany wielką godnością, która jest podstawą wszystkich jego praw. W określeniu człowieka „obrazem” i „podobieństwem” Boga, autor natchniony wyraził zdolność człowieka do przetwarzania widzialnego świata poprzez pracę (co zostało ujęte jako „panowanie”) oraz dar płodności, tj. zdolność przekazywania życia potomstwu.

Już powyższe stwierdzenia pozwalają wysnuć wniosek o wielkim bogactwie i zarazem złożoności natury człowieka.

## 2. Samotność mężczyzny

Po przedstawieniu sytuacji człowieka w stworzonym przez Boga świecie i jego godności przewyższającej wszystkie stworzenia, autor natchniony dotyka kolejnej prawdy o człowieku. Jest nią pewien brak, swoista niedoskonałość człowieka, którą autor określa terminem  $\text{דָּבָר}$  – „samotność”<sup>49</sup>. Ciekawe, że to sam Stwórca odkrywa tę prawdę o człowieku–mężczyźnie orzekając, iż stan ten nie jest dla niego dobry (Rdz 2,18-20)<sup>50</sup>. Choć tekst Rdz 2,18 jednoznacznie ocenia samotność mężczyzny jako coś niewłaściwego i nieprawidłowego, co uniemożliwia mężczyźnie spełnienie wcześniej zleconych mu

<sup>49</sup> P. BRIKS,  $\text{דָּבָר}$ , PSHiAST, s. 50; F. ZORELL  $\text{דָּבָר}$ , LHeAVT, s. 95.

<sup>50</sup> <sup>18</sup> I rzekł Jahwe–Bóg: Niedobrze, by człowiek był sam; uczynię mu pomoc, jak gdyby jego odpowiednik. <sup>19</sup> I utworzył Jahwe–Bóg z ziemi wszelkie dzikie zwierzęta i wszelkie ptactwo nieba, i przywołał je do człowieka, by się przekonać, jak on je nazwie. A każde stworzenie żywe miało nosić takie imię, jakie mu nada człowiek. <sup>20</sup> Nadal więc człowiek imiona wszystkim zwierzętom domowym, ptactwu nieba i wszystkim dzikim zwierzętom. Jednakże odpowiedniej pomocy dla siebie nie znalazł.

przez Boga zadań i tym samym jego prawidłowy rozwój, to jednak nie znajdujemy tu jeszcze wyjaśnienia, na czym owa samotność polega. Dopiero w dalszych wierszach perykopy autor w sposób symboliczny precyzuje naturę samotności człowieka–mężczyzny.

Aby usunąć stan samotności człowieka–mężczyzny, Bóg przyprowadza przed niego najpierw stworzone przez siebie zwierzęta. Niestety mężczyzna nie znajduje wśród nich skutecznej dla siebie pomocy. Ta symboliczna czynność ukazuje całkowite podporządkowanie świata zwierząt człowiekowi, co jeszcze bardziej podkreśla istniejący pomiędzy nimi kontrast i pogłębia jego samotność.

Wprawdzie w wierszu Rdz 2,18 autor natchniony stwierdza, że celem defilady zwierząt przed człowiekiem jest nadanie im imion, co ściśle określało rolę, jaką będą miały pełnić w świecie, ale czynność ta — w świetle Rdz 2,18-20 — oznacza fakt objęcia przez człowieka władzy nad nimi. Posługiwanie się czymś imieniem, oznacza bowiem objęcie władzy i możliwość dysponowania tym, kto to imię nosi<sup>51</sup>.

W świetle powyższych wywodów samotność, o której mówi perykopa Rdz 2,18-20 ma dwojake znaczenie. Pierwsze wynika z samej natury człowieka, z jego człowieczeństwa (tekst hebrajski określa pierwszego człowieka wyrazem אָדָם, który jest rzeczownikiem zbiorowym i oznacza „ludzkość”)<sup>52</sup>. Niektóre przekłady tłumaczą ten rzeczownik przez „mężczyzna”, chociaż jego pierwotnym znaczeniem jest „człowiek”. Drugie znaczenie jest komplementarne do wcześniejszego i wynika z odniesienia mężczyzny do niewiasty. Wprawdzie nie ma tu jeszcze nazwy „niewiasta”, ale jest określenie „odpowiednia dla niego pomoc”. Pierwszy człowiek–mężczyzna potrzebował więc „pomocy jemu odpowiedniej”, co miało mu uświadomić jego samotność. Przełamania tej samotności ma dokonać sam Bóg–Stwórca. Niestety w świecie zwierząt „nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (wiersz 20).

<sup>51</sup> Stanowiło to zapewne także główny motyw zakazu używania imienia Bożego — Jahwe, które zastępowano najczęściej imieniem Adonai; por. też K. GOUDERS, *Imię*, PSB, k. 457; R. FULLER, *Imiona i nadawanie imienia*, SWB, s. 243.

<sup>52</sup> G. VON RAD, *Das erste Buch Mose, Genesis* (ATD 2/4), Göttingen 1972, s. 37.

Istotą taką może być tylko ktoś równy mężczyźnie w godności, ale zarazem odmienny w spełnianiu funkcji dopełniających mężczyznę w jego istnieniu i działaniu. Fakt samotności mężczyzny, doświadczanej przez niego w stworzonym świecie, jest też głównym motywem skłaniającym Boga do stworzenia niewiasty.

### 3. Niewiasta jako pomoc dla mężczyzny

Podstawowym tekstem biblijnym, pozwalającym odkryć naturę i znaczenie niewiasty, jako „pomocy” dla mężczyzny są wiersze Rdz 2,21-23<sup>53</sup>. Zawierają one opis szeregu czynności symbolicznych. Momentem przełomowym i przygotowaniem sytuacji jest wprowadzenie mężczyzny w „głęboki sen” (hebr. תַּרְדֵּמָה)<sup>54</sup>. Nie chodzi tutaj o zwykły sen związany z potrzebą odpoczynku, ale o specyficzny stan, w który wprowadza pierwszego mężczyznę sam Bóg<sup>55</sup>. W teologii Jahwisty sen, który Bóg sprowadził na pierwszego człowieka, podkreśla wyłączność działania Bożego w dziele stworzenia odpowiedniej dla mężczyzny „pomocy”. Mężczyzna nie ma w nim żadnego udziału. Wyraz תַּרְדֵּמָה oznacza tu zakryte przed ludzką świadomością, tajemnicze

<sup>53</sup> <sup>21</sup> Wówczas Jahwe–Bóg zesłał twardy sen na człowieka. Gdy ten zasnął, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zakrył ciałem. <sup>22</sup> Z żebra wyjętego z człowieka ukształtował Jahwe–Bóg kobietę i przyprowadził ją do człowieka. <sup>23</sup> A człowiek powiedział: Teraz to jest kość z kości moich i ciało z ciała mego! Ona zwać się będzie mężową, ponieważ z męża jest wzięta.

<sup>54</sup> P. BRIKS, תַּרְדֵּמָה, PSHiAST, s. 385.

<sup>55</sup> Sen posiada podwójny aspekt. Najpierw jest odpoczynkiem regenerującym siły człowieka. Będąc źródłem życia ma też znaczenie metaforyczne. Należy ocenić pozytywnie błogość snu przynoszącego odpocznienie człowiekowi po pracy (Koh 5,11). Wypada natomiast ubolewać nad tymi, których troska o bogactwa, choroby albo niespokojne sumienie skazują na bezsenność (Ps 32,4; Syr 31,1-2). Ponadto należy pamiętać o związku, jaki istnieje pomiędzy sprawiedliwością i snem (Ps 1,2; 3,6; 4,9; Prz 3,24; 6,22). Inne rozumienie snu jest związane z działaniem Bożym. Czas snu jest uważany za najbardziej odpowiedni, by wtedy właśnie przyszedł Bóg i mógł dokonywać swych wielkich dzieł (Rdz 2,21; 15,12); por. H. SCHUNGEL, *Sen*, PSB, k. 1189–1190. Bóg nawiedza swoich wybranych snami, objawiając im swoją tajemniczą obecność (Rdz 28,11-19) lub plany (Rdz 37,5-6; Lb 12,6; Pwt 13,2; 1 Sm 28,6). Sen może też oznaczać stan oddania się człowieka grzechowi (Jr 25,16; Iz 51,17). Taki sen jest stanem śmierci (J.G.S.S. THOMPSON, *Sleep, an Aspect of Jewish Anthropology*, VT 5 [1955], s. 421–433). Wydźwignięcie się z tego stanu i powstanie ze snu może sprawić tylko łaska Boża (Iz 26,19; Dn 12,2). W procesie tym konieczne jest zaangażowanie ze strony człowieka. Dlatego autorzy biblijni często wzywają do przebudzenia się (Ps 7,7; 35,23; 59,56; Iz 51,9). D. SESBOUE, X. LEON-DUFOUR, *Sen*, STB, s. 868–870.

działanie Boże, w celu dokonania czegoś szczególnie ważnego i o wielkim znaczeniu (Rdz 15,12; 1 Sm 26,12; Iz 29,10; Hi 4,13; 33,15)<sup>56</sup>.

Istotną w zrozumieniu natury „pomocy” uczynionej przez Boga dla mężczyzny jest także scena, w której Bóg wyjmuje jedno z żeber człowieka i formuje z niego kobietę. Tekst hebrajski używa tu wyrazu **עֲצָבָה**<sup>57</sup>. Termin ten jest używany w Biblii nie tylko na oznaczenie żebra, ale także wypukłości, boku, klatki piersiowej. Należy się w nim dopatrywać treści symbolicznej<sup>58</sup>. Ponieważ żebro znajduje się w pobliżu serca, stąd obok podkreślenia tej samej godności kobiety i mężczyzny, może chodzić także o określenie wzajemnego stosunku pomiędzy mężczyzną i kobietą.

Obraz „żebra” osłaniającego serce będące dla Semitów centrum intelektualnym, wolitywnym i emocjonalnym, może wyjaśniać z jednej strony odczuwalny tak boleśnie przez mężczyznę brak odpowiedniej pomocy (co uwidacznia jego samotność), z drugiej zaś strony może tłumaczyć, dlaczego kobieta jest tak bliska mężczyźnie i koniecznie potrzebna by mógł on w pełni być osobą<sup>59</sup>. Symbolika ta ma na celu unaocznnić podstawową przynależność do siebie mężczyzny i kobiety oraz wyjaśnić ich pragnienie zjednoczenia ze sobą. Być może pełne rozwiązanie tego zagadnienia stanowi jedno ze stwierdzeń zawartych w Talmudzie: „Bóg nie uczynił kobiety z głowy mężczyzny, aby mu rozkazywała, ani z jego nóg, lecz aby była bliska jego sercu”<sup>60</sup>. W takim ujęciu biblijny obraz stworzenia kobiety z „żebra” mężczyzny należy rozumieć jako ich wzajemne dopełnienie i wyraz troski Stwórcy o pełne szczęście człowieka<sup>61</sup>.

Jeszcze bardziej tę myśl precyzuje kolejna scena, w której mężczyzna określa kobietę jako: „kość z moich kości i ciało z mego ciała” (wiersz 23). To uroczyste oświadczenie, wyrażające zachwyt mężczyzny wobec kobiety,

<sup>56</sup> F. ZORELL, **עֲצָבָה**, LHeAVT, s. 909.

<sup>57</sup> P. BRIKS, **עֲצָבָה**, PSHiAST, s. 299; F. ZORELL, **עֲצָבָה**, LHeAVT, s. 693.

<sup>58</sup> Obecny stan badań nie pozwala na ostateczne odkrycie tej symboliki; por. BRZEGOWY, *dz. cyt.*, s. 159–160.

<sup>59</sup> V. MANUCCI, *Simfonia dell'amore sponsale. Il cantico dei cantici*, Torino 1982.

<sup>60</sup> Ten obraz dla ówczesnych ludzi był bardzo przejrzysty. Jeszcze dzisiaj w kulturze Wschodu, Arab określa swego przyjaciela jako „swój bok”. W europejskiej kulturze mówi się o przyjacielu jako „połowie swego serca”. A. LÄPPLÉ, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1983, s. 80.

<sup>61</sup> M. ADINOLFI, *L'uomo e la donna in Gen 1–3*, w: DE GENNARO (red.), *dz. cyt.*, s. 111–114.

jest używane w Starym Testamencie jako semickie przysłowie oznaczające bliskie pokrewieństwo i przynależność do tej samej rodziny czy plemienia (Rdz 29,14; Sdz 9,2; 2 Sm 5,1; 2 Sm 19,13)<sup>62</sup>. Myślą autora natchnionego było podkreślić, że niewiasta (w odróżnieniu do istot uprzednio stworzonych) przynależy do tego samego gatunku co mężczyzna. W antropologii biblijnej „kości” (hebr. **עצמות**) oznaczają najbardziej zasadniczą, istotną część ciała (Sdz 19,29; Ez 24,4), a ponieważ u Hebrajczyków nie było wyraźnego rozróżnienia pomiędzy „ciałem” a „duszą”, stąd „kości” oznaczały po prostu istotę samego człowieka<sup>63</sup>. Wyrażenie „kość z moich kości”, należy więc rozumieć w sensie „istota z istoty”.

Podobnie termin „ciało” (hebr. **גוף**) w analizowanej sentencji może oznaczać w ogóle wszelkie ciało, w tym także organizm ludzki (Wj 30,32; 1 Krl 21,27)<sup>64</sup>, jak i określać cielesny aspekt człowieczeństwa<sup>65</sup>. Człowiek nie tylko ma ciało, lecz istotowo jest ciałem<sup>66</sup>. Gdy mówi się, że człowiek jest ciałem, to przedstawia się go jedynie od strony zewnętrznej, cielesnej i ukazuje w nim to, dzięki czemu może się on wyrażać na zewnątrz<sup>67</sup>. Człowiek okreś-

<sup>62</sup> S.A. MEIER, *Linguistic Clues on the Date and Canaanite Origin of Genesis 2,23-24*, CBQ 53 (1991), s. 18–24.

<sup>63</sup> F. ZORELL, **עצמות**, LHeAVT, s. 621–622. Zgodnie z przenośnią, że kości są symbolem istoty człowieka, ludzie starający się wyrazić najgłębsze aspekty swego życia, jądro ich jestestwa, swe „ja”, nawiązują do swych kości. Na przykład odczuwanie bólu w kościach miało wyrażać najgłębsze cierpienie (Hi 30,17; Ps 6,3). Zniszczenie kości oznacza kres wszelkiej nadziei (Ez 37,11). Przepisy Paschy wyraźnie zabraniały złamania jakiegokolwiek kości baranka ofiarnego, co miało na celu zachowanie w całości jego istoty (Wj 12,46; Lb 9,12). Zmiażdżone kości symbolizują całkowite zniszczenie (Lb 24,8; Iz 38,13; Dn 6,24). Ponadto kości jako najdłużej zachowane szczątki ludzkie były otaczane szacunkiem (Syr 49,15; 1 Mch 13,25). Spalenie kości miało bardzo poważne konsekwencje (Ez 24,10; Am 2,1). Wystawienie kości na widok publiczny było aktem szczególnej zniewagi i niegodziwością (2 Sm 21,1–15); zob. *Kość*, SSB, s. 322.

<sup>64</sup> *Ciało*, SOSB, s. 30.

<sup>65</sup> F. ZORELL, **גוף**, LHeAVT, s. 133; P. BRIKS, **גוף**, PSHiAST, s. 67; J. BARR, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961, s. 35, 37, 159. Również przekład grecki używa wyrazu *σάρξ*, jako oznaczenia cielesnej strony człowieczeństwa; O. JUREWICZ, *σάρξ*, w: *Słownik grecko-polski*, t. II, s. 290; D. LYS, *L'arrière-plan et les connotations veterotestamentaires de sarx et swma* (LeDiv 114), Paris 1983, s. 47–70; E. TOV, *Three Dimensions of LXX Words*, RB 83 (1976), s. 529–544.

<sup>66</sup> L. STACHOWIAK, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i literaturze międzytestamentalnej*, STV 7/2 (1969), s. 3–31.

<sup>67</sup> M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 40; T. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem aramäischen*, Göttingen 1954, s. 76.

lany w Biblii terminem  $\text{רֶשֶׁת}$  jest indywidualną jednostką<sup>68</sup>. Stary Testament nie zna właściwie innego słowa na określenie ciała<sup>69</sup>. Za pomocą pojęcia  $\text{רֶשֶׁת}$  określa człowieka w jego całości<sup>70</sup>. Kiedy zaś autor biblijny konkretną jednostkę ludzką nazywa ciałem, to po to, by wskazać na jej ziemskie pochodzenie<sup>71</sup>.

Przez „ciało”, które jest prochem ziemi (Rdz 3,19) należy człowiek do świata ziemskiego; skutek zaś tchnienia, którego mu udzielił Bóg, pozostaje w związku ze światem niebieskim<sup>72</sup>. Dla Semitów, człowiek jest niepodzielną jednością, jako cały jest ciałem. LXX najczęściej nazywa człowieka  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$  lub  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ . Pojęcie to nie ma jednoznacznego odpowiednika hebrajskiego<sup>73</sup>.  $\Sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  oznacza całego człowieka, tak jak on żyje i działa (Ps 16,9)<sup>74</sup>, ale może ono również oznaczać człowieka w aspekcie jego funkcji seksualnej (tj. jego płciowość), w której zgodnie z ujęciem starotestamentalnym, człowiek także wypowiada się jako cały. Pojęcie  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  zostało dokładniej rozwinięte dopiero w apokaliptyce.

Bóg kształtuje ciało na podobieństwo ducha, ale i ono ma w sobie siłę, która jest w stanie określać ducha<sup>75</sup>. Ta zdolność ciała jest znana Bogu i tylko On wie, jak daleko w dobro i zło sięga jego siła. W swoim ciele jest człowiek uwikłany między dobrem i złem<sup>76</sup>. Ciało zatem oznacza możliwość działania, decydowania, rozwijania siebie, a nawet konieczność urzeczywistniania siebie w czynie<sup>77</sup>.

<sup>68</sup> R.H. GUNDRY, *Ciało*, EB, s. 162.

<sup>69</sup> I. MROCZKOWSKI, *Starotestamentalne rozumienie ciała, ducha i ducha człowieka*, SiPł 21 (1993), s. 17–24.

<sup>70</sup> D. RIEMENSFELDER, *Ciało*, PSB, k. 183.

<sup>71</sup> D. AUSCHER, *Les relations entre Grèce et la Palestine avant la conquête d'Alexandre*, VT 17 (1967), s. 8–30.

<sup>72</sup> X. LEON-DUFOUR, *Ciało*, STB, s. 142.

<sup>73</sup> D. LYS, *L'arrière-plan et les connotations veterotestamentaires de sarx et swma (Etude préliminaire)*, VT 36 (1986), s. 163–204; J. SCHARBERT, *Fleisch, Geist und Seele in der Pentateuch-Septuaginta*, w: J. SCHREINER (red.), *Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta* (FzB 1), Würzburg 1972, s. 121–143.

<sup>74</sup> G. HIERZENBERGER, *Ciało*, PSB, k. 182.

<sup>75</sup> M. BENZO, *Świadomość a cielesność*, Com 11/6 (1991), s. 58–81.

<sup>76</sup> Zob. *Ciało*, SSB, s. 103.

<sup>77</sup> Cieleśna egzystencja człowieka stanowi pole działania dobra i zła. Ciało może oznaczać także wspólnotę ludzką (Rdz 2,23; 6,12). Cieleśność stwarza też możliwość komunikacji i kontaktu z innymi.

W tym kontekście stwierdzenie: „ta dopiero jest (...) ciałem z mego ciała” (wiersz 23) oznacza, że kobieta jest taką samą istotą, jak mężczyzna<sup>78</sup>.

Trzykrotnie powtórzony zaimek „ta” (hebr. **אֵתָא**)<sup>79</sup> uwydatnia radość mężczyzny, że wreszcie pojawiła się obok niego istota, która będzie mu pomocą i pozwoli mu wyjść z samotności<sup>80</sup>. Tym samym autor natchniony w niewieście widzi istotę równą mężczyźnie co do godności i tworzącą z nim więź bliższą, niż tworzą osoby należące do tej samej rodziny.

Potwierdzeniem tego jest stwierdzenie: „Ta będzie się zwała niewiastą (dosł. mężyną), bo ta z mężczyzny została wzięta” (wiersz 23)<sup>81</sup>. W tekście hebrajskim zachodzi tutaj gra słów pomiędzy rzeczownikiem **אֵתָא** – „niewiasta” i **אִישׁ** – „mężczyzna”. Biorąc pod uwagę ściśle naukową etymologię tych słów, należy stwierdzić, że pochodzą one od dwu różnych źródłosłów<sup>82</sup>. Autor natchniony nie brał jednak pod uwagę różnego pochodzenia tych rzeczowników, lecz postugując się etymologią ludową, bazującą na identycznym brzmieniu obydwu wyrazów, podkreślił równość mężczyzny i niewiasty.

Zawarta w tekście Rdz 2,21-23 bogata symbolika, wyraża równość i równowartość mężczyzny i niewiasty, co stanowi pierwszy (dotyczący natury) aspekt „odpowiedniości” niewiasty, jako „pomocy dla mężczyzny”. Nie wyczerpuje on jednak w całości jej znaczenia.

Tekst biblijny nie tylko określa naturę niewiasty, danej jako „pomoc” mężczyźnie przez Boga, ale określa także w czym ta pomoc będzie się objawiała.

Biblia mówiąc o ciele nie wypowiada się tyle o naturze człowieka, ile mówi o jego historycznej i międzyludzkiej egzystencji. W jej ujęciu, człowiek jest jednolicie tym, co czyni się wobec niego, albo co on jako cielesna egzystencja sam czyni, lub też stworzeniem realizującym swe pochodzenie od Stwórcy, względnie upadłym stworzeniem, które się sprzeniewierza swemu Stwórcy i jednocześnie samemu sobie; A. GRABNER-HAIDER, *Ciało*, PSB, k. 183–185.

<sup>78</sup> G.W. RAMSEY, *Is the Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2,23 and Elsewhere?*, CBQ 50 (1988), s. 24–35.

<sup>79</sup> Niektórzy traktują to trzykrotne powtórzenie zaimka „ta”, jako rodzaj swoistego superlatywu; JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986, s. 36.

<sup>80</sup> SYNOWIEC, *dz. cyt.*, s. 163.

<sup>81</sup> Określenie kobiety w tym zdaniu w BT, nie jest zbyt precyzyjne, gdyż nie odpowiada dokładnie myśli zawartej w oryginalnym tekście hebrajskim. Lepsze tłumaczenie znajdujemy w BP.

<sup>82</sup> Etymologicznie hebrajskie **אֵתָא** pochodzi prawdopodobnie z rdzenia **אִישׁ** lub **אִישׁ**, oznaczającego „mity”; por. JACOB, *dz. cyt.*, s. 127. Natomiast wyraz **אִישׁ** wywodzi się z rdzenia **אִישׁ** – „niewiasta”. Etymologia biblijna biorąc pod uwagę podobne brzmienie obu wyrazów podkreśla jedność pochodzenia mężczyzny i niewiasty; N.P. BRATSIOTIS, **אִישׁ, אֵתָא, TWAT 1**, Stuttgart 1973, s. 238.

Przedstawia to tekst Rdz 2,18<sup>83</sup>. Niewiasta nazwana jest tutaj  $\text{אִשָּׁה}$  – „odpowiednia pomoc” dla mężczyzny<sup>84</sup>. Wyrażenie „odpowiednia pomoc” nie oznacza podporządkowania niewiasty mężczyźnie, (co faktycznie miało miejsce w epoce, kiedy redagowano niniejszą sentencję biblijną). Hebrajski wyraz  $\text{אִשָּׁה}$  można bowiem tłumaczyć także przez „wspomożyciel”. Chodzi tu o ideę wspierania kogoś w trudnej sytuacji, w jakimś niedostatku<sup>85</sup>. W odniesieniu do stworzonego przez Boga mężczyzny, dotyczy to całej jego egzystencji. Skoro samotność mężczyzny polegała na niemożliwości pełnego zrealizowania siebie, to niewiasta, jako odpowiednia dla niego pomoc, jest istotą, która jest w stanie mu to umożliwić. Dlatego też dzięki niewieście mężczyzna może się w pełni rozwijać.

Takie znaczenie ma też hebrajski przymiotnik  $\text{כְּאִשָּׁה}$  – „podobna jemu, odpowiednia dlań, pasująca doń”, stojący przy rzeczowniku „pomoc”<sup>86</sup>. Autor natchniony stwierdza tym samym, że odpowiedniość niewiasty, będącej pomocą dla mężczyzny, polega nie tylko na tym, że jest ona jemu równa w godności, ale nade wszystko, że tylko dzięki niej może on w pełni się zrealizować i osiągnąć pełnię swojej egzystencji<sup>87</sup>. W takim rozumieniu niewiasta jest mężczyźnie niezbędna. Bez niej nie jest możliwe, aby mężczyzna mógł osiągnąć pełne zadowolenie ze swego istnienia<sup>88</sup>.

Potwierdzeniem prawdy o niewieście, jako odpowiedniej „pomocy” dla mężczyzny jest również tekst Rdz 1,27, który szczególnie akcentuje odmienność płciową pomiędzy mężczyzną i niewiastą<sup>89</sup>. Choć jest to refleksja teologiczna powstała znacznie później, niż źródło jahwistyczne, ale poprzez swo-

<sup>83</sup> „I rzekł Jahwe–Bóg: Niedobrze, by człowiek był sam; uczynię mu pomoc, jak gdyby jego odpowiednik”. Biblia Tysiąclecia od tego wiersza wyraz  $\text{אִשָּׁה}$  tłumaczy jako „mężczyzna”.

<sup>84</sup> W Septuagincie występuje tu wyrażenie  $\text{βοηθὸν κατ' αὐτόν}$ , co się tłumaczy: „pomoc jemu podobna, pomoc taka, jak on sam”. Określenie to potwierdza wprawdzie równość niewiasty w godności wobec mężczyzny, nie pozwala jednak odkryć drugiego aspektu rozumienia tej pomocy, jaką jest dopełnienie mężczyzny.

<sup>85</sup> P. BRIKS,  $\text{אִשָּׁה}$ , PSHiAST, s. 257; F. ZORELL,  $\text{אִשָּׁה}$ , LHeAVT, s. 586. Taką prawdę zawiera w sobie także greckie tłumaczenie tego wyrazu; zob. J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE,  $\text{βοηθός}$ , w: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. I, Stuttgart 1992, s. 82.

<sup>86</sup> P. BRIKS,  $\text{כְּאִשָּׁה}$ , PSHiAST, s. 220; F. ZORELL,  $\text{כְּאִשָּׁה}$ , LHeAVT, s. 496.

<sup>87</sup> Najdoskonalszym źródłem pomocy dla człowieka jest sam Bóg. Psalmi mówiące o wybawieniu i ochronie są bogatym źródłem poezji sławiącej Boga jako pomocnika; zob. *Pomoc, pomocnik*, SSB, s. 736.

<sup>88</sup> S. BIELECKI, *Stary Testament o małżeństwie. Ideal i rzeczywistość*, KST 2 (2003), s. 87.

<sup>89</sup> A. TYBURCZY, „Stworzył mężczyznę i kobietę” (Rdz 1,27), MP 18/7–8 (1986), s. 84–89.

je pogłębione ujęcie, ściśle uzupełnia prawdę wyrażoną w Rdz 2,18. Tekst ten dokonuje rozgraniczenia między mężczyzną i niewiastą<sup>90</sup>. W języku hebrajskim występują tu rzeczowniki: זָרָה – „mężczyzna”<sup>91</sup> oraz נִקְבָּה – „niewiasta”<sup>92</sup>. Podstawą tego rozróżnienia jest płeć człowieka<sup>93</sup>.

Chociaż sam termin „płeć” nie występuje w Biblii, to jednak widoczne na zewnątrz różnice w ciele mężczyzny i niewiasty wskazują jednoznacznie na ich płciową odmienność. W tym kontekście płeć jawi się jako inność. Fakt, że źródłem tej inności jest sam Bóg–Stwórca, podkreśla szczególną wartość płciowości i wyznacza jej istotne miejsce w życiu człowieka<sup>94</sup>. Biblijne spojrzenie na płciowość człowieka jest o tyle ważne, gdyż ludy sąsiadujące z Izraelem, wnosiły seksualizm ponad wyznaczoną mu rolę, przypisując mu często rangę sakralną. Autor natchniony wyraźnie przeciwstawia się zarówno sakralizacji ludzkiej płciowości, jak i umniejszaniu jej wartości, co w ówczesnych czasach także było na porządku dziennym<sup>95</sup>. Wzajemne dopełnienie płciowe mężczyzny i kobiety jest w Biblii elementem stanowiącym o podobieństwie człowieka do Boga i byciem Jego obrazem (Rdz 5,3). I nie chodzi tutaj o samą tylko odmienność płciową, ale raczej o tę więź, jaka powstaje pomiędzy mężczyzną a kobietą, dzięki zjawisku płciowości. Umożliwia ona bowiem zaistnienie specyficznej i niepowtarzalnej relacji pomiędzy dwiema istotami, bo otwiera i ukierunkowuje człowieka na osobę odmiennej płci. Ta właśnie relacja, a nie sama płciowość, jest też w Biblii elementem podobieństwa człowieka do Boga<sup>96</sup>. Dlatego płciowość w takim ujęciu jest czymś pozytywnym i nierozzerwalnie związanym z istnieniem człowieka. Jest ona da-

<sup>90</sup> F. MARTIN, „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”: *Teologiczne orędzie Rdz 1*, Com 16/1 (1996), s. 66–89.

<sup>91</sup> P. BRIKS, זָרָה, PSHiAST, s. 101; F. ZORELL, זָרָה, LHeAVT, s. 209; J.A.L. LEE, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch* (SCS 14), Chico 1983, s. 109–110.

<sup>92</sup> P. BRIKS, נִקְבָּה, PSHiAST, s. 234; F. ZORELL, נִקְבָּה, LHeAVT, s. 530.

<sup>93</sup> BIELECKI, *art. cyt.*, s. 84.

<sup>94</sup> J.B. SZLAGA, *Stworzył mężczyznę i niewiastę, czyli problem płciowości człowieka*, FPom 2/2 (1997), s. 5–9.

<sup>95</sup> J. CHMIEL, *Siedem spojrzeń ma płciowość w Biblii*, RBL 50/1 (1997), s. 28–35.

<sup>96</sup> Płciowość w rozumieniu Starego Testamentu nie jest czymś boskim, ale stworzonym. Posługiwanie się płciowością w sposób niewłaściwy jest bezwzględnie karane przez przepisy prawne Starego Testamentu. Prawo to wyraźnie odróżniało Izraela od kananejskiego kultu Baala, charakteryzującego się daleko posuniętym utożsamianiem płciowości z religią, czego dowodzą seksualne przedmioty kultu i prostytutcja sakralna. Seksualność człowieka w ujęciu ludów sąsiadujących z Izraelem stanowiła ziemski odpowiednik tego, co się działo się w sferze czczonych przez nich bóstw niebieskich; zob. *Seksualność*, SSB, s. 898.

rem Boga danym człowiekowi. Ze względu na swe źródło, którym jest Bóg, oraz ze względu na swoją rolę jest ona dobrem<sup>97</sup>.

W świetle powyższej analizy, niewiasta dla mężczyzny, jak i mężczyzna dla niewiasty, jest w sensie egzystencjalnym pomocą — w osiągnięciu pełni doskonałości. Jedno bez drugiego tej pełni nie osiągnie. W omawianym tekście podkreśla to szczególnie rzeczownik „samotność”, określający sytuację mężczyzny bez niewiasty<sup>98</sup>. Dar Boży w postaci ofiarowania mężczyźnie „odpowiedniej pomocy” oraz trzykrotne powtórzenie zaimka „ta”, uwydatnia jego radość, że oto właśnie pojawiła się obok niego istota, która odpowiada jego naturze i która umożliwi mu realizację jego egzystencji<sup>99</sup>.

## Marital Unity Basis According to Gen 1–2

### SUMMARY

Marriage has been and is treated as a fundamental element of society in the past as well as presently. A relationship of a woman with a man was regarded as a marriage. Although this relationship has been and is subject to the influence of numerous factors forming ways if its realization, yet almost always understanding of the nature and tasks of marriage remained largely unchanged. Nowadays it is gong to change. This is way a question about marital unity basis is special actual and a necessarily. A deeper reflection over marriage is included in the two first chapters of the Book of Genesis, which are fundamental for teaching of the Catholic Church about marriage. According to this book first base of a marital unity is a special position of a human being created by God in the world, completely unlike others creatures. A man is created as God's image, that means a human being has his own dignity. The second base of a marital unity is of man's loneliness, which is strongly experienced by him, emphasizes his lack of self-sufficiency and the need of complementation by a suitable being. The third base of a marital unit is a creation of a woman, who is a proper help for a man, having the same dignity and a fulfillment in existing.

<sup>97</sup> J. CHMIEL, *Biblijne spojrzenie na płciowość*, RKat 1 (1997), s. 17–27.

<sup>98</sup> J.L. SKA, „*Ja vais lui taire un allie qui soit son homologue*” (Gn 2,18). *A propos de terme 'ezer - "aide"*, Bb 65 (1984), s. 233–238.

<sup>99</sup> Stwierdzenie równości pomiędzy mężczyzną i niewiastą przez autora natchnionego ma doniosle znaczenie. Bliski Wschód dyskryminował bowiem kobietę, uważając ją za istotę niższego rzędu; J. DE FRAINE, *La Bible et l'origine de l'homme*, Bruxelles 1961, s. 59.