

ks. Jerzy Kułaczkowski, Sandomierz

ZNACZENIE KOBIETY DLA MĘŻCZYZNY W ŚWIETLE RDZ 2

Jednym z ważniejszych dokumentów Kościoła opublikowanym w ostatnim czasie jest wydany przez Kongregację Nauki Wiary list do biskupów Kościoła Katolickiego „*O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*” Kongregacja wskazuje w nim, wobec współczesnego zagubienia prawidłowego sposobu rozumienia relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą, na konieczność badania biblijnych podstaw tej relacji. Jednym z podstawowych fragmentów biblijnych, dotyczącym tego zagadnienia jest Rdz 2. Dlatego zadaniem tego artykułu będzie zbadanie znaczenia kobiety dla mężczyzny, które przedstawiają teksty zawarte w tym rozdziale, aby w ten sposób podjąć wezwanie, do którego zachęca wspomniany powyżej dokument.

1. Specyfika Rdz 2

Ogólnie należy stwierdzić, że opowiadania Rdz 1-11, w skład których wchodzi rozdział 2 Księgi Rodzaju, nie są utworami historycznymi w ścisłym tego słowa znaczeniu.¹ Słusznie określa się je jako „spojrzenie Izraela w przeszłość”.² Są one wizją początków świata i człowieka, jaką naród izraelski wypracował w świetle swej wiary. W opowiadaniach tych można wyróżnić warstwy literackie jako źródła, z których każde z nich odznacza się swoistymi cechami języka, stylu, treści teologicznej. Opis stworzenia małżeństwa przez Boga, jest tu zawarty w szerszej perykopie, która dotyczy w ogóle dzieła stwarzania przez Boga całego świata (Rdz 1-2). Analiza jego formy literackiej wskazuje, że powstał on z połączenia dwóch części, starszej i młodszej.³ Obie z nich zawierają opis stworzenia człowieka i małżeństwa, choć w nieco odmiennej perspektywie, które wcale się nie wykluczają, lecz wzajemnie dopełniają.

Fragment Rdz 2,4b-25 pochodzi ze źródła jahwistycznego. Jest ono tak określane, ponieważ autor tego tekstu, względnie redaktor, czy też wydaw-

¹ E. Testa. *Genesi. Introduzione, storia primitiva, storia dei Patriarchi (La Sacra Bibbia di S. Garofalo)*. Vol. 1. Torino-Roma 1977. S. 45-49.

² J. B. Bauer. *Israels Schau in die Vorgeschichte (Gen 1-11)*. W: *Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*. Red. J. Schreiner. Würzburg 1967. S. 74-87

³ M. Peter. *Księga Rodzaju*. W: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*. Red. M. Peter. T. 1. Poznań 1991. S. 4.

ca, na określenie Boga, używa hebrajskiego terminu יהוה - „JAHWE”.⁴ Uczni przyjmują, że źródło to pojawiło się w X wieku przed narodzeniem Chrystusa.⁵ Czas i miejsce powstania tej tradycji ustala się bowiem na podstawie analizy oceny historii Izraela przez tegoż autora określanego jako Jahwista. Zakłada on w dalszych tekstach (wskazują na to inne fragmenty tekstu jahwistycznego) jedność polityczną Izraela i połączenie południowych pokoleń izraelskich. Pozytywna ocena życia osiadłego i cywilizacji rolniczej wraz z jej świętami i obrzędami religijnymi, zwracanie głównej uwagi na potęgę narodową, organizację państwową i królestwo wskazująca na okres, kiedy władza królewska i organizacja państwowa wywierały duży wpływ na lud.⁶ Taka sytuacja istniała po licznych osiągnięciach wojskowych króla Dawida i przed rozpadem państwa na królestwo południowe ze stolicą w Jerozolimie oraz na królestwo północne, którego stolicą w przyszłości miała być Samaria (por. 1Krl 12,16). Rozpad ten dochował się już po śmierci króla Salomona w 931 roku przed Chrystusem. Ponadto Jahwista nie wysunął żadnych zarzutów przeciw plemionom północnym oraz wyraża się pozytywnie o sanktuarium w Betel (Rdz 12,8; 13,3; 28,19). Taka pozytywna ocena tego sanktuarium byłaby niemożliwa po 931 roku, ponieważ po tej dacie, król Jeroboam I umieścił w tymże sanktuarium podobiznę cielca, pojmowaną jako podnózek Jahwe, aby powstrzymał mieszkańców państwa północnego od pielgrzymek do świątyni jerozolimskiej (1Krl 12,26-30).⁷

Uwzględniając powyższe fakty, należy przyjąć, że dzieło jahwistyczne powstało około połowy X wieku przed Chrystusem, czyli za czasów panowania króla Salomona (około 970-931). Zainteresowania Jahwisty Jerozolimą, dworem królewskim jako miejscem działalności literackiej, zwracanie uwagi na początek instytucji królestwa oraz znajomość grup etnicznych, które były związane z południową częścią Kanaanu nasuwa wniosek, że autor był mieszkańcem południowej Palestyny.⁸ Być może nawet był jednym z historyków dworu królewskiego za czasów króla Salomona.

Dzieło jahwistyczne ma charakter narracyjny i retrospektywny.⁹ Znaczy to, że autor stara się odtworzyć prawdy teologiczne dotyczące stworzenia

⁴ Imię „Jahwe” wyraża idee, że Bóg jest obecny w narodzie izraelskim, by mu pomagać i nim kierować. M. Metzger. *Grundriss der Geschichte Israels*. Neukirchen 1977. S. 59; F. Zorell. יהוה W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*. Roma 1968. S. 298-299.

⁵ W świetle najnowszych badań, coraz powszechniej przyjmowany jest pogląd, w myśl którego źródło J powstało znacznie później. R. Rubinkiewicz. *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*. RTK 46 (1999). Z. 1. S. 111-124.

⁶ S. Mędała. *Wprowadzenie ogólne do Pięcioksięgu*. W: *Wstęp do Starego Testamentu*. Red. L. Stachowiak. Poznań 1990. S. 66.

⁷ L. Ruppert, *Der Jahwist – Kunder der Heilsgeschichte*, w: *Wort und Botschaft. Eine kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*. Red. J. Schreiner. Würzburg 1967. S. 90.

⁸ J. S. Synowiec. *Na początku*. Warszawa 1987. S. 43.

⁹ C. Westermann, *Arten der Erzählung in der Genesis*. W: *Forschung am Alten Testament*. München 1964. S. 9-91.

świata i człowieka, cierpienia i zła, z zamierzchłej przeszłości z pozycji czasów sobie współczesnych. Narracja przebiega na dwóch planach. Najpierw przypomina przeszłość, odtwarza ją w oparciu o tradycyjne przekazy, potem następuje refleksja i autor włącza w opowiadanie własne spojrzenie na Boga.¹⁰ Przy tym język Jahwisty jest barwny i obrazowy. Posługuje się wyrażeniami konkretnymi i zarazem prostymi, zawartymi w bogatej symbolice czasów jemu współczesnych. Prawdy zbawcze zostały tu ujęte w formie dobranych opowiadań dostosowanych do umysłu ludzi mniej wykształconych.¹¹ Opowiadanie Jahwisty ma charakter etiologiczny.¹² Taka obrazowość stylu i naturalna symbolika, miała trafić do wyobraźni ludzi. Mówiąc o Bogu pisarz ten chętnie posługuje się antropomorfizmami, to znaczy przekładania Boga poprzez pojęcia odnoszące się do człowieka. Działanie Boga jest ukazane poprzez historię i życie ludzkie. Postacie osób występujących w dziele Jahwisty są żywe, psychologicznie prawdziwe i odznaczają się cechami indywidualnymi. Na szczególną uwagę zasługują w jego opowiadaniach dialogi, w których po mistrzowsku uwydatnia charakter postaci i przeżywane przez nie uczucia.¹³ Należy stwierdzić, że Jahwista odznaczał się wyjątkową intuicją teologiczną i talentem literackim.¹⁴

2. Kobieta jako istota równa w godności mężczyźnie

W pierwszej kolejności tekst z Księgi Rodzaju, wskazuje, poprzez zawarte tam czynności symboliczne, istotę tej „pomocy”, co przedstawiają poniższe wiersze:

- 2,21 *Wówczas Jahwe-Bóg zesłał twardy sen na człowieka.
Gdy ten zasnął, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zakrył ciałem.*
- 22 *Z żebra wyjętego z człowieka ukształtował Jahwe-Bóg kobietę
i przyprowadził ją do człowieka.*
- 23 *A człowiek powiedział: Teraz to jest kość z kości moich
i ciało z ciała mojego! Ona zwać się będzie mężową,
ponieważ z męża jest wzięta.*

Momentem przełomowym i zarazem przygotowującym do odkrycia prawdy o naturze „pomocy” dla mężczyzny jest sytuacja, w której Bóg wprowadza mężczyznę w „twardy sen” Ważne jest tu podkreślenie działania samego Boga wprowadzającego człowieka (mężczyznę) w głęboki sen, który to sen jest określony hebrajskim słowem חרדמה.¹⁵ Nie chodzi tutaj o zwykły sen związany z potrzebą odpoczynku, w który zapada człowiek, ale o specyficzny

¹⁰ S. Mędała. *Wprowadzenie ogólne do Pięcioksięgu*. S. 67

¹¹ P. Ellis. *The Yahwist. The Bible's First Theologian*. London 1969; R. de Vaux. *Introduction au Pentateuque*. W: *La Bible de Jerusalem*. Paris 1974. S. 26.

¹² X. J. F. Friest. *Etiology*. W: *IDB. Supplementary Volume*. Nashville 1976. S. 293.

¹³ J. S. Synowiec. *Na początku*. S. 29.

¹⁴ A. Clamer. *Genese (La Sainte Bible)*. Paris 1953. S. 35.

¹⁵ P. Briks. חרדמה. W: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. Warszawa 1999. S. 385.

stan, w który wprowadza pierwszego człowieka (mężczyznę) sam Bóg.¹⁶ W teologii Jahwisty sen, który Bóg sprowadził na pierwszego człowieka, podkreśla wyłączność działania Bożego w dziele stworzenia „pomocy” odpowiedniej człowiekowi (mężczyźnie). Mężczyzna-człowiek nie miał w nim świadomego udziału. Wyraz חררה oznacza tu tajemnicze działanie Boże zakryte przed ludzką świadomością wówczas, gdy Bóg pragnie dokonać czegoś szczególnie ważnego i o wielkim znaczeniu.¹⁷

¹⁶ Sen jest elementem nieodłącznym i zarazem tajemniczym związanym z życiem ludzkim. Jako taki posiada podwójny aspekt: jest odpoczynkiem regenerującym siły człowieka oraz ma miejsce, zazwyczaj, w ciągu spowitej mrokami nocy. Będąc równocześnie źródłem życia i obrazem śmierci, sen posiada różne znaczenia metaforyczne. Przede wszystkim jest on naturalnym wypoczynkiem ciała. Pobożni mają spokojny sen i mimo to będą bogaci (Ps 3,6; 127,2; Prz 3,24). Żli natomiast nie pozwalają sobie na żaden sen (Prz 4,16). Pracowici skracają sen (Rdz 31,40; Prz 6,4), leniwi oddają się mu i ubożeją (Prz 6,9-11; 20,13). Należy ocenić pozytywnie błogość snu przynoszącego odpocznienie człowiekowi po pracy (Koh 5,11). Wypada natomiast ubolewać nad tymi, których troska o bogactwa, choroby albo niespokojne sumienie skazują na bezsenność (Ps 32,4; Syr 31,1n). Należy tu pamiętać o związku, jaki istnieje pomiędzy sprawiedliwością i snem. Sprawiedliwy medytując podczas swych czuwań nad Prawem (Ps 1,2; Prz 6,22) albo utrwalając mądrość w swoim sercu (Prz 3,24), może spokojnie zasypiać (Ps 3,6; 4,9). Zdaje się on bowiem całkowicie na opiekę Bożą. Zgodnie z tym, na podstawie obrazu tak bardzo bliskiego całej ludzkości, śmierć jest uważana za wejście do odpocznienia w postaci snu po życiu złożonym z długich nocy i ciężkich trudów. Zasypia się razem z ojcami (Rdz 47,30; 2Sm 7,12).

Inne rozumienie snu jest związane z działaniem Bożym. Czas snu jest uważany za najbardziej odpowiedni, by wtedy właśnie przyszedł Bóg i mógł dokonywać swych wielkich dzieł (Rdz 2,21; 15,12). H. Schungel. *Sen*. W: PSB kol. 1189-1190. Bóg nawiedza swoich wybranych snami, objawiając im swoją tajemniczą obecność (Rdz 28,11-19) lub plany (Rdz 37,5n; Lb 12,6; Pwt 13,2; 1Sm 28,6). Oczywiście ten sposób objawienia Bożego, miał być bardzo dokładnie badany (Jr 23,25-28; 29,8; Syr 34,1-8). Często posługuje się nim apokaliptyka (Dn 2,4; Jl 3,1). Bóg również działa w ten sposób, by przeszkodzić nieszczęściu (1Sm 26,12) i by zatwardzić serca (Iz 29,10). Ten, kto chce uniknąć Boga i swego zadania, ucieka się w sen (1Krl 19,5; Jo 1,5). Sen może być też przejawem grzesznej dyspozycji spowodowanej, na przykład pijaństwem. Prowadzi to do czynów nieodpowiedzialnych (Rdz 9,21-24; 19,31-38). Może być przedstawiany jako wynik grzesznej miłości do kobiety (Sdz 16,13-21). Sen oznaczać może zatem oddanie się człowiekowi, grzechowi (Jr 25,16; Iz 51,17). Taki sen jest stanem śmierci, w którą wprowadza człowieka, grzech. J. G. S. S. Thompson. *Sleep, an Aspect of Jewish Anthropology*. VT 5 (1955) 421-433. Wydzwignięcie się z tego stanu będzie oznaczało odwrócenie się od grzechów i powrót do Boga. Łaska Boża przyśpieszy tę godzinę powstania ze snu, rozumianej jako trwanie w grzechach (Iz 26,19; Dn 12,2). Jednakże do tego procesu jest potrzebne pełne zaangażowanie ze strony człowieka. Dlatego właśnie rozlega się wezwanie do przebudzenia (Ps 7,7; 35,23; 59,5n; Iz 51,9). D. Sesboue. X. Leon-Dufour. *Sen*. W: STB. S. 868-870.

¹⁷ Rdz 15,12; 1 Sm 26,12; Iz 29,10; Hi 4,13; 33,15. F. Zorell. חררה. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* s. 909.

Jeszcze bardziej do zrozumienia natury „pomocy” właściwej dla człowieka-mężczyzny, podprowadza kolejna symboliczna scena, w której Bóg wyjmując jedno z żeber człowieka i formuje z niego kobietę. Zgodnie z prawidłowym rozumieniem rodzaju literackiego analizowanego tekstu, nie należy się tu doszukiwać jakichkolwiek sugestii medycznych. Tekst hebrajski na określenie tej części ciała, z której została stworzona kobieta używa wyrazu *הצלע*¹⁸ W językach Starożytnego Wschodu wyraz ten jest używany nie tylko na oznaczenie żebra, ale także wypukłości, boku, klatki piersiowej. Należy się w nim więc, doszukać treści symbolicznej w odniesieniu do tekstu Rdz 2,21-22. Obecny stan badań nie pozwala jeszcze na ostateczne odkrycie tej symboliki.¹⁹ Jednakże w związku z tym, że żebro znajduje się w pobliżu serca, możliwa jest głęboka interpretacja nie tylko samej godności kobiety określonej jako pomoc odpowiednia mężczyźnie, ale także wzajemnego stosunku pomiędzy mężczyzną i kobietą. Obraz „żebra” osłaniającego serce, rozumiane u Semitów jako centrum intelektualne, wolitywne i emocjonalne, wyjaśniać może z jednej strony odczuwalny tak boleśnie przez mężczyznę (co było widoczne w stanie określonym jako samotność), brak kobiety, a z drugiej strony tłumaczyć, dlaczego kobieta jest tak bliska mężczyźnie, tak bardzo mu potrzebna by mógł być w pełni osobą.²⁰ Ta symbolika ma na celu unaocznnić podstawową przynależność do siebie mężczyzny i kobiety, i wyjaśnić ich pragnienie połączenia się ze sobą. Chodzi tu o jednorodność gatunkową mężczyzny i kobiety. Być może pełne rozwiązanie tego zagadnienia stanowi jedno ze stwierdzeń zawartych w Talmudzie: „Bóg nie uczynił kobiety z głowy mężczyzny, aby mu rozkazywał, ani z jego nóg, aby była blisko jego sercu”.²¹ W europejskiej kulturze mówi się o przyjacielu jako „połowie swego serca” W takim ujęciu biblijny obraz stworzenia kobiety z „żebra” mężczyzny można by rozumieć jako wzajemne dopełnienie i wyraz troski Stwórcy o jego szczęście.²²

Jeszcze bardziej tę myśl precyzuje kolejna scena, w której człowiek-mężczyzna określa kobietę jako „kość z moich kości i ciało z mego ciała” (w. 23). To uroczyste oświadczenie, wyrażające zachwyt mężczyzny wobec kobiety, jest używane w Starym Testamencie jako semickie przysłowie oznaczające głównie bliskie pokrewieństwo i przynależność do tej samej rodziny czy też tego samego plemienia.²³ Jest to określenie najbliższego pokrewieństwa, czy jedności ro-

¹⁸ P. Briks. *צלע*. W: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* s. 299; F. Zorell. *צלע*. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* s. 693.

¹⁹ T. Brzegowy. *Pięćoksiąg Mojżesza*. S. 159-160.

²⁰ V. Manucci. *Simfonia dell'amore sponsale. Il cantico dei cantici*. Torino 1982.

²¹ Ten obraz dla ówczesnych ludzi był bardzo przejrzysty. Jeszcze dzisiaj w kulturze Wschodu, Arab określa swego przyjaciela jako „swoją bok” W europejskiej kulturze mówi się o przyjacielu jako „połowie swego serca”. A. Läpple. *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*. Kraków 1983. S. 80.

²² M. Adinolfi. *L'uomo e la donna in Gen 1-3*. W: *L'antrpologia biblica*. Red. G. De Gennaro. Napoli 1981. S. 111-114.

²³ Rdz 29,14; Sdz 9,2; 2Sm 5,1; 2Sm 19,13.

dowej.²⁴ Kobieta zatem, przynależy do tego samego gatunku co mężczyzna, w odróżnieniu od istot żywych uprzednio stworzonych. W antropologii biblijnej „kości” oznaczają najbardziej zasadniczą, istotną część ciała, a ponieważ u Hebrajczyków nie było wyraźnego rozróżnienia pomiędzy „ciałem” a „duszą”, kości oznaczały po prostu istotę człowieka. Choć sam wyraz „kości” (hebr. עֲצָמוֹת) oznaczać może części ciała (Sdz 19,29; Ez 24,4), jednak w większości fragmentów biblijnych określają one istotę człowieka lub najgłębsze „ja”.²⁵ Można więc, wyrażenie „kość z kości”, rozumieć jako „istotę z istoty”

Z kolei termin „ciało” w analizowanej sentencji jest wyrażone w języku hebrajskim wyrazem בָּשָׂר. Może on oznaczać w ogóle wszelkie ciało, a często także organizm ludzki (Wj 30,32; 1Krl 21,27).²⁶ Słowo to oznacza również cielesny aspekt człowieczeństwa.²⁷ Wbrew dość rozpowszechnionemu przekonaniu, ciało nie jest jedynie kompozycją mięśni i kości posiadanych przez człowieka w czasie jego ziemskiego życia, zabranych człowiekowi w chwili śmierci i przywróconych mu ponownie w momencie zmartwychwstania. Człowiek nie tylko ma ciało, lecz istotowo jest ciałem.²⁸ Gdy mówi się, że jest on ciałem, to przedstawia się go jedynie od strony zewnętrznej, cielesnej. Ukazuje się w nim to, dzięki czemu może się on wyrażać na zewnątrz poprzez ciało, które stanowi jego cielesną powłokę, charakterystyczną dla osoby ludz-

²⁴ S. A. Meier. *Linguistic Clues on the Date and Canaanite Origin of Genesis 2,23-24*. CBQ 53 (1991). S. 18-24.

²⁵ F. Zorell. עֲצָמוֹת. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*. S. 621-622. Zgodnie z przenośnią, iż kości są symbolem istoty człowieka, ludzie starający się wyrazić najgłębsze aspekty swego życia, jądro ich jestestwa, swe „ja”, nawiązują do swych kości. Na przykład odczuwanie bólu w kościach miało wyrażać najgłębsze cierpienie (Hi 30,17; Ps 6,3). Jako ta część ludzkiego ciała, która ostatnia ulega rozkładowi, kości chronią i zachowują istotę osoby. Zniszczenie kości oznacza kres wszelkiej nadziei (Ez 37,11). Przepisy Paschy wyraźnie zabraniały złamania jakiegokolwiek kości baranka ofiarnego, co miało na celu zachowanie w całości jego istoty (Wj 12,46; Lb 9,12). Zmiażdżone kości symbolizują całkowite zniszczenie (Lb 24,8; Iz 38,13; Dn 6,24). Ponadto kości jako najdłużej zachowane szczątki ludzkie były otaczane szacunkiem (Syr 49,15; 1Mch 13,25). Spalenie kości miało bardzo poważne konsekwencje (Ez 24,10; Am 2,1). Wystawienie kości na widok publiczny było aktem szczególnej zniewagi i niegodziwością (2Sm 21,1-15). L. Ryken. L. C. Wilhoit. T. Longman III. *Kość*. W: *Słownik symboliki biblijnej*. Warszawa 2003. S. 322.

²⁶ M. Lurker. *Ciało*. W: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*. Poznań 1989. S. 30.

²⁷ F. Zorell. בָּשָׂר. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*. S. 133; P. Briks. בָּשָׂר. W: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. S. 67. J. Barr. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford 1961. S. 35. 37. 159. Również przykład grecki używa wyrazu σαρξ, jako oznaczenia cielesnej strony człowieczeństwa. O. Jurewicz. σαρξ. W: *Słownik grecko-polski*. T. 2. S. 290. D. Lys. *L'arrière-plan et les connotations veterotestamentaires de σαρξ et σωμα (LeDiv, 114)*. Paris 1983. S. 47-70; E. Tov. *Three Dimensions of LXX Words*. RB 83 (1976). S. 529-544.

²⁸ L. Stachowiak. *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i literaturze międzytestamentalnej*. STV 7 (1969) nr 2. S. 3-31.

kiej w jej egzystencji ziemskiej.²⁹ Człowiek określany w ten sposób oznacza indywidualną jednostkę.³⁰ Jest to podstawowa wypowiedź Biblii. Stary Testament nie znalazł bowiem jeszcze żadnego właściwego słowa na określenie ciała.³¹ Przeważnie opisuje je za pomocą pojęcia בשר, przez które jednak rozumie człowieka w jego całości.³² Kiedy konkretną jednostkę ludzką nazywa się ciałem, to po to, by wskazać na jej ziemskie pochodzenie.³³ Przez „ciało”, które jest prochem ziemi (Rdz 3,19) należy człowiek do świata ziemskiego, wskutek zaś tchnienia, którego mu udzielił Bóg, pozostaje w związku ze światem niebieskim.³⁴ Dla Semitów, człowiek jest niepodzielną jednością, jako cały jest ciałem. Stary Testament w przekładzie greckim, najczęściej nazywa człowieka σαρξ lub σωμα. Pojęcie to nie ma żadnego jednoznacznego odpowiednika hebrajskiego.³⁵ Σωμα oznacza całego człowieka, tak jak on żyje i działa (Ps 16,9).³⁶ Może ono również oznaczać człowieka w jego aspekcie funkcji seksualnej, w której człowiek zgodnie z ujęciem starotestamentalnym, wypowiada się jako cały. Pojęcie σωμα zostało dokładniej rozwinięte dopiero w apokaliptyce żydowskiej.

Bóg kształtuje ciało na podobieństwo ducha. Ciało ma jednak pewną siłę w sobie, która jest w stanie określić ducha.³⁷ Bogu znana jest owa zdolność ciała, wie jak daleko w dobro i zło sięga jego siła. W swoim ciele jest człowiek uwikłany między dobrem i złem.³⁸ Ciało ma siłę, która może określać czyn człowieka. Przez swe ciało człowiek jest niejako zmuszony do czynu. Ciało zatem, oznacza możliwość działania, decydowania, rozwijania siebie, co więcej, konieczność urzeczywistniania siebie w czynie.³⁹

²⁹ M. Filipiak. *Biblia o człowieku*. Lublin 1979. S. 40; T. Boman. *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen 1954. S. 76.

³⁰ R. H. Gundry. *Ciało*. W: *Encyklopedia Biblijna*. Red. P. J. Achtemeier. Warszawa 1999. S. 162.

³¹ I. Mroczkowski. *Starotestamentalne rozumienie ciała, ducha i ducha człowieka*. *StPI* 21 (1993). S. 17-24.

³² D. Riemensperger. *Ciało*. W: *PSB* kol. 183.

³³ Pierwsze kontakty myśli judaistycznej z hellenizmem nie wprowadziły zasadniczych zmian w pojęciu ciała, które pozostaje nadal wykładnikiem zewnętrznej egzystencji człowieka. D. Auscher. *Les relations entre Grece et la Palestine avant la conquete d'Alexandre*. *VT* 17 (1967). S. 8-30.

³⁴ X. Leon-Dufour. *Ciało*. W: *STB*. S. 142.

³⁵ D. Lys. *L'arriere-plan et les connotations veterotestamentaires de sarx et swma (Etude preliminaire)*. *VT* 36 (1986). S. 163-204; J. Scharbert. *Fleisch, Geist und Seele in der Pentateuch-Septuaginta*, in J. Schreiner (ed.), *Wort, Lied und Gottesspruch. Beitrage zur Septuaginta*. J. Ziegler (FzB, 1), Würzburg 1972. S. 121-143.

³⁶ G. Hierzenberger. *Ciała*. W: *PSB* kol. 182.

³⁷ M. Benzo. *Świadomość a cielesność*. *Com* 11 (1991) nr 6. S. 58-81.

³⁸ L. Ryken. J. C. Wilhoit. T. Longman III. *Ciało*. W: *Słownik symboliki biblijnej*. S. 103.

³⁹ Cieleśna egzystencja człowieka stanowi pole działania dobra i zła. Człowiek doświadcza tu dualizmu moralnego. Ciało może oznaczać także wspólnotę ludzką (Rdz 2,23). Użyte kolektywnie przyjmuje znaczenie ludzkości (Rdz 6,12). Dlatego też ciało stwarza możliwość komunikacji i kontaktu z innymi. Cieleśna egzystencja

„Ciało z ciała” natomiast oznacza, że obok własności fizycznych, kobieta przejawia taką samą istotę, jaką posiada mężczyzna.⁴⁰ W tej pierwszej „pieśni weselnej” mężczyzny, wyrażenie „kości z kości, ciało z ciała” jest także rodzajem superlatywu, podkreślonego jeszcze potrójnym powtórzeniem חַיִּי (Rdz 2,23).⁴¹ Trzykrotnie powtórzony zaimek „ta” uwydatnia w tym urywku radość pierwszego mężczyzny, że wreszcie pojawiła się obok niego istota, która będzie mu pomocą i pozwoli mu wyjść z niedobrej samotności.⁴² Staje się oczywiste, iż autor natchniony tego tekstu, rozumiał kobietę jako istotę bliską mężczyźnie, równą co do godności i tworzącą z nim taką bliskość, jaką tworzą osoby związane ze sobą przez przynależność do tej samej rodziny.

Niezwykle ważna myśl potwierdzająca powyższy wniosek, zawarta jest również w stwierdzeniu: „Ona zwać się będzie mężową, ponieważ z męża jest wzięta” (Rdz 2,23).⁴³ W tekście hebrajskim zachodzi tutaj bardzo ważna gra słów pomiędzy rzeczownikiem אִשָּׁה , oznaczającym kobietę, a rzeczownikiem אִישׁ , oznaczającym mężczyznę. Biorąc pod uwagę ściśle naukową etymologię tych słów, należy stwierdzić, że pochodzą one od dwu różnych źródłosłów.⁴⁴ Jednakże, należy się tu skłaniać ku wnioskowi, iż autor natchniony nie zdawał sobie sprawy z różnego pochodzenia tych słów. Posłużył się tu etymologią ludową, sądząc, że אִשָּׁה jest rodzajem żeńskim od rzeczownika אִישׁ . W ten sposób Jahwista chciał podkreślić równość obojga osób, mężczyzny i kobiety.

A zatem powyższa, bardzo bogata symbolika, zawarta w tekstach Rdz 2,21-23, wyraża równość i równowartość obojga osób, jakimi są mężczyzna

człowieka stanowi podstawową relację człowieka do świata. W Starym Testamencie i w apokaliptyce żydowskiej cielesna egzystencja nie jest ujmowana w aspekcie naturalnym, lecz w historyczno-aktywnym odniesieniu do Stwórcy i bliźnich. Mówiąc o ciele nie wypowiada się zatem o naturze człowieka, lecz o jego historycznej i międzyludzkiej egzystencji. W ujęciu Biblii, człowiek jest jednolicie tym, co czyni się wobec niego, albo co on jako cielesna egzystencja sam czyni, lub też stworzeniem realizującym swe pochodzenie od Stwórcy, względnie upadłym stworzeniem, które się sprzeniewierza swemu Stwórcy i jednocześnie samemu sobie. A. Grabner-Haider. *Ciało*. W: PSB kol. 183-185.

⁴⁰ G. W. Ramsey. *Is the Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2,23 and Elsewhere?* CBQ 50 (1988). S. 24-35.

⁴¹ Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastę stworzył ich*. Watykan 1986. S. 36.

⁴² J. St. Synowiec. *Na początku*. S. 163.

⁴³ B. T. oddaje to zdanie w formie: *Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny został wzięta*. Określenie kobiety w tym zdaniu, nie jest zbyt precyzyjne, gdyż nie odpowiada dokładnie myśli zawartej w oryginalnym tekście hebrajskim. Dlatego też o wiele bardziej prawidłowe jest właśnie tłumaczenie tego zdania według BP.

⁴⁴ Etymologicznie hebrajskie „*is*” pochodzi prawdopodobnie z rdzenia oznaczającego „miły” (*ys* lub *ws*). E. Jacob. *Théologie de L'Ancien Testament*. Neuchatel 1968. S. 127. Natomiast wyraz „*issa*” wywodzi się zaś z rdzenia „*ns*” – kobieta. Etymologia biblijna o charakterze ludowym, służy tu do podkreślenia jedności pochodzenia mężczyzny i kobiety, na co zdaje się wskazywać podobne brzmienie obu wyrazów. N. P. Bratsiotis. *Isz, iszszah*. W: TWAT. T. I. Stuttgart 1973. S. 238.

i kobieta. W tym właśnie zawiera się pierwszy aspekt „odpowiedniości” kobiety jako „pomocy dla mężczyzny”. Jest to bardzo ważny aspekt, dotyczący natury kobiety. Jednak nie wyczerpuje on ostatecznie znaczenia kobiety jako „pomocy dla mężczyzny”. Pojawia się tu potrzeba wskazania bardziej pogłębionego rozumienia tego terminu.

3. Kobieta jako pomoc odpowiednia dla mężczyzny

Tekst biblijny nie tylko określa naturę „pomocy” danej mężczyźnie przez Boga, ale także odsłania jej odpowiedniość dla niego. Wskazuje on ponadto jej funkcjonalne znaczenie, które opierając się na pierwszym aspekcie, jakim jest równość w naturze, czyli równowartość, jednocześnie je uzupełnia. Przedstawia to poniższy werset:

2,18 *I rzekł Jahwe-Bóg: Niedobrze, by człowiek był sam; uczynię mu pomoc, jak gdyby jego odpowiednik.*⁴⁵

W powyższej sentencji występuje hebrajski wyraz עֵוֵר, służący na określenie kobiety jako „pomocy” właściwej, odpowiedniej dla mężczyzny.⁴⁶ Wyrażenie „pomoc” nie oznacza tu podporządkowania kobiety, mężczyźnie, jako formy niewolnictwa, która istniała faktycznie w epoce, kiedy redagowano analizowaną refleksję religijną. Hebrajski wyraz עֵוֵר można bowiem tłumaczyć także jako współzyciel, wspieranie kogoś w trudnej sytuacji, czyli w jakimś niedostatku.⁴⁷ Ktoś potrzebujący pomocy doświadczał pewnego braku, nie wystarczał sam sobie.⁴⁸ W odniesieniu do stworzonego przez Boga mężczyzny, dotyczy to, jak pokazała wcześniejsza analiza, jego położenia w stworzonym świecie, całej jego egzystencji, wszystkiego, co wiąże się z życiem, a nie tylko jakiegoś jednego, wybranego aspektu istnienia. Skoro samotność mężczyzny polegała na niemożliwości pełnego zrealizowania siebie, to kobieta jako pomoc dla niego, jest istotą, która jest w stanie umożliwić to mężczyźnie. Dlatego też dzięki kobiecie, mężczyzna może rozwijać się w pełni. Takie właśnie znaczenie kobiety dla mężczyzny zdaje się wyrażać hebrajski przymiotnik עֵוֵרֵי stojący przy rzeczowniku „pomoc”. Przymiotnik ten można tłumaczyć jako „odpowiednia”, „pasująca do”⁴⁹ Nie jest to

⁴⁵ B. T. Od tego wiersza wyraz „człowiek” tłumaczy jako „mężczyzna” – *Potem Pan Bóg rzekł* „nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (w. 18).

⁴⁶ W tekście greckim, czyli w Septuagincie występuje tu wyrażenie βοηθου και αυτου, co należy tłumaczyć jako „pomoc jemu podobna, pomoc taka, jak on sam”. Takie określenie, choć potwierdza równość w godności wobec mężczyzny, to jednak nie pozwala odkryć drugiego aspektu rozumienia tej pomocy jako dopełnienia mężczyzny. Jest to zatem jakieś zubożenie tego znaczenia.

⁴⁷ P. Briks. עֵוֵר. W: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* s. 257; F. Zorell. עֵוֵר. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*. S. 586.

⁴⁸ Taką również prawdę zawiera w sobie greckie tłumaczenie tego wyrazu. J. Lust. E. Eynikel. K. Hauspie. βοηθος. W: *A Greek-Englisch Lexicon of the Septuagint. Part I*. Stuttgart 1992. S. 82.

⁴⁹ P. Briks. עֵוֵר. W: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* s. 220; F. Zorell. עֵוֵר. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*. S. 496.

podporządkowanie mężczyźnie. Ówczesne zniewolenie kobiety autor natchniony traktuje jako następstwo grzechu pierworodnego i wyraźnie pragnie się temu przeciwstawić. Stąd też, odpowiedniość kobiety jako pomocy dla mężczyzny, polega nie tylko na tym, że jest ona mu równa w godności, ale nade wszystko, że tylko dzięki niej może on w pełni się rozwijać, czyli osiągnąć pełnię swojej egzystencji.⁵⁰ W takim rozumieniu „odpowiedniości”, kobieta jest niezbędna dla mężczyzny. Bez niej nie jest możliwe, aby mężczyzna mógł osiągnąć pełne zadowolenie ze swego istnienia.⁵¹

Potwierdzeniem prawdy o kobiecie, jako „pomocy” dopełniającej mężczyznę jest również tekst Rdz 1,27, gdzie jest wyraźnie stwierdzona odmiennosc płciowa pomiędzy kobietą i mężczyzną.⁵² Jest to refleksja teologiczna powstała znacznie później, niż źródło jahwistyczne, ale poprzez swoje pogłębione ujęcie, choć dość zwięzłe, ściśle uzupełnia prawdę wyrażoną w Rdz 2,18. W tekście tym, wyraźnie występuje rozgraniczenie na mężczyznę i kobietę.⁵³ W języku hebrajskim występują tu wyrazy וָאִישׁ, co można tłumaczyć jako „mężczyzna”⁵⁴, oraz וְאִשָּׁה, co można tłumaczyć jako kobieta.⁵⁵ Podstawą tego rozróżnienia jest zatem płeć człowieka.⁵⁶

Chociaż sam termin „płeć” nie występuje w Biblii, to jednak widoczne na zewnątrz różnice w ciele, występujące pomiędzy mężczyzną i kobietą, wskazują jednoznacznie na ich wzajemną odmiennosc. W takim kontekście płeć to inność. Fakt, iż źródłem tej inności jest sam Bóg, będący Stwórcą całego świata a w tym i człowieka, pozwala odkryć wartość płciowości i wyznaczyć jej właściwe miejsce w życiu człowieka.⁵⁷ O tyle jest to ważne, iż ludy sąsiadujące z Izraelem, wynosząc seksualizm ponad właściwą mu rolę i tym samym nadając mu rangę bóstwa, wypaczały tę sferę ludzką. Autor natchniony tego tekstu biblijnego, chciał wyraźnie przeciwstawić się sakralizacji ludzkiej płciowości i równocześnie umniejszaniu jej wartości, co w ówczesnych czasach było

⁵⁰ Szereg tekstów biblijnych, w których wyraz „pomoc” występuje ponad 200 razy, potwierdza znaczenie tego kluczowego pojęcia. Najdoskonalszym źródłem pomocy dla człowieka jest sam Bóg. Psalmi mówiące o wybawieniu i ochronie są bogatym źródłem poezji sławiącej Boga jako pomocnika. Ł. Ryken. J. C. Wilhoit. T. Longman III. *Pomoc, pomocnik*. W: *Słownik symboliki biblijnej*. S. 736.

⁵¹ S. Bielecki. *Stary Testament o małżeństwie. Ideal i rzeczywistość*. Kieleckie Studia Teologiczne 2 (2003). S. 87.

⁵² A. Tyburczy. „Stworzył mężczyznę i kobietę” (Rdz 1,27). *MP* 18 (1986) nr 7-8 s. 84-89.

⁵³ F. Martin. „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”: *Teologiczne orędzie Rdz 1*. *Com* 16 (1996) nr 1. S. 66-89.

⁵⁴ P. Briks. וָאִישׁ. W: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. S. 101; F. Zorell. וָאִישׁ. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*. S. 209; J. A. L. Lee. *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch* (SCS 14). Chico 1983. S. 109-110.

⁵⁵ P. Briks. וְאִשָּׁה. W: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* s. 234; F. Zorell. וְאִשָּׁה. W: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*. S. 530.

⁵⁶ S. Bielecki. *Stary Testament o małżeństwie. Ideal i rzeczywistość*. Kieleckie Studia Teologiczne 2 (2003). S. 84.

⁵⁷ J. B. Szlaga. *Stworzył mężczyznę i niewiastę, czyli problem płciowości człowieka*. *FPom* 2 (1997) nr 2. S. 5-9.

na porządku dziennym.⁵⁸ To może oznaczać, iż wzajemne dopełnienie płciowe mężczyzny i kobiety jest także elementem stanowiącym o podobieństwie człowieka do Boga i byciem Jego obrazem. Nie chodzi tu o samą odmienność, na której opiera się płciowość, ale raczej o to, co powstaje pomiędzy mężczyzną i kobietą, dzięki zjawisku płciowości. Płciowość umożliwia bowiem zaistnienie specyficznej i niepowtarzalnej relacji pomiędzy tymi dwiema istotami. Otwiera ona i ukierunkowuje człowieka na osobę odmiennej płci. I ta właśnie relacja, a nie sama płciowość, ma także być elementem podobieństwa człowieka do Boga.⁵⁹ Dlatego płciowość w takim ujęciu jest czymś pozytywnym i nierozdzielnie związanym z istnieniem człowieka. Jest ona darem Boga danym człowiekowi. Ze względu na swe źródło, którym właśnie jest Bóg, oraz ze względu na swoją rolę jest ona dobrem.⁶⁰ Stąd też, domaga się określenia właściwej jej funkcji, co autor natchniony uczynił w analizowanym tekście Rdz 1,27.

W świetle powyższej analizy, dotyczącej znaczenia kobiety dla mężczyzny, można stwierdzić, że kobieta dla mężczyzny, podobnie i mężczyzna dla kobiety, jest pomocą w sensie egzystencjalnym – w osiągnięciu pełni doskonałości. W ten sposób zostaje równocześnie wyznaczona godność i rola kobiety, jaką ma ona do spełnienia wobec mężczyzny. Wyrażenie „odpowiednia dla niego pomoc” zawiera prawdę, w świetle której kobieta jest niezbędna dla mężczyzny. Bogata symbolika, jaką posługuje się autor natchniony w odniesieniu do kobiety ma na celu wskazanie, że jest ona jedyną istotą posiadającą taką samą godność, jak i mężczyzna, a przez to zdolną dopomóc mu do jego pełnego rozwoju osobowego. Ta niezwykłość wzajemnego uzupełniania jest darem Boga i jest wyrażona w okrzyku mężczyzny, który dostrzegł ten dar od Boga. Trzykrotne powtórzenie zaimka „ta”, uwydatnia radość mężczyzny, że oto właśnie pojawiła się obok niego istota, która odpowiada jego naturze, która pozwoli dopełnić jego istnienie.

Tekst biblijny określa równocześnie zadanie mężczyzny wobec kobiety. Skoro jest ona odpowiednią dla niego istotą, to funkcje tę może spełnić o tyle, o ile mężczyzna jej to umożliwi, to znaczy doświadczając swojej niewystarczalno-

⁵⁸ J. Chmiel. *Siedem spojrzeń na płciowość w Biblii*. RBL 50 (1997) nr 1. S. 28-35.

⁵⁹ Wiara Izraela jest daleka od rozumienia Boga jako istoty płciowej. Płciowość w rozumieniu Starego Testamentu nie jest czymś boskim, ale stworzonym. Sfera płciowości jest ewidentnie rezultatem stworzenia a nie cechą Stwórcy. Posługiwanie się płciowością w sposób niewłaściwy jest bezwzględnie karane przez przepisy prawne Starego Testamentu. Te właśnie prawdy wyraźnie odróżniają Izraela od kananejskiego kultu Baala, charakteryzującego się daleko posuniętym utożsamianiem płciowości z religią, jak tego dowodzą seksualne przedmioty kultu i prostytucja świątynna. Starożytne narody, sąsiadujące z Izraelem, takie jak ludy Kanaanu, Mezopotamii lub Egiptu, czcząc wiele bóstw, uważały, iż kosmosem rządziło wiele bogów i bogiń. Bóstwa te były nie tylko poczęte, ale prowadziły aktywne życie seksualne. W takim ujęciu seksualność człowieka stanowiła ziemską wersję tego, co się dzieje w sferze niebieskiej. L. Ryken. J. C. Wilhoit. T. Longman III. *Seksualność*. W: *Słownik symboliki biblijnej*. S. 898.

⁶⁰ J. Chmiel. *Biblijne spojrzenie na płciowość*. RKat 1 (1997). S. 17-27.

ści będzie dowodził tego wobec kobiety, okazując jej swą miłość. To jest wyznaczone mu przez Boga zadanie. W tej wzajemnej przynależności do siebie i spełnianiu wyznaczonych zadań też powinno wyrażać się podobieństwo do Boga, gdyż umożliwiałoby im to osiągnięcie doskonałości. Dlatego pełna relacja pomiędzy nimi, czyli dopełnienie poprzez wzajemną odmienną jest zamiarem Bożym i posiada ważne znaczenie. Zróznicowanie to, widoczne najwyraźniej w ich cielesności, ma im obojgu pomóc w otwarciu się na siebie nawzajem i ubogaceniu relacji. Cielesność ma za zadanie objawić męskość i kobiecość. W tym wyraża się oblubieńczy sens ciała. To sprawia zaistnienie harmonii pomiędzy nimi, czyli prawidłowego sposobu przeżywania przez nich nawzajem, męskości i kobiecości. Nie ma tu dostrzegania tylko jednego aspektu człowieczeństwa, lecz przeżywanie osoby odmiennej płci w pełni wartości jaką sobą prezentuje. Płeć rozumiana tu jako widoczne na zewnątrz różnice w ciele, przedstawia się więc, jako szczególny dar Boga dany człowiekowi. Chodzi tu o wskazanie tego, co może powstać pomiędzy mężczyzną i kobietą dzięki płciowości. Ten właśnie element ma ich upodabniać najlepiej do Boga. Tym sposobem zostaje określona i potwierdzona natura małżeństwa, rozumiana jako ścisły związek mężczyzny z kobietą, przewyższający jakościowo tak ważny przecież związek dziecka z rodzicami. Ścisłość ta zostaje tu po raz pierwszy w Biblii nazwana jako „jedno ciało”. W takim kontekście termin ten może być tożsamy z wyrażeniem „jedność małżeńska”. Jedność ta polega na pełnym zjednoczeniu mężczyzny i kobiety najpierw w tym, co stanowi o ich człowieczeństwie, a następnie w tym, co stanowi o ich odmienności i równocześnie dzięki czemu wzajemnie się dopełniają, realizując w ten sposób zamysł Boży wobec nich.

Jak na owe czasy i specyfikę myśli Starożytnego Wschodu, stwierdzenie równości pomiędzy mężczyzną i kobietą przez autora natchnionego, jest rewelacją. Starożytny Bliski Wschód dyskryminował bowiem kobietę, uważając ją za istotę niższego rzędu.⁶¹ Dlatego myśl przedstawiająca w powyżej zaznaczony sposób, naturę kobiety i jej zadania, jest niezwykle ważna także dla czasów współczesnych, które jak wskazuje dokument *O współdziałaniu mężczyzny i kobiet w Kościele i świecie* zagubiły prawidłową relację wzajemną pomiędzy tymi istotami i potrzebują wskazania tego, co jest w tym właściwe.

Summary

A MEANING OF A WOMAN FOR A MAN IN THE LIGHT OF GEN 2

One of the most important problem nowadays is relation between a man and a woman. This situation inclines to search a source that might to show proper foundations of this relation. Undoubtedly such a source is Gen 2, which included the intention of God to a man and a woman. According to analyses that were made in this article and based on this part of the Old Testament, a woman is the only creature who has the same dignity as a man. None being in the whole world has such a high position. Moreover, a woman has her own role to a man. It means, that she is the only help who might effectively support him in his aspiration for a perfection.

⁶¹ J. De Fraine. *La Bible et l'origine de L'homme*. Bruxelles 1961. S. 59.