

Ks. DARIUSZ DZIADOSZ

Wydział Teologiczny

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2,4b-25)

Streszczenie: W relacji Rdz 3,1-24, która jest tak właściwie pierwszą historią opowiedzianą przez autora biblijnego, hebrajska szkoła narracji osiąga niezwykle wysoki pułap tak pod względem formalnym, wystarczy tu wziąć pod uwagę niezwykle dopracowaną strukturę opowiadania, jego głęboki symbolizm przekazu oraz zakotwiczenie w świecie religii i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu, jak też pod względem merytorycznym. Tekst relacjonujący upadek pierwszych ludzi i złamanie przymierza z Bogiem w Edenie charakteryzuje się wielką głębią teologiczną i filozoficzną, z jaką jahwista podejmuje najważniejsze problemy egzystencjalne związane z naturą i statusem człowieka: to znaczy jego wielkość i powołanie, bezpośredni związek z Bogiem, ale także doniosłe wyzwanie darowanej mu przez Stwórcę wolności, której niestety nie potrafił odpowiednio wykorzystać.

Słowa kluczowe: Eden, grzech, jahwista, pokusa, Rdz 3,1-24, upadek i wypędzenie z raju.

Już na samym początku trzeba zaznaczyć, iż najważniejsze rysy teologii jahwistycznej wizji początków świata i ludzi (2,4b-3,24), które tak bardzo odróżniają ten tekst od analogicznych tradycji bliskowschodnich i pozostałych przekazów biblijnych poświęconych tematyce stworzenia, a zarazem stanowią podwaliny starotestamentowej koncepcji początków istnienia oraz grzechu, a także całej biblijnej antropologii, są w dużej mierze uwarunkowane wyjątkową szatą literacką i procesem redakcji tego przekazu. Szukając zatem fundamentu tej specyficznej teologii jahwistycznego opisu stworzenia, należy, po pierwsze, wziąć pod uwagę nadzwyczajny literacki i kulturowy kontekst, w którym ta tradycja powstała i była przez wieki przekazywana, a po drugie, ciągle pamiętać o wyjątkowej koncepcji Boga utrwalonej w tym passusie.

Koncepcja Boga jahwisty wyraźnie różni się od idei Boga obecnej w licznych mitach i kosmogoniach mezopotamskich, egipskich i kananejskich. Najistotniejszą cechą biblijnego tekstu jest mocno zaznaczony monoteizm, który stoi w widocznej opozycji do politeizmu starożytnych tradycji pogańskich, które stworzenie świata i ludzkości wiążą z inicjatywą wielu bogów. Zasadniczo inny od bliskowschodnich wzorców jest też sam obraz biblijnego Stwórcy świata i człowieka. Bo choć jahwista na wzór swej epoki w określeniu Boga nie

stroni do antropomorfizmów¹, które raczej znikają z późniejszej teologii biblijnej, to jednak jego Bóg Jahwe diametralnie różni się od przedstawicieli licznego panteonu bóstw Egiptu, Mezopotamii czy Kanaanu, które w dziele stworzenia kosmosu i człowieka nie wykazują ani absolutnej władzy nad siłami natury i powołanymi przez siebie do istnienia istotami żywymi, ani też nie stwarzają na zasadzie zaplanowanego i harmonijnego działania sprawczego, lecz raczej przypadkowych i epizodycznych interwencji, które nierzadko są konsekwencją ich wzajemnych walk, ostrych rywalizacji, podstępnych intryg, czy też egoistycznych i doraźnych celów i motywacji. W przeciwieństwie do tego politeistycznego obrazu, w Rdz 2,4b-3,24 Bóg jest prezentowany jako jedyny Pan nieba i ziemi (2,4b), od którego pochodzi i zależy wszelkie życie na ziemi (2,5-14.18-19), który nie tylko stworzył pierwszych ludzi (2,7), ale też potrafi zagwarantować im wspaniałe warunki bytowania i ustrzec ich od grożącego zła i niebezpieczeństw (2,8.15-17.18-23; 3,8.21). Ponadto, Bóg jahwisty to wszechmocny władca kosmosu, który rozciąga swą jurysdykcję nad wszystkim, co żyje, to sprawiedliwy sędzia, który bezkompromisowo i autorytatywnie strzeże ustanowionej przez siebie harmonii we wszechświecie i, co godne uwagi, potrafi przywołać do porządku tych wszystkich, którzy postanowią naruszyć lub zakwestionować ugruntowane przez Niego prawo. Bóg jahwisty to także potężny i troskliwy wybawca i miłośnik życia, który przywraca ład w zniszczonym przez zło i grzech świecie oraz nieustannie dba o pokój i szczęście stworzonych przez siebie ludzi, nie bacząc na ich nieposłuszeństwo i niewdzięczność (3,9-19).

Ponadto obraz Boga Stwórcy spotykany w tekście jahwistycznym jest wyjątkowy w kontekście innych tradycji biblijnych o stworzeniu i różni się od nich w kilku zasadniczych aspektach literackich i teologicznych. Poniżej będziemy mogli dokładnie popatrzeć na te różnice, konfrontując je przede wszystkim z treścią kapłańskiej pieśni o stworzeniu (1,1-2,4a). I tak, w przekazie jahwisty Stwórcą nie jest już określany hebrajskim pojęciem *ʾēlōhîm* „Bóg” (1,1.2.3 etc.), lecz posiada własne i właściwe tylko sobie imię: *yhwh* (*ʾāḏōnāy*) *ʾēlōhîm* „Jahwe (Pan) Bóg”². Boże imię *Jahwe* jest charakterystyczne

¹ Jahwistyczna relacja ukazuje Boga jako tego, który stwarza człowieka, czyniąc go z gliny i prochu ziemi jak garncarz (2,7); który sadzi ogród dla Adama (2,8); który lepi z gliny wszelkiego rodzaju istoty żywe i przyprowadza je do mężczyzny z niepewnością i ciekawością, jak ten je przyjmie i nazwie (2,19); który usypia Adama i jak chirurg wyjmuje z jego boku żebro, aby uczynić z niego niewiastę (2,21-22); który, jak człowiek, przechadza się po rajskim ogrodzie i z troską szuka pierwszych ludzi (3,8); który prowadzi rozmowy z ludźmi (3,9-13.16-19), przedstawicielem świata zwierząt – wężem (3,14-15) oraz swym dworem niebieskim (3,22); i który, w końcu, strzeże swych najskrytszych tajemnic i bogactw, stawiając obok nich swą przyboczną straż na wypadek, gdyby ktoś niepowołany bezprawnie zechciał wejść w ich posiadanie (3,24).

² Ten wyjątkowy tytuł Boga, *yhwh ʾēlōhîm*, który, poza Rdz 2-3 (20 razy), występuje tylko jeden raz w Pięcioksięgu (Wj 9,30) i 15 razy w innych częściach Biblii (m.in. w 2 Sm 7,35; Ps 72,18;

dla wszystkich jahwistycznych tradycji Pięcioksięgu, a stoi za nim pewien ściśle określony wizerunek Boga, który jest Panem i Zbawcą Izraela zarówno na etapie jego patriarchalnej prehistorii, jak też w długiej epoce tworzenia się jego politycznych, kulturowych i religijnych struktur, której początek wyznacza zbawcza misja Mojżesza (Wj-Pwt). Bóg Jahwe to Bóg wszechmocny, ale jednocześnie Bóg bliski każdemu człowiekowi i wybranemu przez siebie ludowi Izraela. Jahwe jest Bogiem wiernej troski, obietnic i zbawienia, i zawsze ingeruje w życie swych wybranych, ilekroć znajdują się oni w jakimkolwiek zagrożeniu. Jahwe, to także Bóg przymierza, który zawiera ze swymi wybrańcami umowę opartą o wzajemne zobowiązania i przywileje wynikające z obopólnej miłości, wdzięczności, szacunku i posłuszeństwa. W pewnym sensie pierwotnym tego rodzaju przymierzem jest właśnie więź, jaką Jahwe zawarł z pierwszym człowiekiem – Adamem, dając mu życie i umieszczając go w ogrodzie Eden na ściśle ustalonych zasadach. W świetle tej teologicznej koncepcji Boga popatrzymy teraz na treść jahwistycznej relacji o stworzeniu (2,4b-25), której najgłębszą istotą jest nauka o genezie życia na ziemi, o początkach pierwszych ludzi, a także o ich pierwotnym szczęściu.

84,12), zasługuje na baczną uwagę z tego względu, iż rzuca wiele światła zarówno na specyficzną teologię jahwistycznej relacji, jak też na proces jej redakcyjnego powstania. Wszystkie inne teksty księgi Rodzaju i Pięcioksięgu używają albo jednego albo drugiego określenia Boga, ale nigdy nie łączą ich razem tak, jak to czyni jahwista w Rdz 2-3. W tej kwestii pozostaje jeszcze inny problem do wyjaśnienia. Otóż jeden z fragmentów jahwistycznej relacji, to znaczy dialog węża z Ewą (3,1-5), nagle przestaje nazywać Boga imieniem *yhwh ʾēlōhîm* „Jahwe Bóg”, a stosuje tylko termin *ʾēlōhîm* „Bóg”. Niektórzy egzegeci tłumaczą to zjawisko złożonością źródeł w tej części biblijnej relacji, wiążąc imię własne Boga – „Jahwe” z tradycją jahwistyczną, zaś określenie „Bóg” z tradycją kapłańską lub elohistyczną. Jednakże szczegółowa analiza terminologii i idei teologicznych obecnych w Rdz 2-3 wskazuje na to, iż jeśli nawet aktualny kształt tych rozdziałów połączył pierwotnie niezależne źródła, to w wyniku ich późniejszej redakcji dokonanej w obrębie środowiska jahwistycznego zatraciły one swą oryginalną odrębność i dziś stanowią spójną kompozycję literacką, która harmonijnie prezentuje jedną wspólną linię teologiczną. A zatem hipoteza wielu źródeł nie jest w stanie satysfakcjonująco wyjaśnić ani zjawiska wyjątkowego nazywania Boga imieniem *yhwh ʾēlōhîm* w Rdz 2-3 na tle pozostałych tradycji Pięcioksięgu, ani też niezrozumiałej zmienności tegoż imienia w obrębie relacji uznawanej przez wszystkich jako jahwistycznej (por. imię *ʾēlōhîm* w 3,1-5 oraz *yhwh ʾēlōhîm* w 2,4b-25 i 3,6-24). W oparciu o analizę teologiczną treści 20 zawołań *yhwh ʾēlōhîm* w Rdz 2-3 oraz 16 innych występujących w pozostałych księgach Biblii hebrajskiej, można powiedzieć, iż jahwistyczny redaktor stworzył to wyjątkowe imię w sposób świadomy, by zrealizować własne założenia teologiczne. W tradycji o stworzeniu świata i człowieka postanowił ukazać, że ten sam Bóg Jahwe stoi za powołaniem do istnienia światem i ludźmi, będąc ich jedynym Panem i Władcą (*ʾēlōhîm*), i ten sam Bóg Jahwe jest Partnerem przymierza z Izraelem oraz jego Zbawcą. Z uwagi na tę wyjątkową teologiczną głębię zawartą w podwójnym imieniu Boga całego wszechświata i Boga Izraela *yhwh ʾēlōhîm*, jahwistyczny autor 2,4b-3,24 postanowił nie używać go jedynie w pełnym fałszu i zakłamaniu dialogu węża i niewiasty (3,1-5). W tym jedynym fragmencie narracji Bóg jest bowiem prezentowany przez kusiciela i zwiedzioną Ewę w sposób nieprawdziwy, to znaczy przez pryzmat krzywego zwierciadła pokusy, pychy i nieposłuszeństwa, jako Ten, który jedynie zewnętrznie deklaruje swą miłość i troskę, zaś w rzeczywistości z zazdrością i egoizmem strzeże swych przywilejów i pozycji jedynego władcy świata.

1. Jahwistyczna idea stworzenia świata i człowieka (2,4b-7)

Już pierwsze słowa jahwisty o początkach świata i człowieka wskazują na teologiczną odrębność tej tradycji w stosunku do kapłańskiej pieśni 1,1-2,4a, podejmującej ten sam temat stworzenia. Tekst Rdz 2,4a-25 jest prostym opowiadaniem, którego autor na pierwszy rzut oka nie dbał zbyt ani o uporządkowaną i harmonijną strukturę, ani też o odpowiedni dobór terminologii w procesie kreowania swego orędzia teologicznego. W tej dziedzinie kapłański twórca pieśni o stworzeniu 1,1-2,4a jawi się na tle jahwisty jako literacki i teologiczny „pedant”, dla którego każde słowo ma ściśle określony sens, zajmuje precyzyjne miejsce oraz odgrywa niezastąpioną rolę w strukturalnej całości kompozycji. Kapłański autor poświęca wiele uwagi narodzinom kosmosu, ukazując przy tym drobniawczo, jak Bóg w oparciu o swą niepojętą wszechmoc i z niczym nieporównywalną mądrość stwarza kolejne jego elementy, podporządkuje je i układa w jedną doskonałą i harmonijną całość, i w ten sposób wyprowadza wszechświat z chaotycznego niebytu. Natomiast jahwista ten niezwykle długi i złożony etap Bożego stwarzania streszcza zaledwie w kilku słowach, i tak po prostu, lakonicznie informuje lektora, iż ziemia i niebo są dziełem Boga Jahwe (2,4b). Dla jahwisty początki wszechświata i ludzi oraz Boża aktywność stwórcza miały o wiele prostszą formę. Wszystko rozpoczęło się nie od mającego głęboko filozoficzny i teologiczny wymiar pierwotnego chaosu, który w tradycji kapłańskiej Bóg sukcesywnie podporządkowywał sobie i przekształcał w realnie istniejącą i harmonijną rzeczywistość, lecz od wyschłej i pozbawionej wszelkiego istnienia pustyni, która nie tętniła życiem tylko dlatego, iż Bóg nie zsyłał na nią deszczu i brakowało człowieka, aby troszczył się o jej nawodnienie i uprawę (2,5-6). Ponadto, w przeciwieństwie do kapłańskiej wizji w 1,1-2,4a, wszechświat dla jahwisty jest nieporównywalnie mniejszy i nie obejmuje bezkresnego kosmosu z jego wielkimi i tak odległymi ciałami niebieskimi, czy niezmiernym oceanem i powierzchnią suchą (1,2-18), lecz sprowadza się do środowiska najbliższego człowiekowi. Nie chodzi tu nawet o całą powierzchnię ziemi, lecz o bardzo lokalnie pojęte terytorium, w którym przyszło żyć pierwszym ludziom, a więc o otoczoną pustynią niezwykle urodzajny ogród, który z każdej strony odgródzony był od niej życiodajną rzeką i wypełniony wszelkiego rodzaju roślinnością i zwierzętami. Ponadto punkt widzenia jahwisty w rekonstrukcji początków wszechświata jest daleko bardziej antropocentryczny, aniżeli teologiczna koncepcja kapłana w 1,1-2,4a. Dla tego ostatniego ludzicy, choć rozumiani jako najdoskonalsze Boże dzieło i ukoronowanie Jego aktywności stwórczej, byli tylko jedną z wielu części kosmosu, dlatego też poświęca im stosunkowo niewiele miejsca, natomiast dla jahwisty człowiek i jego relacje do Boga oraz otaczającego go środowiska od początku do końca są w centrum uwagi i stanowią główny punkt odniesienia w relacjonowaniu zdarzeń³.

³ C. Westermann, *Genesis 1-11*, Neukirchen 1974, s. 30.

Kapłańska teologiczna wizja stworzenia świata prowadzi do uznania prawdy, iż cały kosmos, czyli „niebo i ziemia”, wraz ze wszystkimi jego mieszkańcami, a zatem z przyrodą nieożywioną, ożywioną i z ludźmi, pochodzi od Boga i jest jednym doskonałym i pełnym harmonii dziełem, które Stwórca poddał władzy człowieka. Natomiast głównym celem relacji jahwistycznej jest ukazanie w formie jednej spójnej pod względem literackim i teologicznym nauki genezy dwu radykalnie odmiennych aspektów natury ludzkiej. Stąd też jahwista z jednej strony prezentuje człowieka jako doskonałe i umiłowane przez Jahwe stworzenie, zaś z drugiej jako kogoś, kto wystąpił przeciwko swemu Panu i Stwórcy i przez swe grzeszne nieposłuszeństwo utracił swą pierwotną harmonię z Bogiem i światem, a przez to stał się istotą ograniczoną, śmiertelną, słabą i kruchą. Tekst 2,4b-3,24 pokazuje więc jednocześnie teologiczną rekonstrukcję początków życia na ziemi oraz przyczyny aktualnej dramatycznej ludzkiej egzystencji, która nieustannie przebiega i realizuje się pomiędzy dwoma ekstremami: życiem a śmiercią, szczęściem a cierpieniem, pokojem ducha a lękiem i trwogą. Ten wciąż trwający egzystencjalny dramat człowieka jest spowodowany grzechem i nieposłuszeństwem względem Boga⁴. Oto prosty teologiczny klucz do zrozumienia jahwistycznej opowieści. Jej autor wcale nie pragnie zaprezentować dokładnej rekonstrukcji wydarzeń, które towarzyszyły powołaniu do istnienia całego świata i pierwszych ludzi, czy też okoliczności, w jakich ci ostatni zostali pozbawieni uprzywilejowanego miejsca w Bożym ogrodzie. Jest to niemożliwe choćby z uwagi na brak naocznych świadków tamtych zdarzeń. Jahwista usiłuje natomiast pouczyć o tym, jakie jest pochodzenie ludzi, jaki jest ich status i godność, a także, dlaczego muszą się tak trudzić, cierpieć, lękać się, a przede wszystkim, dlaczego muszą umierać. Dlatego w interpretacji każdego fragmentu tego stosunkowo długiego przekazu należy ciągle pamiętać o jego całościowej strukturze teologicznej, którą tworzą dwie równorzędne linie tematyczne. Pierwszą z nich jest motyw stworzenia, który obejmuje świat, mężczyznę, rajski ogród, istoty żywe, a w końcu kobietę, i kończy się ustanowieniem instytucji małżeństwa jako symbolu harmonii i doskonałego przymierza Boga z ludźmi i ludzi między sobą (2,4b-24). Ta harmonijna narracja historii stworzenia świata i ludzi nagle, choć bez żadnego widocznego śladu redakcyjnej ingerencji (por. 2,24 i 3,1), przeradza się w pełną teologiczną symbolikę rekonstrukcję epizodu, w którym kolejno uczestniczyli: wąż, Ewa, Adam i Bóg Jahwe, a który zaowocował wypędzeniem ludzi z raju. Ta druga odsłona jahwistycznej relacji jest ściśle powiązana z pierwszą i jest jej literackim, tematycznym⁵ oraz teologicznym dopełnieniem.

⁴ E. Van Wolde, *Facing the Earth. Primaeval History in a New Perspective*, w: *The World of Genesis. Persons, Places, Perspectives*, red. P. Davies, D. Clines, Sheffield 1998, s. 28-37.

⁵ Wystarczy wspomnieć tu choćby o wątku drzewa poznania dobra i zła, który po raz pierwszy pojawia się w 2,9, po raz drugi w 2,17 i jest kontynuowany w Rdz 3, oraz o motywie Bożego nakazu zabraniającego Adamowi spożywania owoców z tego drzewa (2,16-17; por. 3,1-6.11-12).

Po tym ogólnym wprowadzeniu w teologiczny klimat 2,4b-3,24, czas zatrzymać się na najważniejszych szczegółach tego passusu. Jego pierwszy werset (2,4b) odgrywa rolę tytułu i wprowadzenia do całej kompozycji (2,5-4,26), a w dzisiejszej wersji księgi, dzięki kapłańskiemu redaktorowi, stanowi również wyraźną klamrę (inkluzyję) z Rdz 1,1, wiążąc te dwie biblijne relacje o stworzeniu w jedną literacką i tematyczną całość⁶. W ten sposób biblijny redaktor pragnie zakomunikować, iż dwie tradycje poświęcone tej samej kwestii nie są dla siebie wzajemnie wykluczającą się alternatywą, lecz przemyślanym i świadomym dopełnieniem. Kapłańska pieśń o stworzeniu rysuje przed lektorem księgi obraz powołania do istnienia całego kosmosu i jego mieszkańców, zaś jahwista skupia się na pochodzeniu pierwszych ludzi, pragnąc teologicznie zobrazować i uzasadnić zarówno ich pierwotny status dostatku i szczęścia, jak i przyczyny ich późniejszej sytuacji życiowej, która odpowiada już rzeczywistej pozycji człowieka w świecie, a więc przepełnionej niedolą, trudem i cierpieniem.

Sam wstęp relacji jahwisty, w sposób typowy dla starożytnych kosmogonii i eposów, najpierw obszernie opisuje stan życia na ziemi przed stworzeniem ludzi, aby odpowiednio wprowadzić stwórczą aktywność Boga, a także wyraźnie zaprezentować motyw, dla którego Jahwe powołał do istnienia mężczyznę. Głównym bowiem zadaniem pierwszego człowieka będzie troska o to, aby sucha powierzchnia ziemi stała się urodzajnym środowiskiem życia⁷. Dokładny opis ziemi w 2,5-6 pełni w tej tradycji tę samą rolę, jaką odgrywa prezentacja chaosu w kapłańskiej pieśni o stworzeniu (1,2). W kolejnych wierszach stanie się ona przedmiotem stwórczej aktywności Jahwe. Bo to właśnie Bóg, czyniąc z prochu ziemi pierwszego człowieka (2,7), sadząc urodzajny ogród na wschodzie (2,8), czy też zsyłając deszcz na ziemię, o czym tekst biblijny wspomina pośrednio w 2,5b, sprawił, że pustynia przerodziła

⁶ Wielu egzegetów wskazuje na wyraźne ślady redakcyjnej pracy kapłańskiego lub postkapłańskiego edytora Pięcioksięgu pozostawione w 2,4. Druga część tego wiersza jest prawdopodobnie znacznie starsza od pierwszej i wchodzi w skład pierwotnej wersji jahwistycznej relacji o stworzeniu. Dowodem tego jest choćby niecodzienne brzmienie formuły *ʔereš wəšāmāyīm* „ziemia i niebo”, która w Biblii określa zwykle cały świat, a w relacjach o stworzeniu cały kosmos powołany przez Boga do istnienia. Formuła ta ma w tradycjach biblijnych zazwyczaj odwrotne brzmienie *haššāmayim wəhāʔāreš* „niebo i ziemia” i w takiej właśnie formie spotykamy ją w pierwszej części omawianego wersetu (2,4a). A zatem pierwszą część 2,4 należy przypisać redaktorowi, który postanowił połączyć biblijne tradycje o stworzeniu w jedną całość i w tym celu skonstruował specjalny literacki łącznik zbudowany w oparciu o symetryczną strukturę chiastyczną (por. ściśle określone miejsce słowa kluczowego tego wiersza: niebo-ziemia-stworzył w 2,4a oraz: uczynił-ziemia-niebo w 2,4b).

⁷ Wskazuje na to koniec wersu 2,5 oraz początek wiersza 2,6, w którym jahwista mówi co prawda o pewnym źródle (potoku) wody lub pary (mgły) wydobywającym się spod ziemi (hebr. *ʔēd*), ale jednocześnie daje do zrozumienia, iż było ono zbyt słabe i bezużyteczne z uwagi na brak człowieka. Kwestia bezpośredniej zależności wegetacji od dostatku wody i pracy melioracyjnej ludzi była czymś oczywistym dla starożytnej Mezopotamii czy Egiptu, w których dostatek był ściśle związany z regularnym wylewem rzek. V. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Grand Rapids 1990, s. 154-155.

się w urodzajny ogród⁸. Antropocentryzm i ścisła relacja człowieka z ziemią, o których mowa w 2,5–6, są w tym miejscu narracji jedynie zapowiedzią tego, co z wielką siłą zostaje zakomunikowane w najważniejszym passusie tej części relacji, to znaczy w opisie stworzenia mężczyzny (2,7). Mamy tu do czynienia z piękną teologiczną etiologią określającą pochodzenie i status natury ludzkiej, która zakorzeniona jest głęboko we wspólnych dla wielu ówczesnych kultur wierzeniach i tradycjach. Wspólnym elementem tych cywilizacji w tym względzie była ścisła więź człowieka z ziemią, którą w tekście hebrajskim widać aż nadto wyraźnie w bliskim etymologicznym⁹ związku terminów: *ʾāḏāmā^h* „ziemia” i *ʾāḏām* „człowiek”, „Adam”¹⁰, oraz w koncepcji Stwórcy – garncarza, który kształtuje człowieka z prochu ziemi. Imiesłowowa forma czasownika *yāšar* „lepić, formować, kształtować” w języku hebrajskim wskazuje na osobę garncarza, który kształtuje różnego rodzaju naczynia, pracując na kole garncarskim. W przypadku wiersza 2,7 tego rodzaju interpretacja tekstu jest dozwolona, choć należy zaznaczyć pewną teologiczną precyzację, jaką czyni jahwista w lekturze tego starożytnego symbolu. Po pierwsze, tworzywem, z jakiego Jahwe czyni człowieka w 2,7 nie jest zwyczajny dla garncarza surowiec, czyli glina, lecz *ʿāpār min-hāʾāḏāmā^h* „proch z ziemi”¹¹. Ten szczegół sugeruje, iż autor biblijny położył w tym wierszu znacznie większy nacisk na materiał, z jakiego został uczyniony człowiek, co w duchu lektury teologicznej wskazywałoby na kruchość jego natury i wyraźnie zapowiadałoby skutki grzechu pierwszych ludzi już na tym etapie narracji (por. 3,19), aniżeli na zaczerpniętą ze starożytnych kosmogonii samą czynność „garncarskiego” formowania. Ponadto w oparciu o inne miejsca biblijne, w których pojawia się pojęcie *yāšar*, należy sądzić, iż rzeczywistość wyrażona tym terminem w odniesieniu

⁸ Motyw nieurodzajnej i pustynnej ziemi oraz prochu ziemi, z którego został wzięty pierwszy człowiek – Adam (2,5.7), powraca znów w finałowej części tradycji, w której Bóg mówi o konsekwencjach, jakie dotkną mężczyznę z powodu jego grzechu (3,17–19). Te dwa obrazy nie tylko stanowią swoiste ramy dla jahwistycznej relacji, ale też dobitnie prezentują daleko idące skutki ludzkiego nieposłuszeństwa.

⁹ Z podobnym zjawiskiem dwu terminów wywodzących się od tego samego hebrajskiego rdzenia (tzw. paronomazja), które odgrywają znaczącą rolę w całej narracji, spotykamy się również w 2,23. Mówiąc o stworzeniu kobiety, jahwista za pomocą dwu bardzo podobnie brzmiących pojęć (hebr. *ʾiš* „mężczyzna” i *ʾiššā^h* „kobieta”) kreuje piękną etiologię wskazującą na tę samą naturę i godność mężczyzny i kobiety.

¹⁰ Bliska relacja człowieka i ziemi, która była czymś oczywistym dla starożytnych cywilizacji, zostaje ukazana przez autora biblijnego na trzech płaszczyznach: człowiek zostaje uczyniony przez Jahwe z prochu ziemi (2,7), jego głównym zadaniem jest uprawa roli i troska o urodzajność ziemi (2,5b.15; 3,19), po swej śmierci człowiek, wraca do ziemi i staje się na powrót jej integralną częścią tak, jak to było przed jego stworzeniem (3,19).

¹¹ Należy pamiętać, iż literacki temat Boga formującego człowieka z gliny na wzór garncarza lepiącego naczynie jest dość powszechnie stosowanym motywem zarówno w tradycjach biblijnych (Hi 10,9; Ps 90,3; 104,29; Iz 29,16; Jer 18,2–6), jak i w starożytnych tekstach pozabiblijnych (np. Gilgamesz (1,34) relacjonuje stworzenie Enkidu przez boga Aruru właśnie z gliny; w podobny sposób stwarza ludzi egipskie bóstwo Khnum).

do Boga nie ogranicza się jedynie do mozolnej i wręcz mechanicznej czynności kształtowania tych samych lub bardzo podobnych do siebie przedmiotów, tak jak to się dzieje w przypadku pracy na kole garncarskim (por. Iz 44,9-10), lecz ma w sobie coś z kunsztownego aryzmu i niepowtarzalności i jest owocem dokładnie przemyślanej, doskonałej i subtelnej idei. W tym właśnie sensie biblijni autorzy używają tego terminu w odniesieniu do Bożej aktywności stwórczej. Stąd Bóg w analogiczny sposób kreuje zwierzęta (Rdz 2,19), Lewiantana i morskie potwory (Ps 104,26), ale też suchy ląd ziemi (Ps 95,5) i niedostępne góry (Am 4,13), czy rzeczywistości niematerialne, jak np. bieg historii (Iz 22,11; Jer 33,2). W analogiczny sposób rzecz się ma w odniesieniu do ludzi. Bóg w przemyślany i pełen finezji sposób kształtuje zarówno ich ciało, formując je z prochu ziemi w przypadku Adama (Rdz 2,7) a we wnętrzu łona matki w przypadku każdego innego człowieka (Iz 44,2.24), jak też jego charakter i osobowość (Iz 43,21; 44,21).

O wyjątkowej teologicznej głębi biblijnego obrazu stworzenia Adama, która wyraźnie odróżnia ten tekst od wszystkich innych pokrewnych mu tematycznie kosmogonii i mitów Mezopotamii i Egiptu, decyduje pozostała część wiersza 2,7. Według jahwisty człowiek to nie tylko materialne ciało, doskonale ukształtowane przez Boga z prochu ziemi, ale coś znacznie więcej¹². Ludzkie ciało jest przepięknym, a jednocześnie bardzo kruchym naczyniem, w które Bóg tchnął osobiście *nišmat hayyîm* „pierwiastek życia”¹³. Czegoś podobnego Bóg nie czyni wobec żadnego innego stworzenia, choć, podobnie jak Adama, formuje je jak garncarz (2,19), zaś człowiek nadaje im wszystkim to samo imię: *nepeš hayyāh* „istota żywa”, jakie sam otrzymał w chwili stworzenia (2,7). Fakt ten komunikuje niezmiernie ważne i daleko idące konsekwencje teologiczne. Sprawia bowiem, iż człowiek jest wyjątkowym dziełem Boga, że zawsze pozostanie Mu najbliższy, i że będzie dzierżył władzę nad wszystkimi pozostałymi istotami stworzonymi przez Boga.

¹² Starożytne cywilizacje Mezopotamii i Egiptu również wierzyły w to, że człowiek prócz materialnego ciała posiada w sobie pierwiastek duchowy, który jest darem bogów. Egipcjanie i Akadyjczycy byli przekonani, że ludzie, jak bogowie, posiadają duszę, zaś eposy Gilgamesz, *Atrahasis* czy *Enuma Elish* wiązały wyjątkowość natury ludzkiej z faktem, iż człowiek został stworzony z mulistej gliny i krwi bogów (A 1,208-250). F. Maass, *ʿādām*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1990, t. 1, s. 75-87.

¹³ Najbliższą biblijną analogią, która wyraża charakter Bożej czynności przekazania Adamowi tchnienia życia, jest scena z wizji proroka Ezechiela w 37,9, w której użyty jest ten sam hebrajski czasownik *nāpaḥ* „tchnąć, dmuchać, powiać”. Z rozkazu Jahwe prorok ma wzywać Bożego Ducha i swymi ustami tchnąć życie w martwe ludzkie ciała, które nieco wcześniej Bóg zrekonstruował z wyschniętych kości i odział skórą i ciałem. Wyrażenie *nišmat hayyîm*, które w Biblii ma bardzo bogate znaczenie i określa: „pierwiastek życia”, „powiew wiatru”, „tchnienie ducha”, „ludzki oddech”, czy też „człowieczego ducha”, jest terminem paralelnym, ale nie tożsamym z hebrajskim *rūʾḥ* „duch, wiatr, powiew”. Wyrażona tym terminem zdolność oddychania jest najczęstszym w Biblii i w źródłach pozabiblijnych wskaźnikiem obecności lub nieobecności pierwiastka życia w człowieku. W. Wifall, *The Breath of His Nostrils: Gen 2,7b*, „Catholic Biblical Quarterly” 1974, nr 34, s. 237-240.

2. Przymierze między Bogiem a Adamem w ogrodzie Eden (2,8-17)

Chociaż hebrajskie pojęcie *ḥerîṭ* „przymierze” jest nieobecne w jahwistycznej relacji, to jednak charakter zawartych w niej treści mocno wskazuje na tę teologiczną ideę. W 2,4b-3,24 można znaleźć kilka istotnych elementów, które w innych tradycjach biblijnych, a także w wielu pozabiblijnych tekstach orientalnych określają warunki relacji między suwerenem a wasalem. W tym konkretnym przypadku chodzi oczywiście o relację pomiędzy Stwórcą a Adamem. Pisząc o wzajemnych stosunkach między Bogiem a ludźmi, jahwista dokładnie relacjonuje zarówno dobrodziejstwa, jakie Jahwe wyświadcza mieszkańcom Edenu, jak też głośno wspomina o obowiązku wierności i o posłuszeństwie wobec Boga, do którego zostają wezwani Adam i Ewa. Można więc rzec, że opowiadanie o pierwszej parze ludzi koncentruje się wokół idei przymierza opartego z jednej strony na bezgranicznej dobroci Stwórcy objawionej w stosunku do człowieka, a z drugiej, na Jego konkretnych wymaganiach postawionych mężczyźnie i kobiecie. Tę zasadniczą koncepcję teologiczną uzupełnia idea wyjątkowego miejsca, w którym pierwsi ludzie przebywali w początkowym okresie swej prehistorii. I właśnie od tego wątku należy rozpocząć interpretację jahwistycznej tradycji.

Hebrajska nazwa zasadzonego przez Boga ogrodu *‘ēden* „Eden” już sama w sobie jest najlepszą ilustracją nieogarnionej życzliwości i troski, jaką Jahwe otoczył pierwszego człowieka – Adama. Egzegeci różnie tłumaczą źródłosłów tego terminu. Jedni wyprowadzają go z akkadyjskiego *edenu* i sumeryjskiego *edin*, oznaczających „równinę, step” i rozumieją Eden jako „ogród na stepie”, czyli „oazę”¹⁴. Inni sądzą, że pochodzenie słowa Eden należy wiązać z językiem ugaryckim i tłumaczyć jako „teren obfitujący w wodę”¹⁵. Jednak najbardziej prawdopodobnym wydaje się upatrywanie nazwy *Eden* w hebrajskim pojęciu o identycznym brzmieniu oznaczającym: „przyjemność”, „rozkosz”, „delicję”, „ozdobę” (2 Sm 1,24; Jer 51,34; Ps 36,9)¹⁶. We wszystkich miejscach w Biblii Eden oznacza niezwykle bogaty i urodzajny teren obfitujący w źródła wody i roślinność (Iz 51,3; Ez 31,9.16.18; 36,35), który jest zestawiany na zasadzie kontrastu z pustynią Wschodu. Nie inaczej jest też w Rdz 2,4b-3,24. Jahwista, opisując bardzo obszernie i dokładnie wygląd ogrodu zasadzonego przez Boga na Wschodzie¹⁷, pragnie podkreślić, iż Jahwe przygotował dla człowieka

¹⁴ G. Wenham, *Genesis, 1-15*, Waco 1987, s. 61; H. Bietenhard, *Paradiso*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, Bologna 1991, s. 1155-1156.

¹⁵ U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis 1-11*, Jerusalem 1964, s. 107.

¹⁶ F. Scerbo, *Dizionario ebraico e caldaico del Vecchio Testamento*, Firenze 1912, s. 247; P. Raymond, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Roma 1995, s. 302; A. Millard, *The Etymology of Eden*, „Vetus Testamentum” 1984, nr 34, s. 103-106. W ten sposób rozumiał też tę nazwę grecki tłumacz LXX, oddając ją greckim pojęciem *παράδεισον* oznaczającym „raj”.

¹⁷ Idea „wschodu” będącego symbolem wschodzącego słońca (światła) jest w starożytnych tradycjach orientalnych i biblijnych znakiem Bożej teofanii i Bożej obecności (Is 2,2-4; Ps 36,10).

miejsce wyjątkowe, obfitujące we wszelkie dobro i dające pełnię szczęścia. Aby wyrazić bogactwo tego miejsca, biblijny autor kładzie nacisk na dwie rzeczywistości, które na Bliskim Wschodzie mają wartość najcenniejszą: obfitość wody czyniącą ten teren bardzo urodzajnym i związane z nią bogactwo roślinności¹⁸, a szczególnie wielość drzew rodzących owoce przyjemne dla oka i charakteryzujące się znakomitym smakiem (2,9a).

Spośród drzew ogrodu już na samym początku narrator wyróżnia dwa, które w dalszej części narracji odegrają rolę kluczową: *‘ēṣ haḥayyîm* „drzewo życia” i *‘ēṣ hadda ‘aṭ tōb wārā’* „drzewo poznania dobra i zła” (2,9b). Pierwszą rzeczą, na którą należy zwrócić uwagę jeszcze zanim przystąpi się do identyfikacji tych dwu niezwykłych roślin w Edenie, jest ich nieoczekiwane zmieniająca się lokalizacja w obrębie narracji. Otóż według wersetu 2,9, na szczególnie uwagę zasługuje drzewo życia, gdyż tylko ono znajduje się w środku ogrodu. O położeniu drzewa poznania dobra i zła ten wiersz nie mówi nic konkretnego. Wszystko zmienia się nieco dalej, gdyż na podstawie wiersza 3,3 można mniemać, że w centrum ogrodu znajduje się nie drzewo życia, lecz drzewo poznania dobra i zła. Wielu uczonych jest zdania, że ta rozbieżność jest owocem redakcyjnej złożoności jahwistycznej relacji, która w swym pierwotnym kształcie¹⁹ mówiła tylko o jednym drzewie, a było nim drzewo życia. Prawdopodobnie motyw drzewa poznania dobra i zła został dodany dopiero na późniejszym etapie redakcji opowiadania, kiedy środowisko jahwistyczne postanowiło rozszerzyć biblijną prehistorię ludzkości o motyw grzechu pierwszych rodziców.

Najtrudniejszą jednak rzeczą do wyjaśnienia jest precyzyjny sens ukryty za symbolami drzewa życia i drzewa poznania dobra i zła. Obydwa drzewa posiadają w narracji znaczenie symboliczne, które choć zakorzenione w starożytnej orientalnej mitologii, w Biblii otrzymało zupełnie nowe i bardzo wyraźne zabarwienie teologiczne. Jeśli chodzi o to pierwsze, to kwestia ustalenia jego symboliki jest nieco łatwiejsza. Należy pamiętać, iż każde drzewo w pewnym sensie było i jest uważane na Bliskim Wschodzie za symbol życia i jako takie jest ukazywane w eposach²⁰ wywodzących się z tego terenu oraz

E. Haag, *Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gen 2-3*, Trier 1970, s. 26-27.

¹⁸ Kolejnym synonimem nadzwyczajnego bogactwa Edenu jest obecność w nim złota i szlachetnych kamieni, które w całej starożytności były uosobieniem splendoru i luksusu, a które wiązano z tajemniczymi krainami opasanymi zwykle rzekami zapewniającymi dobrobyt i urodzaj (2,11b-12). Jednym słowem, jahwista pragnie zakomunikować lektorowi, że w ogrodzie Eden nie brakowało żadnego typu bogactwa.

¹⁹ Według niektórych egzegetów, chodziłoby tu o antyczne opowiadanie o rajskim ogrodzie, które w następstwie stało się podstawą dla redakcyjnej aktywności jahwisty. G. Wenham, *dz. cyt.*, s. 62.

²⁰ I tak np. główny bohater Gilgamesza na swej drodze znajduje roślinę, która swymi owocami jest w stanie zapewnić długie życie, a nawet przywrócić młodość ludziom znajdującym się już w podeszłym wieku (G 11,268-289).

w wielu tekstach biblijnych (Wj 25,31–35; Kpł 24,1–9; Ps 1,3; Prz 3,18; 13,12; Jer 17,8; Ez 47,12; Ap 2,7; 22,1–2). Jahwista w opisie rajskiego ogrodu w Rdz 2–3 rozwija właśnie ten motyw, m.in. przez to, że podkreśla wielość znajdujących się tam drzew (2,8–9). Jednak na tym nie poprzestaje. Jednemu z nich przypisuje szczególną i tajemniczą moc, podkreślając jego wyjątkowość przez umieszczenie go w centrum ogrodu (2,9a) oraz wyraźne stwierdzenie w 3,22, iż jego owoce mogą zapewnić ludziom życie wieczne, czyli nieśmiertelność. W ten sposób pośrednio podkreśla pierwszy i fundamentalny dar, jaki człowiek otrzymał od swego Stwórcy, to jest życie. Ten właśnie dar jest rozumiany jako istota i nieodzowny element egzystencji pierwszych ludzi w Edenie, choć w samej relacji jest on okryty nimbem tajemnicy i symbolu. Na podstawie treści 2,16 i 3,22 można wnioskować, iż pierwsi rodzice mogli spożywać z drzewa życia nieprzerwanie aż do chwili, w której sięgnęli po owoce z drugiego drzewa w środku ogrodu (3,6)²¹. Dopiero wtedy Jahwe zabronił im korzystania z owoców drzewa życia, wypędzając ich z ogrodu (3,22). Interpretując te fakty w duchu jahwistycznej teologii, należałoby sądzić, że skoro pierwsi ludzie mieli prawo do spożywania z drzewa życia i korzystania z pełni egzystencji, którą gwarantowały jego owoce, to z pewnością czynili to wielokrotnie.

Znacznie bardziej skomplikowana jest sprawa wyjaśnienia symboliki drzewa poznania dobra i zła. Drzewo to nie występuje bowiem w żadnym ze znanych źródeł pozabiblijnych²², a w samej w Biblii spotykamy je tylko raz w analizowanej przez nas tradycji. Kluczem do zrozumienia jego tajemniczego sensu jest więc analiza miejsca i roli, jaką odgrywa w narracji. Jahwista odwołuje się do niego aż cztery razy w różnych częściach swej opowieści. Po raz pierwszy, jakby na marginesie²³, czyni to we wstępnej części narracji poświęconej opisowi ogrodu Eden (2,9). Drugi raz, tym razem już bardziej obszernie, motyw drzewa poznania dobra i zła pojawia się w nakazie, jaki Jahwe postawił Adamowi w chwili, w której umieścił go w ogrodzie (2,17). Po raz trzeci drzewo to pojawia się podczas dialogu Ewy z wężem (3,3–5), a rezultatem tej konwersacji było spożycie przez niewiastę i jej męża jego owoców (3,6). Ostatni raz drzewo poznania dobra i zła powraca w finałowej scenie opowiadania, w której Jahwe konstatuje fakt, iż pierwsi ludzie po swym nieposłusznym czynie znają już dobro i zło w takim stopniu jak Bóg (3,22).

²¹ Niektórzy egzegeci są zdania, iż Adam i Ewa ani razu nie skosztowali owoców z drzewa życia i że wystarczyło sięgnąć tylko raz po te owoce, aby cieszyć się darem nieśmiertelności. H. Blocher, *La creazione. L'inizio della Genesi*, Lausanne 1979, s. 156–160. Tego rodzaju wniosków raczej nie potwierdza dokładna analiza treści całej jahwistycznej relacji. Biblijny autor zdaje się sugerować, iż Adam i Ewa aż do chwili swego upadku korzystali z daru pełni życia, którą symbolizowały owoce z drzewa w środku ogrodu.

²² Starożytnie mity mówią często o tajemniczych drzewach mądrości czy wiedzy, które jednocześnie są też uważane za drzewa dające życie, ale nigdy o drzewie poznania dobra i zła, którego owoce są zakazane dla ludzi a zarezerwowane tylko bogom.

²³ Niektórzy egzegeci są zdania, że wzmianka o drzewie poznania dobra i zła w 2,9 jest późniejszą głosem redakcyjną. G. Wenham, *dz. cyt.*, s. 62.

Na podstawie zestawienia tekstów, w których pojawiają się tajemnicze drzewa, można dojść do następujących wniosków. Po pierwsze, jahwista zdaje się wskazywać, iż spożycie owoców z drzewa życia mogło prowadzić pierwszych ludzi do nieśmiertelności, zaś owoce z drugiego drzewa²⁴ w środku ogrodu dawały im możliwość rzeczywistego poznania dobra i zła (3,22). Kluczowym problemem w dokładnym poznaniu roli tego drugiego jest zrozumienie enigmatycznej treści wyrażenia „poznać dobro i zło”²⁵. Na podstawie analizy teologicznej innych biblijnych passusów zawierających występujące w tym wyrażeniu słowa (Pwt 1,39; 2 Sm 14,17; 19,35; 1 Krl 3,9; Iz 7,15-16) oraz analizy teologicznego i kulturowego kontekstu jahwistycznej relacji o rajskim ogrodzie, można zasugerować następujące rozwiązania:

- 1) *Poznanie dobra i zła jest niczym innym jak tylko obrazową ilustracją możliwości osobistego doświadczenia konsekwencji, jakie niesie ze sobą posłuszeństwo lub nieposłuszeństwo względem Boga i Jego nakazów.* Człowiek, pozostając posłusznym Bożym poleceniom, doświadcza dobra, które z tego faktu wypływa, natomiast kiedy lekceważy wolę Boga, poznaje zło jako smutne następstwo swego czynu. Owoce biblijnego drzewa poznania dobra i zła dawałyby pierwszym ludziom w raju możliwość bezpośredniego doświadczenia tego typu doznań. Nie chodziłoby więc o jakąś konkretną jakość czy właściwość, którą same w sobie posiadały²⁶, lecz o sprowokowanie okazji, by ludzie w raju poznali nieznaną im dotąd rzeczywistość. Ta hipoteza z wielu względów jest mało przekonująca. Po pierwsze, jest zbyt filozoficzna, co sprzeciwia się duchowi symbolu i teologii obecnemu w narracji. Po drugie, jahwista wyraźnie podkreśla, że zarówno owoce z drzewa życia, jak i z drzewa poznania dobra i zła posiadają i oferują bardzo konkretną właściwość (moc), która przynależy przede wszystkim Bogu (3,5.22).
- 2) *Poznanie dobra i zła oznacza zdolność człowieka do rozumnego myślenia²⁷, bądź też do trafnego rozeznania pomiędzy dobrem a złem moralnym²⁸.*

²⁴ Warto na moment zatrzymać się nad ikonograficzną reprezentacją tych owoców, które często przybierają postać jabłek. Taka interpretacja wzięła się z przekładu łacińskiego Biblii, w którym pojęcia *malus* „jabłoń, jabłko” i *malum* „zło” są prawie jednobrzmiącymi homonimami.

²⁵ Już sam hebrajski czasownik *yāda* ‘jest terminem o niezwykle bogatym znaczeniu: „wiedzieć”, „doświadczyć”, „mieć umiejętność właściwego rozróżniania i decyzji”, „wybierać”, „stanowić o czymś”, a pojęcia: *ṭōb* „dobro” i *rā’* „zło” wskazują na zupełnie przeciwstawne sobie rzeczywistości: coś pożytecznego i dającego trwałe szczęście oraz coś szkodliwego, bezużytecznego i powodującego niedolę i cierpienie. W kontekście jahwistycznej relacji najodpowiedniejszym sensem tych dwu ostatnich pojęć jest jednak „dobro” i „zło”. Treść wyrażenia „dobro i zło” egzegeci rozumieją w sensie łącznym, wskazując na ideę uniwersalizmu i pełni wiedzy („wiedzieć wszystko”, „znać się na wszystkim”), bądź też w sensie rozłącznym. W tym drugim przypadku mielibyśmy do czynienia z koncepcją zdolności do rozróżniania, motywem wyboru między dwiema możliwościami albo też ideą wzajemnej przeciwstawności (Pwt 30,15; Am 5,14).

²⁶ D. Kinder, *Genesis. An Introduction and Commentary*, London 1967, s. 63.

²⁷ P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940, s. 82-116; J. Coppens, *La nudité des protoplastes*, „Ephemerides Theologiae Lovaniensis” 1970, nr 46, s. 380-383.

²⁸ C. Keil, F. Delitzsch, *Commentary to the Old Testament. Pentateuch*, Grand Rapids 1973, t. 1, s. 86.

I ta interpretacja jest trudna do zaakceptowania. Idąc jej tropem należałoby rozumieć, iż przed złamaniem Bożego nakazu Adam i Ewa nie byli zdolni do świadomego myślenia i nie rozróżniali moralnego dobra i zła. Trudno jest zakładać, iż Jahwe zabronił Adamowi rozumnego rozeznawania, które samo w sobie jest dla człowieka nie tylko czymś dobrym, ale też nieodzownym. Ponadto, trudno jest sobie wyobrazić, że był czas w historii ludzkości, w którym Bóg nie wymagał od ludzi wyboru pomiędzy dobrem a złem, albo też przypuszczać, iż Adam i Ewa nabyli taką zdolność dopiero w chwili przekroczenia nakazu Bożego. Ponadto tej interpretacji przeczy treść jahwistycznej relacji, która od samego początku uważa Adama za w pełni ukształtowaną istotę, zdolną do pełnego postrzegania rzeczywistości i wypełniania powierzonych mu zadań (2,7.15.20–24). Podobnego zdania są i inne teksty biblijne podejmujące tę kwestię (Syr 17,7).

- 3) *Poznanie dobra i zła oznacza wiedzę i osobiste doświadczenie w dziedzinie pożycia seksualnego*²⁹. I ta hipoteza jest nieprzekonująca, bowiem wskazany przez nią aspekt ludzkiej egzystencji w żadnym razie nie pasuje do teologicznego kontekstu tradycji jahwisty. Tekst 2,4b-3,24 w najmniejszym stopniu nie sugeruje, że wiedza związana z seksualnością człowieka czy praktyczne doznania w tej dziedzinie są tematem tabu, są zarezerwowane tylko Bogu lub są czymś złym i niepożądanym dla Adama. Wręcz przeciwnie, zarówno pierwszy, jak i drugi biblijny opis stworzenia ludzi podkreśla odmiennosc obojga płci, ich wzajemną równość i powołanie do nawiązywania ścisłych relacji osobowych, których najpełniejszą formą jest małżeństwo oraz możliwość przekazywania życia poprzez pożycie seksualne (1,27-28; 2,21-25; 3,16)³⁰. Tej hipotezy nie można pogodzić z literackim kontekstem jahwistycznej tradycji, a szczególnie z Bożym nakazem z 2,17, który nie ma formy tymczasowego polecenia, ale raczej status uniwersalnej i obowiązującej na zawsze zasady. Nadto, z logicznego punktu widzenia, Bóg nie mógł zakazać wiedzy i doświadczeń seksualnych mężczyźnie jeszcze przed stworzeniem niewiasty, czy też grozić śmiercią za coś, co trwale wpisuje się w status natury ludzkiej opartej o płciowość i wzajemne relacje ukierunkowane na prokreację (2,23-24). I w końcu, choć hebrajski termin *yāda*^c jest stosowany w Biblii na określenie pożycia seksualnego, to jednak w tym kontekście nigdy nie występuje w powiązaniu z pojęciami „dobre” i „złe”.
- 4) *Poznanie dobra i zła oznacza możliwość posiadania uniwersalnej i pełnej wiedzy (wszechwiedzy)*³¹, która jest właściwa tylko Bogu. Tego rodzaju lektura symboliki drzewa poznania dobra i zła, choć na pierwszy rzut oka dość

²⁹ P. Mayrhofer, *Der Fall der Menschen*, Berlin 1936, s. 133-162; H. Blocher, *dz. cyt.*, s. 164; E. van Wolde, *Words Become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1-11*, Leiden 1995, s. 32-47.

³⁰ C. Westermann, *dz. cyt.*, s. 243.

³¹ H. Wallace, *The Eden Narrative*, Atlanta 1985, s. 128; C. Resplandis, *Le fruit défendu de Genèse 2-3*, Paris 1977, s. 22-24; G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1967, s. 71-72; J. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 160.

interesująca, stoi jednak w niezgodzie z treścią narracji. Należy sądzić, że pierwsi rodzice po spożyciu owoców wcale nie weszli w posiadanie wiedzy podobnej do tej, którą posiadał Bóg³². Co więcej, choć owoce z drzewa wydawały się omamionej pokusą węża Ewie właściwym środkiem do zdobycia wiedzy (3,6), to jednak przyniosły jej samej i jej mężowi coś zupełnie przeciwnego: poczucie wstydu, uczucie lęku i trwogi oraz odkrycie własnej ograniczoności i nagości (3,7-8).

Pokrewną do tej hipotezą jest przekonanie, iż *owoce z drzewa poznania dobra i zła są symbolem mądrości, roztropności i zrozumienia* (por. hebr. *śākal* w 3,6). Trudno jednak sobie wyobrazić, iż Jahwe broniłby pierwszym ludziom dostępu do mądrości, skoro jej szukanie należy do najważniejszych obowiązków i celów życia ludzkiego według klasycznej literatury mądrościowej Izraela, a tymi wątkami jest przesiąknięta tradycja jahwistyczna. Można byłoby co prawda cytować te passusy ksiąg dydaktycznych, które podkreślają, iż prawdziwą i pełną mądrość posiada tylko sam Bóg, natomiast człowiek może jedynie jej poszukiwać i do niej wytrwale dążyć, choć nigdy w kompletny sposób jej nie osiągnie (Hi 15,7-9; Prz 1,7; 30,1-4), ale z pewnością nie takie jest przesłanie tradycji jahwistycznej³³.

- 5) *Poznanie dobra i zła oznacza Bożą autonomię w wyłącznym prawie do stanowienia o tym, co jest moralnie właściwe, a co takie nie jest. A zatem owoce z drzewa poznania dobra i zła symbolizowałyby zarezerwowaną tylko Bogu władzę, by autorytarnie decydować o moralnym i ontologicznym fundamencie całego kosmosu i zasadach wzajemnego pożycia wszystkich jego stworzeń, łącznie z ludźmi. Tego rodzaju władza jest na pewno wpisana w biblijną ideę Bożej wszechmocy i wszechwiedzy. Według Biblii tylko Bóg jest na tyle mądry i potężny, by ustanawiać reguły istnienia i funkcjonowania wszystkiego i dbać o to, aby te normy były skrupulatnie zachowywane, tak by stworzony przez Niego wszechświat i wszystkie powołane do istnienia stworzenia mogły odpowiednio żyć i rozwijać się. W tym kontekście żaden człowiek ani żadne inne stworzenie nie mają tytułu do tego, aby na równi z Bogiem rościć sobie prawo do decydowania o tym, co jest dobre, a co jest złe. Taką władzę i prawo posiada tylko Pan i Stwórca wszystkiego – Jahwe.*
- 6) *Poznanie dobra i zła oznacza po prostu doświadczenie każdego aspektu ludzkiego życia, zarówno w jego pozytywnym, jak i negatywnym wymiarze. Interpretacja ta bazuje na tym, iż idea poznania w kulturze i mentalności*

³² Takiego wniosku nie neguje nawet treść wyroczni Jahwe w 3,22, która mówi, że człowiek stał się taki jak Bóg poprzez to, że poznał dobro i zło. Jej właściwy sens teologiczny przedstawimy poniżej.

³³ Niektórzy egzegeci przywołują tu tekst proroka Ezechiela (28,6.9.11-19), który w surowej krytyce króla Tyru najprawdopodobniej odwołuje się do starożytnej asyryjskiej pieśni o pierwotnym człowieku. Człowiek ten został wydalony z ogrodu rajskiego za to, że zapragnął zdobyć wiedzę właściwą tylko Bogu i stanąć z Nim na równi.

hebrajskiej była rozumiana w bardzo ścisłej łączności z rzeczywistym doświadczeniem praktycznym. W tym sensie „poznać dobro i zło” oznaczałoby osobiście, konkretnie i bezpośrednio doświadczyć tych dwu przeciwnych sobie rzeczywistości, natomiast nakaz Jahwe z 2,16-17 należałoby interpretować jako wyraz Jego troski o to, by Adam w rajskim ogrodzie nie doznał zła, tak jak doznawał dobra. Swoim więc poleceniem Bóg zabronił Adamowi doświadczać zła, tak jak doświadczał dobra, by w ten sposób zachować go od wszelkiego rodzaju cierpienia i upadku, a skoncentrować jego uwagę wyłącznie na dobru, pokoju i szczęściu. Innymi słowy, Jahwe poprzez wyrocznię 2,16-17 pragnie przestrzec Adama przed wejściem w kontakt z rzeczywistością, której dotąd nie poznał i która jak dotąd nie zaistniała w pełnym harmonii i doskonałości świecie stworzonym przez Niego. To rozwiązanie ma wiele zalet. Po pierwsze, jest przejrzyste i proste. Po drugie, jest dość mocno osadzone w treści i w teologii jahwistycznej relacji. W dalszej bowiem części opowiadania autor szczegółowo i z dużą dozą ironii (3,7) opisuje bolesne i rozległe skutki nieposłuszeństwa Adama i Ewy, podkreślając dosadnie najpierw ich negatywne odczucia i doświadczenia (por. ten sam czasownik *yāda* „poznać”) wstydu, lęku i trwogi, które pojawiły się natychmiast po przekroczeniu nakazu Bożego (3,8), a następnie dotkliwie i długofalowe konsekwencje ich grzechu, które zostaną im oznajmione w czasie spotkania ze Stwórcą (3,9-24). Tego rodzaju interpretacja doskonale wpisuje się także w najbliższy teologiczny kontekst narracji, który podkreśla Bożą mądrość i przychyłność w stosunku do pierwszego człowieka. Niestety i ta hipoteza kreuje jedną teologiczną wątpliwość. Jest nią treść Bożej wyroczni w 3,22, w której Jahwe konstatuje fakt, iż człowiek stał się taki jak Bóg przez to, że poznał dobro i zło³⁴. Jeśli treść tego wyrażenia zaaplikujemy w tym samym sensie do Jahwe, to mogłoby to doprowadzić do wniosku, iż Bóg także doświadczył i poznał zło w sposób podobny do tego, w jaki uczynili to Adam i Ewa (por. Jk 1,13). Tego typu trudności znikają, gdy „poznanie dobra i zła” będziemy rozumieć w sensie pragnienia nieskrępowanego i suwerennego wyboru w kwestii dobra i zła moralnego. Człowiek decydując się na pełną autonomię w swych decyzjach i wyborach ma przez moment uczucie pełnej niezależności od Boga, a nawet świadomość bycia Jemu równym. Postępując wbrew Bogu i ustanowionemu przez Niego porządkowi i prawu, człowiek sam popada w paradoks życia w grzechu. Jest to więc rodzaj moralnej autonomii, w której ludzie usiłują dorównać Bogu w Jego niezależności i wszechmocy. Jednakże jest to niezależność złudna, gdyż prędzej czy później doprowadza do bliskiej konfrontacji ze smutnymi i destrukcyjnymi konsekwencjami pogwałcenia Bożych zasad, co zawsze kończy się bardzo boleśnie i źle dla człowieka.

³⁴ Niektórzy egzegeci rozwiązują tę wątpliwość sugerując, iż wyrocznia Jahwe w 3,22 ma charakter ironiczny, a nie jest konstatacją rzeczywistej równości człowieka z Bogiem. H. Blocher, *dz. cyt.*, s. 167.

Podsumowując wszystkie te propozycje należy stwierdzić, że interpretacja znaczenia drzewa poznania dobra i zła w relacji jahwisty w dalszym ciągu naręcza wiele trudności. Z pewnością ma ono wymiar symbolu i wpisuje się w teologię całej relacji, a więc zarówno tej części, która jest poświęcona stworzeniu Adama, jak i tej, w której mówi się o upadku pierwszej pary ludzi. Wydaje się, iż najbardziej przekonującym rozwiązaniem tej kwestii jest wypadkowa trzech prezentowanych wyżej sugestii. A zatem zakazany przez Jahwe owoc z drzewa poznania dobra i zła symbolizuje z pewnością wszechwiedzę Jahwe, która zakłada wszechmoc i mądrość właściwą tylko Stwórcy i zarezerwowaną tylko Bogu, po którą nie może sięgnąć i której nie może zdobyć żaden człowiek, nawet choćby bardzo tego pragnął i próbował to uczynić. Zakaz Boży w 2,17 przypomina Adamowi, że nie jest i nigdy nie będzie Bogiem, lecz jedynie Jego wyjątkowym stworzeniem, które dzięki Bożej miłości i łasce jest z Nim związane przymierzem. Na mocy tego przymierza człowiek nabył godność najbliższego Jahwe stworzenia, lecz winien pamiętać, iż tylko posłuszeństwo Bożej woli będzie oznaczać dla niego niezagrażone niczym życie oraz przyszłość pełną pokoju i dostatku³⁵. Symbolikę zakazanego owocu należy uzupełnić o ideę wyłącznej Bożej autonomii w dziedzinie stanowienia prawa i moralności, to znaczy rozumieć w tym sensie, iż tylko Jahwe, który jako jedyny ma pełną znajomość dobra i zła i absolutną władzę nad tymi rzeczywistościami, może ustanawiać obowiązujący w świecie ład i porządek, i decydować o tym, co jest ontologicznie i moralnie dobre, a co jest złe. Takiego prawa, mimo swej niekwestionowanej wielkości, nie posiada człowiek, a każda ludzka próba, aby zmienić ten stan rzeczy zaowocuje poważnymi konsekwencjami w wielu dziedzinach człowieczego życia, a nadto negatywnie wpłynie na porządek i harmonię we wszechświecie. Człowiek, aby znaleźć trwałe szczęście i pokój, musi zaakceptować swe poddanie Stwórcy, cieszyć się statusem uprzywilejowanego Bożego stworzenia, odpowiadać pozytywnie na Jego wolę, a przede wszystkim odrzucać wszelkie pokusy autonomii, która w każdym przypadku okazuje się jedynie złudnym i bolesnym w skutkach mirażem. Dzieje się tak dlatego, iż ludzie nie są tak potężni, samowystarczalni, wszechmocni i autonomiczni jak Bóg, a więc jakkolwiek sprzeciwi wobec Niego przyniesie im w rezultacie jedynie bolesne rozczarowanie, smutek, lęk, cierpienie i śmierć.

W końcu, lekturę symbolu owoców z drzewa poznania dobra i zła należy poszerzyć o ideę Bożej troski o człowieka, która wypływa z całej jahwistycznej relacji, zarówno w części poświęconej pobytowi Adama w Edenie (2,8-25), jak i w tej partii tekstu, w której mówi się o wysiłkach Boga zmierzających do tego, by poprawić los ludzi po ich upadku (3,14-15.21-24). Ta troska w Bożym nakazie 2,16-17 widoczna jest w tym, iż Jahwe postanowił przestrzec Adama przed jakąkolwiek próbą zmiany ustanowionego przez siebie porządku

³⁵ Wokół tego właśnie aspektu koncentruje się dialog węża z niewiastą w 3,1-5.

i harmonii w świecie. Wszelkie tego rodzaju próby będą iluzoryczne i z góry skazane na niepowodzenie, gdyż człowiek nigdy nie będzie mógł zająć miejsca Boga, a nieposłuszeństwo względem Stwórcy sprawi, iż Adam i Ewa uruchomią nieobecną jeszcze w świecie rzeczywistość zła i dysharmonii, i najpierw sami osobiście poznają jej destrukcyjne działanie, a potem sprowadzą na swoje potomstwo i cały wszechświat nieład, trud, śmierć, cierpienie i zniszczenie. Od tego wszystkiego Stwórca chciał uchronić pierwszych ludzi, dając wyraźnie do zrozumienia Adamowi w 2,16–17 prawdę, iż nie jest on Bogiem, i że musi zaaprobować swą zależność od Jahwe i być Mu posłusznym, jeśli chce zachować swe uprzywilejowane miejsce w świecie.

Nadzwyczajną urodzajność ogrodu, który Jahwe sadi dla pierwszego człowieka na wschodzie, jahwista podkreśla nie tylko poprzez motyw tajemniczych drzew, ale także przez wątek wielkiej obfitości wody. Tej kwestii autor dedykuje nawet specjalny *passus* (2,10–14)³⁶. Urodzajność Edenu zapewniała rzeka³⁷, która wypływała w ogrodzie a następnie rozdzielała się, dając początek czterem innym rzekom nawadniającym cały obszar raj. Nazwy tych rzek, pomimo wielu propozycji egzegetów, owiane są nadal wielką tajemnicą. Jak dotąd udało się zidentyfikować jedynie dwie spośród nich: Eufrat i Tygrys, które w starożytności uważane były za dwa największe źródła wody na Bliskim Wschodzie. Wydaje się jednak, że jahwiście, bardziej niż na identyfikacji wielkich rzek Mezopotamii, zależało na podkreśleniu obfitości wody w Edenie. Stąd też symboliczna liczba cztery, która zarówno w Biblii, jak i w kulturze

³⁶ Z literackiego punktu widzenia wiersze 2,10–14 opisujące wygląd i nazwy rzek Edenu dość znacznie różnią się od reszty narracji, co przywodzi myśl, iż są materiałem wywodzącym się z innego źródła i pierwotnie nie były częścią jahwistycznej relacji. Z tego względu niektórzy egzegeci są zdania, iż mamy tu do czynienia z glosą, którą wprowadził jeden z późniejszych redaktorów tego tekstu, aby podkreślić bogactwo i wyjątkowość rajskiego ogrodu. Jednak bardziej przekonującą jest hipoteza sugerująca obecność w tym miejscu antycznego źródła, które jahwista po prostu wkomponował w swoje opowiadanie. Jeśli przyjęlibyśmy słuszność tej hipotezy, to mielibyśmy tutaj do czynienia z jednym z najstarszych zachowanych w Biblii źródeł o charakterze geograficznym, które w 2,14 opisuje tereny Mezopotamii, to znaczy rzekę *ḫiddeqel* Tygrys (por. Τύγρις w LXX) płynącą na wschód od Aszur, czyli stolicy Asyrii, oraz rzekę *ḫēd*, czyli Eufrat (por. Εὐφράτης w LXX). Kwestia bliższej identyfikacji dwu pozostałych rzek: *pīšōn* „Pizon” i *gīḥōn* „Gichon” oraz występujących w 2,11–13 krain: *ḥāwīlā^h* „Hawila” i *kūš* „Kusz” pozostaje w dalszym ciągu problematyczna. Istnieje w tym względzie wiele sugestii. Najbardziej prawdopodobną jest ta, która postuluje, iż również w tym przypadku chodzi o rzeki i tereny starożytnej Mezopotamii. Za antycznością *passusu* 2,10–14 przemawia jego symbolika, charakterystyczna również dla pozostałych części tradycji jahwistycznej, jak też doskonała łączność i jedność literacka oraz logiczna pomiędzy wierszami 2,9b i 2,10.

³⁷ Wszystko wskazuje na to, że rzeka (hebr. *nāḥār*) w wierszu 2,10 jest zupełnie innym źródłem wody, aniżeli to, o którym wspomina jahwista w 2,6 (hebr. *ʿēd* „para wodna”, „mgła”, „deszczowa chmura”, „potok”, „źródło wody”). To ostatnie źródło nie było bowiem w stanie nawodnić suchej powierzchni ziemi przed stworzeniem człowieka (2,5–6). M. Dahood, *Eblaité i-du and Hebrew 'ed Raincloud*, „Catholic Biblical Quarterly” 1981, nr 43, s. 534–538; W. Albright, *The Predeuteronomiac Primeval History (JE) in Gen 1–11*, „Journal for the Biblical Literature” 1939, nr 58, s. 91–103; U. Cassuto, *From Adam to Noah. Genesis 1,1–6,8*, Jerusalem 1961, s. 104.

pozabiblijnej wyrażała ideę bogactwa, dostatku, wielości i uniwersalizmu³⁸. Tego rodzaju opis ma bardzo precyzyjny cel. Lektor tradycji ma dojść do wniosku, że Eden był miejscem, w którym niczego nie brakowało. Synonimem jego dostatku była obfitość wody i roślinności, tajemnicze drzewa oferujące nadzwyczajne a nawet ponadnaturalne możliwości, a także złoto, szlachetne kamienie i minerały, które w starożytności były uosobieniem bogactwa. Jednym słowem, ogród, który Jahwe przygotował dla człowieka, był rzeczywiście rajem na ziemi.

Do ustalenia pozostaje jeszcze tylko problem biblijnej lokalizacji Edenu. Wskazówki geograficzne podane przez jahwistę w 2,10-14 zwykle interpretuje się dwojako: dosłownie lub symbolicznie³⁹. Analizując liczne propozycje rozwiązań w tym względzie, można dojść do wniosku, iż większość uczonych jest zdania, że w Rdz 2,4b-3,24 mamy do czynienia z literackim i czysto figuratywnym językiem paroli, który nie mówi o realnej rzeczywistości historycznej czy konkretnym miejscu na ziemi, lecz o kosmogonicznej, duchowej albo też teologicznej idei obrazującej pełną harmonię życia pierwszych ludzi i ich bliską relację ze światem ponadnaturalnym (z Bogiem). Nie brakuje jednak i takich, którzy werseom 2,10-14 przypisują realną wiarygodność, sądząc, iż biblijny Eden, rozumiany jako rajski ogród stworzony przez Boga dla pierwszych ludzi, istniał naprawdę, a nawet próbują w oparciu o informacje jahwisty dokładnie wskazać jego domniemaną lokalizację geograficzną. Ci, którzy preferują dosłowną lekturę tekstu, widzą w obrazie naszkicowanym w 2,10-14 ślady jednego z najstarszych dokumentów geograficznych tego regionu Mezopotamii, który istotnie jest zamknięty pomiędzy dwiema największymi rzekami tego obszaru: Eufratem i Tygrysem, a ogród Eden umieszczają u źródeł lub ujścia tych rzek. Ci zaś, którzy wątpią w geograficzną wiarygodność jahwisty, widzą w 2,10-14 jedynie tak charakterystyczną dla wielu antycznych kultur i cywilizacji literacką wizję pierwotnej ziemi, która opływała we wszelkie dobro i była uprzywilejowanym i ulubionym miejscem pobytu bogów i ludzi.

Trudno jest z całkowitą pewnością przesądzić, kto ma rację. Bo choć opis z 2,10-14 tchnie symboliką typową dla mitów i eposów tamtej epoki, to jednak niektóre informacje w nim zawarte (por. 2,14) odwołują się do rzeczywistego ukształtowania Mezopotamii i być może są częścią konkretnego źródła, które za kolebkę cywilizacji uważało obszar pomiędzy Eufratem a Tygrysem. W oczekiwaniu na nowe odkrycia archeologiczne, które pozwolą zidentyfikować owiane mgłą tajemnicy nazwy dwu pozostałych rzek: Pizonu i Gichonu oraz przyległych im krain Chawila i Kusz (2,11-13), potrzeba skoncentrować się na teologicznym znaczeniu ogrodu Eden, tak dokładnie opisywanego przez jahwistę. Jego najważniejsze przesłanie zawarte w 2,10-14 komunikuje, iż Jahwe od początku okazywał człowiekowi swą nieskończoną dobroć i troskę, dodając do daru życia to wszystko, co było potrzebne, aby ten osiągnął

³⁸ A. Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, Zürich 2006, s. 144-145.

³⁹ Szeroką panoramę poglądów na ten temat prezentuje H. Blocher, *dz. cyt.*, s. 145-153.

trwale i pełne szczęście. Ogród Eden można więc nazwać symbolem i ilustracją pierwszego w historii ludzkości przymierza, które Jahwe zawarł z Adamem. W analogiczny sposób, wiele wieków później, Bóg powtórzył ten sam gest, powierzając Izraelitom ziemię Kanaan na znak zawartego z nimi wiecznego trwałego przymierza. W obu przypadkach, jak to skrupulatnie podkreślają wskazane tradycje biblijne, dar ziemi ma charakter warunkowy i wiąże się z konkretnymi zobowiązaniami ze strony obdarowanego. Adam otrzymuje od Boga ogród Eden po to, by stał się on dla niego miejscem pracy⁴⁰ i przedmiotem jego ustawicznej troski (2,15). Ponadto Adam słyszy, jakie warunki musi spełnić, aby się w nim na trwałe zatrzymać (2,16-17). Eden, według jahwisty, nie był własnością człowieka, gdyż nie on, ale Bóg Jahwe go zasadził. Człowiek w ogrodzie rajskim był tylko administratorem z mandatu Boga. Jako Jego reprezentant miał rozwijać dzieło zapoczątkowane przez Stwórcę, ale też otrzymał od Jahwe zadanie dozoru i doглядania ogrodu. Wprawdzie hebrajski termin *šāmar* „strzec, doглядać” nie postuluje w tym kontekście realnej obecności jakiegoś niebezpieczeństwa czy nieprzyjaciela, przed którym mężczyzna miałby strzec powierzonego sobie ogrodu⁴¹, jednakże już w następnych wersach narracji takie niebezpieczeństwo pojawi się w postaci węża (3,1-5) i rzeczywiście stanie się na tyle poważne, iż ludzie nie zdołają ustrzec darowanego im Edenu i będą musieli go na zawsze opuścić (3,23-24). Na tym etapie narracji nic jednak nie wskazuje na dramatyczne i dość szybkie zakończenie pobytu ludzi w tym wyjątkowym miejscu. Mężczyzna z woli Jahwe ma być wiernym stróżem i pracowitym robotnikiem ogrodu a zarazem jego zarządcą, który w imieniu Boga sprawuje nad wszystkim pieczę⁴². Bardzo

⁴⁰ Niektórzy egzegeci w nakazie Jahwe, by mężczyzna uprawiał i doглядał ogrodu, widzą tę samą ideę, którą autor kapłańskiej pieśni o stworzeniu wyraził w Bożym nakazie, aby człowiek panował nad ziemią i wszystkim stworzeniem (1,28). Hebrajski czasownik *šābad* jest w Rdz 1-11 bardzo często używany w znaczeniu „uprawiania ziemi” (2,5; 3,23; 4,2.12 etc.), ale autorzy biblijni nadają mu także głęboką wymowę religijną w sensie „służenia Bogu”, czyli wypełniania Jego woli (Pwt 4,19). Źródło kapłańskie tym samym czasownikiem określa służbę lewitów przy arce przymierza (Lb 3,7-8; 4,23-24.26). Rzeczą godną uwagi jest koncepcja pracy w ogrodzie Eden. Jahwista, podobnie zresztą jak autorzy mezopotamskich eposów (Enuma elisz 6,33-36; Atrahasis 1,190-197), ukazuje pierwotne życie ludzi na ziemi nie jako beztroską sielankę, lecz jako czas konstruktywnej pracy. Pomimo pewnej treściowej zbieżności, różnica między biblijną a pozabiblijną koncepcją pracy jest jednak zasadnicza. W eposach mezopotamskich ludzie zostali stworzeni, by pracowali dla bogów, zaś w tradycjach biblijnych praca jest głęboko wpisana w samą egzystencję człowieka i ma być okazją do jego wieloaspektowego rozwoju oraz szansą na upodobnienie się do Stwórcy.

⁴¹ Podobnie jak czasownik *šābad*, także termin *šāmar* posiada zarówno sens świecki, który wyraża ideę dozoru, strzeżenia i obrony (Rdz 4,9; 30,31), jak i ukryty sens religijny spotykany szczególnie w biblijnych tekstach prawnych. W tym kontekście termin ten wyraża teologiczną koncepcję zachowywania religijnych przykazań i tradycji (Rdz 17,9; Kpł 18,5) lub też roztoczenie odpowiedniej ochrony nad przedmiotami kultu (Lb 1,53; 3,7-8).

⁴² Egzegeci często przypominają, iż jedną z podstawowych idei teologicznych jahwistycznej relacji jest podkreślenie bliskiego związku człowieka z ziemią. J. Walsh, *Genesis 2,4b-3,24. A Synchronic Approach*, „Journal Biblical Literature” 1977, nr 96, s. 161-177; B. Naidoff, *A Man*

podobną ideę teologiczną komunikuje pierwszy opis stworzenia, kiedy mówi o władzy ludzi nad światem, którą dzierżą z mandatu Bożego (1,26-31).

Jak podkreśliliśmy wyżej, władza mężczyzny nad Edenem w tradycji jahwistycznej ma charakter umowy, której zasadą jest jasno sprecyzowane przez Jahwe polecenie, by nie sięgać po owoce z drzewa znajdującego się w centrum ogrodu. Umowa ta jest obwarowana wyraźnie określoną sankcją za jej złamanie, a jest nią pewna śmierć (2,16-17). W ten sposób pobyt mężczyzny w Edenie i jego relacja z Jahwe zyskują charakter jurydyczny i przyjmują formę przymierza. Treść nakazu Jahwe stawia w opozycji do siebie dwie rzeczywistości. Z jednej strony bezkresną dobroć i hojność Boga, który oddaje do dyspozycji człowieka każde dobro rajskiego ogrodu, czego symbolem są owoce ze wszystkich drzew Edenu (2,16), z drugiej zaś, wymagającą sprawiedliwość Jahwe, typową dla Pana i Władcy, który jasno i wyraźnie komunikuje swą wolę i domaga się całkowitego posłuszeństwa. Bo choć Bóg formułuje tylko jeden nakaz odnoszący się wyłącznie do jednego drzewa, a więc wymaga niewspółmiernie małej rzeczy w stosunku do ofiarowanych Adamowi wolności i korzyści, to jednak prezentuje swą wolę w formie kategorycznego polecenia obwarowanego precyzyjnie określonymi konsekwencjami prawnymi. Najistotniejszym komunikatem 2,16-17 jest więc wielki kontrast pomiędzy wielką łaskawością Boga dającą trwałe szczęście i pełną wolność Adamowi w raju, a jednym jedynym zakazem, który, jak się okaże w dalszej części narracji, wcale nie jest ograniczeniem jego możliwości i wolności, lecz źródłem i solidnym gwarantem darowanego mu szczęścia.

Trzeba też mocno podkreślić, że Boży nakaz sformułowany w 2,16-17 nie ma w sobie nic z pokusy czy świadomie zamierzonej weryfikacji posłuszeństwa człowieka ze strony Jahwe. Pokusa bowiem, aby mogła zaistnieć, musi trafić w ludzkim ciele lub umyśle na pożądlivość albo też inne nieuporządkowane pragnienia czy dążenia, które rozbudzone przez nią owocują grzechem. Adam w Edenie był zupełnie czysty, nie miał żadnego motywu, by sprzeciwiać się Jahwe, który darzył go tak wielką miłością. Tak samo Bóg, nie miał potrzeby poddawać swego najdoskonalszego i najbardziej uprzywilejowanego stworzenia jakiegś ściśle określonej próbie wierności, aby w przypadku pozytywnego rezultatu tej próby, przenieść go np. do stanu życia jeszcze bardziej doskonałego⁴³. Nakaz postawiony Adamowi miał mu pokazać granice jego możliwości i uświadomić miejsce, jakie zajmuje w świecie stworzonym przez Boga, oraz określić zasady jego relacji z Jahwe, które będą się opierać na wdzięczności i bliskości, ale też na posłuszeństwie i szacunku względem Jego woli. Ponadto

to Work the Soil. A New Interpretation of Genesis 2-3, „Journal for the Study of the Old Testament” 1978, nr 5, s. 2-14; E. van Wolde, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3. A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden*, Aasen 1989.

⁴³ Dlatego też Adam, a potem także jego małżonka Ewa, przed pojawieniem się pokusy węża, mogli bez cienia lęku, pożądlivości czy innego negatywnego odczucia stawać wobec dwu tajemniczych drzew ogrodu.

Boży nakaz w 2,16-17 komunikuje głęboką treść teologiczną i określa antropologię jahwisty. W jego rozumieniu człowiek, chcąc osiągnąć pełną realizację swego powołania i możliwości, musi wejść na drogę, którą w swej mądrości, wszechmocy i miłości wyznaczył mu Jahwe. Tylko wypełnienie Bożego zamyśłu daje ludziom pewność, że ich życie będzie szczęśliwe i trwałe. Każdy czyn wbrew woli Boga jest bowiem oznaką odrzucenia i lekceważenia mocy, miłości i mądrości Stwórcy, a także drogą prowadzącą do autodestrukcji człowieka. Poprzez słowa Jahwe w 2,16-17 Adam, jako jedyne ze stworzeń, zostaje zaproszony do tego, by przez wolne czyny i wybory okazywać świadomą odpowiedzialność za samego siebie i powierzony mu świat, by zaaprobować Boży plan miłości względem siebie i innych stworzeń oraz, by ten plan zrealizować. Taka postawa wymaga jednak podporządkowania się Stwórcy i posłusznej uległości Jego woli.

A zatem Bóg w nakazie zabraniającym spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła tylko pozornie ogranicza wolność i perspektywy rozwoju człowieka. W rzeczywistości daje Adamowi kolejny przywilej, którym jest możliwość świadomej zgody na realizację wspaniałego Bożego planu miłości względem stworzonego przez Niego świata. Boże słowa w 2,16-17, które, mimo swej kategorycznej formy, pozostawiają Adamowi możliwość przyjęcia lub odrzucenia woli Stwórcy, podkreślają niczym nie skrzepowaną wolność wyboru i wielką godność człowieka oraz zaproponowaną mu misję, aby wspólnie z Bogiem kształtował świat. Ten werset komunikuje zarazem treść pierwszego w historii warunkowego przymierza Boga z człowiekiem. Jeśli Adam zaakceptuje zamierzenia Boże względem siebie, to osiągnie pełnię rozwoju i szczęścia, które Jahwe przewidział dla niego i sukcesywnie postanowił realizować, czego wyraźnym dowodem są kolejne dzieła stwórcze opisane w 2,18-25. Jeśli zaś je odrzuci, to radykalnie zmodyfikuje Boży plan stwórczy wobec siebie, swego potomstwa i całego stworzonego świata, przez co sprowadzi na wszystkich zło, śmierć i nieszczęście, co niestety staje się faktem w dalszej części jahwistycznej relacji (3,1-24). Należy jeszcze raz podkreślić, że wola Jahwe w 2,16-17 nie jest rodzajem pokusy wymierzonej w Adama, gdyż jahwista na tym etapie narracji podkreśla wyraźnie pełną harmonię pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Bóg darzy Adama pełnym zaufaniem, a ten ostatni nie ma żadnego powodu, aby wątpić w szczerą intencję Stwórcy, a w konsekwencji podważać ustanowiony przez Niego porządek. Nakaz Jahwe jest natomiast wyraźną normą i fundamentem Bożej harmonii w świecie, która definiuje status i pozycję człowieka, a także gwarantuje ład w całym kosmosie. Jest on jednocześnie sankcją dla ewentualnego nieposłuszeństwa człowieka oraz przestrogą przed pochopnym pogwałceniem ładu ustanowionego przez Boga. Treść i forma Bożej wyroczni w 2,16-17 podkreśla zarówno odpowiedzialność człowieka za powierzone mu dobra, jak i prawny charakter jego przymierza z Bogiem. Zabraniając Adamowi spożywać owoców z drzewa poznania dobra i zła, Bóg daje mu poznać główną zasadę ustanowionego ładu w świecie, to znaczy wskazuje na siebie jako jedyne i wszechmocnego Pana i Władcę wszystkiego, ale też pragnie

ochronić człowieka od grożącego mu niebezpieczeństwa⁴⁴, które na trwałe mogłoby pozbawić go życia, szczęścia i pozostałych przywilejów, jakimi z woli Jahwe mógł raczyć się w rajskim ogrodzie⁴⁵. Bo choć Adam w Edenie cieszy się trwałym i pełnym szczęściem, to ma ono charakter warunkowy. Aby go nie utracić, pierwszy człowiek musi zaakceptować swój status stworzenia, a więc przede wszystkim to, że nie jest, jak Bóg, panem i władcą stworzonego świata, lecz tylko jego zarządcą i administratorem, który we wszystkim podporządkowany jest Jahwe.

3. Stworzenie kobiety dopełnieniem stwórczego dzieła Jahwe (2,18-25)

Ostatnia i najważniejsza część jahwistycznej wizji stworzenia (2,18-25), podobnie jak w tekście kapłańskim (1,24-35.26-31), poświęcona jest powołaniu do istnienia wszelakiego rodzaju istot żywych oraz człowieka. Bo choć w tych wersach nacisk położony jest przede wszystkim na okoliczności stworzenia kobiety, to jednak jahwista ukazuje je w szerokim kontekście teologicznym dominacji rodzaju ludzkiego nad resztą stworzeń, której to kwestii na początku swego dzieła poświęcił bardzo niewiele miejsca (2,7). A zatem z literackiego i teologicznego punktu widzenia powołanie do życia kobiety, ukazanie jej godności i ścisłego związku z mężczyzną (2,21-24), pełni w tekście jahwisty bardzo istotną rolę, gdyż nie tylko podkreśla wyjątkowość i złożoność natury kobiecej, a także jej kompatybilność i równość z naturą mężczyzny, ale też zdecydowaną wyższość ludzi nad pozostałymi istotami żywymi. Ponadto wiersze te akcentują doskonałość i harmonię stwórczego dzieła Boga, które w chwili stworzenia pełnej natury ludzkiej, a zatem mężczyzny i kobiety, osiąga swe apogeum i doskonałe dopełnienie. Jak cała reszta jahwistycznej relacji, również i te wiersze utrzymane są w tonie nieskazitelnej literacko narracji, o której doskonałości decyduje zauważalny gołym okiem dynamizm i obrazowość przekazu, głęboka symbolika oraz typowa dla starożytnych tekstów tajemniczość, barwność środków wyrazu i narracyjna dramaturgia.

Tę część relacji jahwista rozpoczyna od wymownej wyroczni Jahwe: „nie jest dobrze, by mężczyzna był sam” (2,18)⁴⁶, która nie deprecjonuje doskonałości

⁴⁴ D. J. Clines, *Themes in Genesis 1-11*, „Catholic Biblical Quarterly” 1976, nr 38, s. 490.

⁴⁵ Zarówno treść wiersza 2,17, jak i hebrajska składnia wyrażenia *môl tāmûl* „niechybnie (z pewnością) umrzesz” (qal infinitive absolute + qal imperfect), wskazują na radykalność i nieodwołalność sentencji Jahwe. W identyczny sposób autorzy biblijni wyrażają też inne wyroki Boże, które Jahwe feruje wobec nieposłusznych i niewiernych ludzi (Rdz 20,7; Jer 26,8). Forma i sens tej wyroczni stanie się treścią dialogu węża z Ewą w 3,1-5.

⁴⁶ Wers ten jest pierwszym w tekście jahwisty, w którym autor wspomina o słowach i zamiarach Boga. Podobnie jednak jak w dziele kapłańskim, wyrocznia Jahwe ma podkreślić wyjątkowość chwili, w której Bóg decyduje o stworzeniu najbardziej doskonałych ze stworzeń, czyli

dotychczasowej akcji stwórczej⁴⁷, lecz ma na celu nasilenie dramaturgii narracji i podkreślenie wyjątkowej wagi tego, co za chwilę ma się zdarzyć. Ten cel Jahwista realizuje poprzez wymowne zatrzymanie akcji opowiadania⁴⁸ i podkreślenie braku odpowiedniego dopełnienia dla ludzkiej natury mężczyzny. Podobnie jak w kapłańskiej pieśni 1,1-2,4a, stworzenie człowieka u Jahwisty odbywa się na dwu wzajemnie dopełniających się płaszczyznach, które wyznaczają męska i kobieca płeć. Bożej inicjatywie stworzenia ludzkości, tak uroczyste wyrażonej w 1,26, w tradycji jahwistycznej odpowiada wiersz 2,18, w którym Bóg formułuje najpierw własną ocenę sytuacji pierwszego człowieka, następnie zauważa jej niedoskonałość, a w konsekwencji deklaruje zamiar jej radykalnej zmiany poprzez powołanie do istnienia właściwej dla mężczyzny pomocy⁴⁹ i towarzystwa. W tradycjach biblijnych „pomoc” *‘ezer* oznacza zwykle Bożą interwencję zbawczą względem człowieka i Izraela (Wj 18,4; Pwt 33,7.26.29; Ps 33,20; 115,9-11; etc.), udzielaną najczęściej w kontekście walki zbrojnej lub innej poważnej potrzeby (Iz 30,5; Ez 12,14; Oz 13,9), ale w tradycji jahwistycznej nie o taką pomoc chodzi. Biorąc pod uwagę najbliższy teologiczny kontekst 2,18, należy sądzić, iż Bóg nie szuka dla mężczyzny konkretnej i użytecznej pomocy w jego codziennych zajęciach i pracy, czy też pomocy w prokreacji, choć ten aspekt jest z pewnością częścią stwórczych planów Jahwe, lecz poszukuje wyjątkowo bliskiej i stałej obecności, która nadawałaby życiu mężczyzny odpowiednią głębię, radość, pokój i wsparcie (por. Koh 4,9-10; Prz 31,10-31).

Poimimo iż Bóg wyraża zrozumienie dla potrzeb mężczyzny i podejmuje odpowiednie decyzje w tym względzie, to jednak nie realizuje ich natychmiast, tak jak to jest w tradycji kapłańskiej, w której po słowie Bożym od razu następuje jego niezwłoczne i bardzo dokładne urzeczywistnienie. W wersji Jahwisty realizacja Bożej obietnicy jest odłożona, ale ta zwłoka ma dość wyraźny cel

ludzi. Bo choć mężczyzna jest bohaterem relacji od samego jej początku (2,4b-7), to jednak dopiero z chwilą stworzenia kobiety (2,21-25) powstaje rodzaj ludzki, który może wziąć w posiadanie stworzony przez Jahwe świat i zapewnić sobie zdolność prokreacji.

⁴⁷ Boża ocena w 2,18 sugerująca, iż Jego dzieło nie jest jeszcze w pełni doskonałe, jest pierwszym tego typu stwierdzeniem w biblijnej tradycji i pozostaje w wyraźnej opozycji do teologicznej wizji pieśni kapłańskiej (1,1-2,4a), w której, jak refren, aż siedmiokrotnie podkreśla się idealną doskonałość stwórczej aktywności Boga (1,4.10.12.18.21.25.31). U. Cassuto, *dz. cyt.*, s. 126-127; H. Blocher, *dz. cyt.*, s. 118-119.

⁴⁸ Tę samą funkcję odgrywa specyficzny dialog Boga z samym sobą przed stworzeniem ludzi w 1,26.

⁴⁹ W sensie biblijnym pomocnik nie zawsze musi oznaczać kogoś silniejszego od tego, komu udziela pomocy. Niekiedy chodzi tylko o skuteczne wsparcie w wypełnieniu zadania, któremu ten, komu przychodzi się z pomocą, nie sprostałby o własnych siłach (Joz 1,14; 10,4,6; 1 Krn 12,17-22). Jahwista w 2,18 ma na myśli „pomoc” idealnie pasującą do mężczyzny, odpowiadającą jego statusowi i powołaniu, i we wszystkim jemu równą, gdyż termin *kaneḡdō* dosłownie oznacza kogoś (coś), kto znajduje się naprzeciw porównywanej z nim osoby (rzeczywistości) i dokładnie jej odpowiada, ale nie na zasadzie identyczności, lecz dopełnienia i komplementarności. J. Ska, *Je vais lui faire un allié qui soit son homologue* (Gen 2,18). *A propos du terme ezer – aide*, „Biblica” 1984, nr 65, s. 233-238.

narracyjny, gdyż z jednej strony pozwala wprowadzić temat stworzenia wszelakiego rodzaju istot żywych i określenia ich stosunku do człowieka, a z drugiej, jeszcze mocniej podkreśla dramaturgię i wagę opisu stworzenia kobiety. Napięcie narracyjne rośnie w miarę stwarzania przez Jahwe kolejnych istot żywych, które nie spełniają ani oczekiwań Boga wyrażonych w 2,18, ani też oczekiwań mężczyzny. W ten sposób powołanie do istnienia niewiasty nabiera coraz większego znaczenia, gdyż wraz z kolejnymi wersami lektor mocniej zaczyna podzielać samotność mężczyzny i doceniać wartość kobiety, która ostatecznie okazuje się jedynym stworzeniem w pełni satysfakcjonującym Stwórcę i obdarowanego nią Adama. Żadna bowiem z istot żywych, które Jahwe przyprowadza mężczyźnie nie jest dla niego odpowiednim towarzyszem i pomocą⁵⁰. Choć wszystkie, podobnie jak mężczyzna (2,7), zostały uczynione przez Jahwe z tego samego materiału, czyli z ziemi *min-hā'āḏāmā^h*, i były istotami żywymi (2,19), to jednak tylko po części odpowiadały Bożym zamiarom z 2,18 i wychodziły naprzeciw zapotrzebowaniom mężczyzny⁵¹. Te pełne religijnego folkloru wiersze mają też ściśle określony cel narracyjny. Wprowadzony w tym miejscu relacji widoczny dla lektora impas narracyjny, który polega na zatrzymaniu na moment doskonałej i harmonijnej jak dotąd stwórczej aktywności Boga, służy podwyższeniu dramaturgii opowiadania, aby odpowiednio wprowadzić w kolejne dzieło Stwórcy. Pasaż ten jest w całości zorientowany na opisane w następstwie stworzenie Ewy – pierwszej niewiasty.

Nie ulega żadnej wątpliwości, iż kobieta jest według tekstu jahwisty tym stworzeniem, którego w ogrodzie Eden brakowało do pełni szczęścia pierwszemu mężczyźnie⁵². Najpierw w kilku krótkich frazach (2,21-22) narrator opisuje

⁵⁰ Jahwista wyraźnie mówi o wyższości Adama nad wszystkimi stworzonymi przez Boga istotami żywymi, podkreślając, iż tylko on otrzymał od Jahwe oddech życia (2,7), a ponadto prawo nadawania imion pozostałym stworzeniom. Ten ostatni przywilej jest w Biblii często symbolem rzeczywistej władzy i przewagi (por. Rdz 17,5-6; 32,28-29; Mt 16,17-19). Analogiczną prawdę kapłański autor ukazał w 1,26.28. V. Hamilton, *dz. cyt.*, s. 177.

⁵¹ Porównując treść wierszy 2,19 i 2,20, można sądzić, iż wyrażenie „bydło” *bəhēmā^h* jest późniejszym dodatkiem redaktora, który do pierwotnej listy gatunków zwierząt stworzonych przez Jahwe dodał także zwierzęta domowe, które najbardziej ze wszystkich istot żywych są pomocne człowiekowi i spełniają warunki określone przez Boga w 2,18.

⁵² W tym miejscu wyraźnie widać antropologię jahwisty i jego bardzo dojrzałą koncepcję człowieka jako istoty społecznej, która nie jest skoncentrowana tylko na samej sobie i swej wyjątkowości w świecie, lecz jest zorientowana w swej najgłębszej naturze na nawiązywanie wielopłaszczyznowych relacji wzajemnych z Bogiem, światem, a przede wszystkim z innymi podobnymi sobie istotami. Dzięki tym relacjom ludzie osiągają całkowitą i pełną realizację człowieczeństwa oraz odkrywają najgłębszy sens swego powołania otrzymanego od Boga. Jako wzorcowy i najdoskonalszy model wzajemnych relacji międzyludzkich jahwista prezentuje związek mężczyzny i kobiety. Relacja ta w żaden sposób nie neguje i nie ogranicza niepowtarzalności i indywidualizmu natury mężczyzny i kobiety, a wręcz przeciwnie, daje obydwójgu nieograniczone wprost możliwości, aby wykorzystali bogactwo swych natur i nadali własnemu człowieczeństwu jeszcze większą wartość i jeszcze doskonalszy poziom rozwoju.

jej powołanie do istnienia⁵³, prezentując stwórcze działanie Jahwe w sposób pełen tajemniczej i wymownej symboliki. Następnie, w formie zwartej a jednocześnie misternie skonstruowanej poezji włożonej w usta mężczyzny (2,23), opiewa niezrównaną wartość kobiety. Zresztą nie tylko wiersz 2,23, ale cała ta część relacji jest utrzymana w tonie poetyckim przepojonym wątkami mądrościowymi i w całości poświęcona jest genezie i specyfice wzajemnych relacji między mężczyzną a kobietą. A zatem byłoby nieporozumieniem szukać w tym tekście np. historycznych świadectw nt. początków istnienia ludzkości czy też śladów ówczesnej wiedzy o anatomii człowieka. Scenę ukształtowania kobiety z ciała pograżonego w głębokim śnie mężczyzny należy rozpatrywać przede wszystkim w kontekście teologii i religijnego symbolu, gdyż to, co uderza najbardziej w jahwistycznej relacji, to zauważalna gołym okiem wyważona i dojrzała teologia oraz antropologia w kwestii genezy ludzkiej płciowości. W tekście biblijnym nie ma nic z kultu seksualności i prostytucji, który był dość charakterystyczny dla antycznych cywilizacji i kultur Asyrii, Babilonii czy krajów kananejskich, ale też nie ma w nim nieuzasadnionego lęku i ucieczki od tematu ludzkiej płciowości. Co więcej, jahwista podejmuje te problemy z należytą uwagą, nadaje im odpowiednio pogłębiony sens teologiczny i wyraża w pięknej i bogatej szacie literackiej.

Relacjonując fakt stworzenia kobiety, biblijny autor mówi, iż Jahwe najpierw pograżył Adama w głębokim śnie *tardēmā*⁵⁴, a potem z jego ciała (żebra)⁵⁵

⁵³ Trzeba pamiętać, że żadna ze starożytnych kultur bliskowschodnich sąsiadujących z Izraelem nie zawiera autonomicznej tradycji relacjonującej stworzenia kobiety. Biblia posiada aż dwa dopełniające się teksty na ten temat. Tradycja kapłańska ogranicza się w tym względzie jedynie do zakomunikowania faktu stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety (1,27), koncentrując się raczej na relacji pierwszych ludzi do Boga i świata. Stąd też w 1,1–2,4a nie mówi się gdzie, kiedy i jak Bóg ukształtował mężczyznę i niewiastę. Natomiast jahwista bardzo dokładnie opisuje okoliczności, czas i sposób stworzenia mężczyzny (2,7) i kobiety (2,21–25).

⁵⁴ Wyrażony tym terminem głęboki sen, bądź letarg jest w Biblii często konsekwencją Bożego działania (1 Sm 26,12; Iz 29,10) oraz kontekstem Jego objawienia (Rdz 15,12; Hi 4,13; por. Mt 9,32). W tekście jahwisty sen Adama i jego nieobecność podczas stwarzania niewiasty jest typowym elementem starożytnych narracji i ma podkreślić tajemniczy charakter Bożego działania, którego nikt z ludzi nie może być świadkiem. Ponadto sen ten, jako pewien rodzaj śmierci, podczas którego Bóg pozbawił Adama fragmentu jego ciała, jest symbolem zupełnej i radykalnej zmiany w jego dotychczasowym życiu. Po obudzeniu się, Adam widzi obok siebie nie tylko istotę niezależną od niego a jednocześnie wyjątkowo mu bliską, gdyż utworzoną z jego kości i ciała, ale też w sobie samym odkrywa kogoś zupełnie innego. Odtąd na życie będzie patrzył nie przez pryzmat samego siebie, lecz w perspektywie darowanej mu przez Jahwe kobiety, dzięki niej odkryje pełniejszą formę swej egzystencji i człowieczeństwa, dzięki niej nie będzie już cierpieł samotności, a doświadczy wielkiej radości, pomocy i pokoju.

⁵⁵ Przekłady biblijne oddają zwykle hebr. pojęcie *šēlā* jako „żebro”, jednakże bardziej odpowiednim byłoby w tym miejscu słowo „bok”. Tym samym terminem określa się bowiem w Biblii boczną część arki (Wj 25,12.14; 37,3.5) czy też ścianę i bok budynku (Wj 26,20; 36,25). W zasadzie Rdz 2,21 jest jedynym miejscem, w którym *šēlā* jest przetłumaczone jako „żebro”. V. Hamilton, *dz. cyt.*, s. 178. Niektórzy egzegeci uważają, że idea stworzenia kobiety z żebra mężczyzny została zapożyczona z kultury sumeryjskiej opartej na bardzo podobnym brzmieniu terminów:

uksztaltował⁵⁶ stosowną dla niego pomoc, która odtąd będzie jego stałą i nieodłączną towarzyszką życiową i okaże się doskonałym remedium na jego samotność. I te wersy są utrzymane w klimacie tajemniczości i podniesłego nastroju i prócz wyraźnych znamion legendarności, typowych dla antycznych pozabiblijnych i biblijnych relacji nt. genezy świata i ludzkości, posiadają znaczną wagę teologiczną, gdyż podkreślają zarówno doskonałość stwórczego dzieła Jahwe, jak i pierwotną harmonię w relacjach między mężczyzną i kobietą, prezentując idealny obraz instytucji małżeństwa i jego Boże pochodzenie. Niezrównaną doskonałość i piękno stworzonej przez Jahwe kobiety jahwista obrazuje bardzo specyficzną oceną, którą wkłada w usta mężczyzny (2,23). O wadze i znaczeniu tej oceny decyduje m.in. fakt, iż są to pierwsze słowa człowieka, jakie zostały utrwalone na kartach Biblii. Adam wyraża swe zadowolenie na widok kobiety głośnym nieskrywanym zachwytem, który został skomponowany według standardów archaicznej hebrajskiej poezji. Wiersz 2,23 składa się bowiem z pięciu krótkich fraz⁵⁷ usystematyzowanych w dwa bloki strukturalne: trzejelementowy tricolon i dwuelementowy bicolon, które są ściśle związane ze sobą poprzez: paralelizm (linie 2 i 3 oraz 4 i 5), pojęcia wzajemnie sobie odpowiadające pod względem brzmienia (np. mężczyzna *ʾiš* i kobieta *ʾiššāh*), strukturę chiastyczną (linie 4 i 5), powtórzenia tych samych pojęć (linie 2 i 3; 1, 4 i 5), oraz otwarcie (linie 1 i 4) i zamknięcie (linia 5) utworu tym samym terminem *zōʾt* „ta”.

Pierwsze trzy linie (tricolon) są typową dla biblijnych tradycji formułą podkreślającą wspólnie pokrewieństwo i pochodzenie, czy też zbieżność interesów,

„zebro” *tī* oraz „życie” *tīl*. J. Gray, *Legacy of Canaan*, Leiden 1957, s. 58-59. Bardzo ciekawą w tym względzie jest rabinacka interpretacja tego passusu w *beresit abba* (18,2), która wkłada w usta Jahwe następujące słowa: „Z czego ją [kobietę] uczynię? Nie stworzę jej z głowy mężczyzny, aby nie stała się pyszna i zarozumiała. Nie uczynię jej z oka, by nie pragnęła jedynie patrzeć; nie z ucha, aby nie była zbyt ciekawa słuchać; i nie z ust, by nie była nazbyt gadatliwa...”. W dalszej części rabinacka etiologia wkłada w usta Boga serię innych możliwości. W końcu tak konkluduje: Jahwe wybrał zebro Adama jako budulec dla ciała kobiety, aby była istotą pełną skromności. Mimo iż tak się stało, wszystkie wady kobiece, których Bóg obawiał się przy stwarzaniu pierwszej niewiasty, pozostały. Znacznie więcej delikatności znajdujemy w interpretacji Rdz 2,21 u św. Tomasza z Akwinu, który nadto doskonale oddaje ducha relacji jahwistycznej: „Bóg nie uczynił kobiety z głowy mężczyzny, aby nad nim nie dominowała, nie stworzył jej z jego stóp, aby mąż jej nie poniżał i nie deptał, ale uczynił ją z jego boku, by była mu równą, stworzył ją z tej części ciała mężczyzny, która jest pod ramieniem, aby ją ochraniał, i z tej części, która znajduje się blisko jego serca, aby ją czule kochał”.

⁵⁶ Tylko w tym miejscu oraz w tekście Am 9,6 Boża aktywność stwórcza jest wyrażona hebr. terminem *bānāh* „budować”. Warto natomiast pamiętać, że w literaturze akadymjskiej i ugaryckiej jest to najczęściej używany czasownik w relacjach o stworzeniu.

⁵⁷ Pierwsze trzy frazy tworzą dwutaktowy tricolon:

„Ta, w końcu,	(4 sylaby)
[jest] kością z moich kości	(6 sylab)
I ciałem z mego ciała.	(7 sylab),

zaś ostatnie dwie zostały ujęte w formie trzytaktowego bicolonu:

Ta będzie nazywana kobietą,	(7 sylab)
gdyż z mężczyzny została wzięta” (2,23)	(7 sylab).

wyrażaną najczęściej w postaci słów: „jesteś moją kością i ciałem” (por. Rdz 29,14; Sdz 9,2; 2 Sm 5,1; 19,13-14)⁵⁸, którą współcześnie rozumiemy jako ideę „wspólnoty krwi”. Ta część poetyckiej wypowiedzi Adama podkreśla niezmiernie ważną prawdę o tej samej godności i statusie mężczyzny i kobiety, które w tradycjach biblijnych o stworzeniu zasadniczo różnią się od statusu i pozycji zajmowanej przez pozostałe stworzenia (2,19-20; por. 1,26-28). Pozostałe dwie linie (bicolon) są natomiast typową biblijną etiologią podającą genezę czyjegoes imienia, którą bardzo często spotykamy w relacjach o narodzinach bohaterów (Rdz 4,1.25; 17,17.19; 29,32-30,24; 1 Sm 1-3). Etiologia ta wskazuje na bezpośrednie pochodzenie kobiety od mężczyzny, a fakt ten widać wyraźnie także na płaszczyźnie etymologicznej obydwu hebrajskich pojęć. Jahwista, mówiąc o mężczyźnie i kobiecie, nie użył w tym miejscu odpowiednio słów: *zāḱār* i *neqēbā^h*, które w Biblii stosuje się najczęściej, by wyrazić męską i żeńską płć ludzką, lecz posłużył się terminami: *ʾiš* i *ʾiššā^h*, które znacznie mocniej podkreślają wspólne pochodzenie⁵⁹, ten sam status, godność i naturę, a także niezwykle bliską relację oraz wzajemną lojalność i zależność obydwójga⁶⁰. Jedyną różnicą, jaką można zauważyć między obydwoma płciami na podstawie lektury scen stworzenia mężczyzny i kobiety jest to, że w przeciwieństwie do Adama i pozostałych stworzeń, Ewa została utworzona przez Jahwe nie z prochu ziemi, lecz z ciała mężczyzny. Fakt ten z jednej strony stanowi o jej równości i tożsamości z mężem, ale w kontekście całej jahwistycznej relacji zapowiada podporządkowanie Adamowi, o którym w następnym rozdziale bezpośrednio wspomina tak wyrok Jahwe (3,16b), jak też zamykająca scenę upadku pierwszych rodziców informacja o nadaniu kobiecie imienia przez mężczyznę (3,20). Ten ostatni motyw w teologii jahwistycznej oznacza rzeczywistą władzę nad kimś lub nad czymś (por. 2,19).

Kolejny wiersz biblijnej relacji o stworzeniu kobiety (2,24) nie jest już wypowiedzią Adama, lecz raczej komentarzem redaktora tej tradycji⁶¹ i stanowi teologiczne uzasadnienie instytucji małżeństwa. Jahwista, bądź późniejszy

⁵⁸ W. Brueggemann, *Of the same flesh and bone (Gn 2,23a)*, „Catholic Biblical Quarterly” 1970, nr 32, s. 532-542. Inni egzegeci są zdania, iż „ciało” jest tu symbolem delikatności i słabości kobiecej, natomiast „kości” oznaczają siłę i odwagę mężczyzny. W ten sposób „ciało” i „kości” określają całą rzeczywistość natury ludzkiej zawartą tak w mężczyźnie, jak i kobiecie. H. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, Philadelphia 1974, s. 26.

⁵⁹ M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 56-57; E. van Wolde, *dz. cyt.*, s. 34.

⁶⁰ Mimo bardzo podobnego brzmienia pojęć *ʾiš* i *ʾiššā^h*, nie wszyscy potwierdzają ich etymologiczną zależność. Źródłosłów terminu *ʾiš* jest wciąż niepewny. Zwykle wyprowadza się go od *ʾiš* „być mocnym” lub *ʾāwāš* „iść naprzód”. Podobnie jest w przypadku terminu *ʾiššā^h*, który łączy się z *ʾānāš* „być słabym, chorym” albo też *ʾānāš* „być delikatnym, miękkim”. N. Bratsiotis, *ʾiš*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. Botterweck, H. Ringren, Grand Rapids 1990, t. 1, s. 222-235.

⁶¹ Egzegeci różnie oceniają pochodzenie wiersza 2,24. Jedni są zdania, iż należy do oryginalnej tradycji jahwistycznej, inni sądzą, iż jest on raczej śladem późniejszej teologicznej elaboracji pierwotnego źródła i należy traktować go jako redakcyjną glosę.

edytor tego tekstu, opierając się na bardzo mocno podkreślanej we wcześniejszych wierszach równości mężczyzny i kobiety, ich wspólnym pochodzeniu od Boga, doskonałej i wielopłaszczyznowej komplementarności ich ludzkiej natury oraz powołaniu do wspólnego życia, w bardzo wymowny sposób prezentuje genezę instytucji małżeństwa i formułuje jego głęboką istotę w formie uniwersalnego prawa odnoszącego się tak do związku Adama i Ewy, jak i do wszystkich późniejszych małżeństw. Kluczem do zrozumienia orędzia tego teologicznego komentarza są dwa hebrajskie pojęcia obrazujące zupełną nowość sytuacji, w jakiej znalazł się pierwszy mężczyzna⁶² w związku ze stworzeniem kobiety: *‘āzab* „porzucić”, „pozostawić”, „opuścić”⁶³ oraz *dābaq* „złączyć się ściśle”, „zjednoczyć się”, „trzymać się kogoś (czegoś) kurczowo”, „nie wypuszczać z rąk”⁶⁴. Wyjątkowość i doskonałość kobiety radykalnie odmieniła dotychczasowe życie mężczyzny, odkrywając przed nim zarówno nieznanne mu dotąd perspektywy i pokłady jego własnej osobowości, jak też nieograniczone wręcz możliwości rozwoju. Ta zmiana jest na tyle istotna i nieodwracalna,

⁶² Orędzie zawarte w tej teologicznej etiologii instytucji małżeństwa ma charakter wyraźnie uniwersalny i ponadczasowy, a zatem jest zaprezentowane jako prawo i zasada obowiązująca nie tylko Adama – protoplastę rodzaju ludzkiego, lecz także wszystkich jego męskich potomków, którzy w przyszłości będą trwale łączyć się z kobietami i dzielić z nimi swe życie.

⁶³ Większość z nowożytnych przekładów biblijnych oddaje treść hebrajskiego czasownika *‘āzab* za pomocą idei „opuszczenia”, proponując następujący kierunek interpretacji tego tekstu: mężczyzna łącząc się z kobietą opuszcza dom swych rodziców i zakłada rodzinę w innym miejscu. Tego rodzaju wizja nie do końca zgadza się jednak z praktyką codziennego życia Izraelitów i patriarchalną strukturą ich społeczności. Według tego modelu to mężczyzna w chwili zaślubin pozostawał we własnym domu rodzinnym, a kobieta opuszczała dom ojca i przeprowadzała się do domostwa męża. Stąd też pewnie lepszym przekładem byłoby zastosowanie czasownika „porzucić”, który w sensie negatywnym wyraża w Biblii nakaz zabraniający porzucania biednych, lewitów i przymierza z Bogiem (Pwt 12,19; 14,27; 29,24; Jer 1,16; 2,13; 5,7), zaś w sensie pozytywnym określa zwykle wierność Boga, który nigdy nie porzuca Izraela (Pwt 31,8; Joz 1,5). W tym teologicznym kontekście aktu „porzucenia” rodziców przez mężczyznę nie należy rozumieć w sensie absolutnym (por. Łk 16,26), lecz jego treść pojmować w duchu języka biblijnego: do chwili zaślubin mężczyzna jest związany przede wszystkim z rodzicami: im jest winien miłość, szacunek, posłuszeństwo oraz utrzymanie. W momencie wejścia w relację małżeńską z kobietą, obiektem tych wszystkich powinności w sposób naturalny i prawny staje się jego żona. C. Gordon, *Erēbu Marriage*, w: *Studies on the Civilization and Culture of Nuzu and the Hurrians. In Honor of E. Lachemann*, red. M. Morrison, D. Owens, Winona Lake 1981, s. 155–161.

⁶⁴ Tym pojęciem tradycje biblijne określają zarówno silną miłość (Rdz 34,3; 1 Krl 11,2) i niezłomną wierność (Rt 1,14; 2 Sm 20,2) w stosunkach międzyludzkich, jak i obowiązek ścisłej wierności Izraela względem Boga i Jego przymierza (Pwt 4,4; 10,20; 11,22; 13,5; 30,20). Według tej interpretacji małżonek winien tak blisko i wiernie trwać przy boku swej małżonki, jak wzorowy Izraelita jest wierny i trwa blisko Boga i Jego prawa. Porzucenie ojca i matki i przyłgnięcie do swej żony oznacza jakościową zmianę jednej lojalności i powinności na inną, i w obydwu przypadkach utrzymane jest w kontekście przymierza. „Przyłgnięcie” do małżonki zwraca uwagę na element uczuciowy i emocjonalny tej ścisłej więzi (Rdz 34,3) oraz podkreśla jej trwałą i nierozwalny charakter. W tym samym sensie Biblia definiuje obowiązek wiernego i nierozwalnego strzeżenia własności ziemskiej w Izraelu oraz stosunek do przymierza z Bogiem (Lb 36,7,9; Pwt 10,20; 11,22; 13,5).

iz w decydujący sposób wpływa na dalsze losy Adama i życie każdego z jego męskich potomków. To dlatego jahwista w 2,24 w formie powszechnie obowiązującej normy definiuje zupełnie nową jakość w życiu mężczyzny i podkreśla jego ścisły związek z kobietą, która staje się dla niego najważniejszym i najodpowiedniejszym towarzyszem życia i zdecydowanie przekracza w tym względzie każdą z poprzednio stworzonych przez Jahwe istot (2,19-20). Związek mężczyzny i kobiety jest tak ścisły, iż stają się jednym ciałem. Sformułowanie to nie czyni bezpośredniej aluzji do seksualnego aspektu relacji mężczyzny i kobiety czy też do kwestii prokreacji⁶⁵, lecz raczej zwraca uwagę na ich bardzo ścisłą więź emocjonalną i duchową, wspólne pochodzenie, wzajemną lojalność, bliskość i solidarność. Tak jak więzy krwi (ciało i kości, pokrewieństwo) łączą ściśle ze sobą ludzi i zobowiązują ich do ściśle określonych powinności i zachowań względem siebie, tak identycznie silną i trwałą⁶⁶ relację tworzy związek małżeński mężczyzny i kobiety. Idąc za myślą jahwisty, należy sądzić, iż mężczyzna sam w sobie nie jest ani jednym pełnym ciałem, ani pełnym człowiekiem. Także i kobieta sama w sobie takiej jedności i pełności nie stanowi. Biorąc pod uwagę użytą w tekście terminologię, należy sądzić, iż autor pojmował instytucję małżeństwa w kategorii ścisłego przymierza mężczyzny i kobiety na wzór relacji, jaka łączyła Jahwe ze swoim ludem Izraelem.

Pierwsza odsłona jahwistycznej relacji, czyli opis stworzenia świata i ludzi, kończy się krótką notą o braku poczucia wzajemnego wstydu u pierwszych rodziców mimo ich cielesnej nagości⁶⁷. Ta informacja jest z jednej strony kulminacyjnym punktem sceny stworzenia istot żywych i kobiety (2,18-25) i całej jahwistycznej relacji o stworzeniu (2,4b-25)⁶⁸, a z drugiej, literackim pomostem, który wprowadza lektora w drugą część tej tradycji, opowiadającej już o upadku pierwszych ludzi⁶⁹. Trzeba pamiętać, że hebrajski termin *bōš* „odczuwać wstyd” w tekstach biblijnych nie zawsze zawiera motyw moralnej winy

⁶⁵ D. Burns, *Dream Form in Genesis 2,4b-3,24. Asleep in the Garden*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1987, nr 37, s. 3-14.

⁶⁶ Należy sądzić, że jahwista pojmował małżeństwo jako monogamiczne i nierozzerwalne. Także w myśl prawa (Kpł 18; 20; Pwt 24,1-4) więź małżeńska jest tak mocna i trwała, iż nie jest jej w stanie zniszczyć nawet śmierć i rozwód. G. Wenham, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids 1979, s. 253-261. W tym sensie instytucję małżeństwa interpretował także Jezus (Mt 19,4-6; Mk 10,6-9). J. Roslon, „Dlatego opuści mężczyzna ojca i matkę i złączy się z żoną (Gn 2,23-24)”, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1955, nr 8, s. 107-115.

⁶⁷ J. Sasson, *wəlōʿ yitbōšāšū (Gen 2,25) and Its Implications*, „Biblica” 1985, nr 66, s. 418-421.

⁶⁸ Analizując funkcję wiersza 2,25, podkreślającego doskonałą harmonię między mężczyzną i kobietą, w kontekście kapłańskiej pieśni o stworzeniu, można powiedzieć, że odgrywa on podobną rolę, jak Boża ocena dzieła stworzenia w 1,31. Po lekturze tego wiersza dochodzi się do wniosku, że wszystko, co uczynił Jahwe we wszechświecie jest idealne, logiczne i w pełni harmonijne.

⁶⁹ Motyw nagości i wstydu pierwszych rodziców nie tylko wielokrotnie przewija się w dalszej części narracji (2,25; 3,7-11.21), ale też stanowi jeden z fundamentów, na którym jahwista buduje własną teologię grzechu, pokusy oraz Bożego przebaczenia i sprawiedliwości.

czy grzeszności⁷⁰. Tak jest w przypadku wiersza 2,25. W pierwszym względzie termin ten odnosi się tutaj do porządku w sferze ludzkiej seksualności, ale też wskazuje na pierwotną harmonię we wszystkich innych aspektach relacji międzyludzkich, w których w chwili stworzenia nie było żadnych trudności, barier czy uprzedzeń⁷¹. Odniesienie do sfery cielesności i płciowości pierwszej pary ludzi jest w tym miejscu ukazane za pomocą stosunku, jaki do własnej lub czyjeś nagości posiadają nieświadome w tej kwestii małe dzieci. Przez tego typu obraz Jahwista w ostatnim akcie pierwszej odsłony prezentowanej przez siebie narracji (2,4b-25) postanowił odzwierciedlić oryginalną niewinność i wielkość Adama i Ewy, a zarazem doskonałość Bożego stworzenia. Obie te kwestie zostaną poddane jednak radykalnej weryfikacji w drugiej części jego relacji poświęconej okolicznościom, w jakich pierwsi ludzie złamali przykazanie ze Stwórcą i utracili darowane sobie przywileje (3,1-24).

Literatura

- Albright W., *The Predeuteronomic Primeval History (JE) in Gen 1-11*, „Journal for the Biblical Literature” 1939, nr 58, s. 91-103.
- Bietenhard H., *Paradiso*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, Bologna 1991, s. 1155-1156.
- Blocher H., *La creazione. L'inizio della Genesi*, Lausanne 1979.
- Cassuto U., *From Adam to Noah. Genesis 1,1-6,8*, Jerusalem 1961.
- Coppens J., *La nudité des protoplastes*, „Ephemerides Theologiae Lovaniensis” 1970, nr 46, s. 380-383.
- Dahood M., *Eblaite i-du and Hebrew 'ed Raincloud*, „Catholic Biblical Quarterly” 1981, nr 43, s. 534-538.
- Gray J., *Legacy of Canaan*, Leiden 1957.
- Haag E., *Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gen 2-3*, Trier 1970.
- Hamilton V., *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Grand Rapids 1990.
- Humbert, P., *Études sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940.

⁷⁰ Niektórzy egzegeci są nawet zdania, iż nagość w tym wierszu nie jest związana ani z poczuciem winy, ani też z naturalnym wstydem wynikającym z ludzkiej płciowości, lecz symbolizuje różnego rodzaju ludzkie potrzeby, braki i niedole. Jahwista, podkreślając brak uczucia wstydu u pierwszych rodziców przed ich grzechem, daje do zrozumienia, że w ogrodzie Eden byli oni pozbawieni wszelkich trosk. E. Haag, *dz. cyt.*, s. 50; B. Wambacq, *Or tous deux étaient nus... (Gen 2,25)*, w: *Mélanges B. Rigaux*, red. A. Descamps, Gembloux 1970, s. 547-556.

⁷¹ Ludzki wstyd w odniesieniu do sfery cielesnej jest ukazany w perspektywie i kategorii winy dopiero w drugiej części tradycji jahwistycznej, w kontekście opowiadania o grzechu Adama i Ewy (3,1-24). Ciekawe jest to, iż wers 2,25 jest jedynym w Biblii, w którym ludzkiej nagości nie wiąże się z upokorzeniem, grzechem czy poczuciem winy. Zasadniczo Biblia używa idei nagości na trzech płaszczyznach znaczeniowych: kiedy określa ludzką biedę i niedostatek (Hi 24,7.10; 31,19), gdy szuka symbolu hańby, zła i grzechu (Rdz 3,7.10.11; Ez 16,22.37.39; Oz 2,5.12; Am 2,16), oraz gdy opisuje poród (Hi 1,21; Syr 5,14).

- Kinder D., *Genesis. An Introduction and Commentary*, London 1967.
- Maass F., *ʾādām*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1990, t. 1, s. 75-87.
- Millard A., *The Etymology of Eden*, „Vetus Testamentum” 1984, nr 34, s. 103-106.
- Naidoff B., *A Man to Work the Soil. A New Interpretation of Genesis 2-3*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1978, nr 5, s. 2-14.
- Resplandis C., *Le fruit défendu de Genèse 2-3*, Paris 1977.
- Reymond P., *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Roma 1995.
- Scerbo F., *Dizionario ebraico e caldaico del Vecchio Testamento*, Firenze 1912.
- Schüle A., *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*, Zürich 2006.
- Synowiec J., *Na początku*, Warszawa 1987.
- Wallace H., *The Eden Narrative*, Atlanta 1985, G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1967.
- Walsh J., *Genesis 2,4b-3,24. A Synchronic Approach*, „Journal Biblical Literature” 1977, nr 96, s. 161-177.
- Wenham G., *Genesis, 1-15*, Waco 1987.
- Westermann C., *Genesis 1-11*, Neukirchen 1974.
- Wifall W., *The Breath of His Nostrils: Gen 2,7b*, „Catholic Biblical Quarterly” 1974, nr 34, s. 237-240.
- van Wolde E., *Facing the Earth. Primaeval History in a New Perspective*, w: *The World of Genesis. Persons, Places, Perspectives*, red. P. Davies, D. Clines, Sheffield 1998, s. 28-37.
- van Wolde E., *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3. A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden*, Aasen 1989.

Theological Structure of the Eden Narrative (Gen 2,4b-25)

Summary

In Gen 3,1-24, the first story in the Bible, Hebrew narrative art is seen at its highest. The charm with which the tale unfolds serves only to deepen the tragedy that is related, while the apparent naïveté of the style disguises the richness of theological reflection that theologians have not exhausted. And this is the greatest tribute that can be paid to the writer. He describes God's relations with men not in abstract theological jargon that needs special linguistic aptitudes and a long training to acquire, but in a simple vocabulary drawn from peasant life. Yet the ideas he puts so clearly in story form have theological ramifications that have stretched the minds of the greatest thinkers down the ages.

Keywords: Eden, Genesis 3,1-24, jahwist, sin, temptation and expel from the garden.