

„MĘŻCZYZNĄ I NIEWIASTĄ STWORZYŁ ICH”: TEOLOGICZNE OREDZIE RDZ 1

W tym krótkim szkicu pragnę przebadac nauczanie tej warstwy *Pięcioksięgu*, którą zwykle określamy jako „Tradycję kapłańską”. Skoncentruję się na tym, czego owa tradycja, w takiej postaci, w jakiej dziś przekazuje ją tekst kanoniczny, uczy o człowieku jako mężczyźnie i kobiecie. Jak wiadomo, nauczanie to ześrodkowane jest wokół pojęcia „obrazu”. Po kilku uwagach wstępnych zanalizuję nauczanie tradycji kapłańskiej przedstawionej w tekście biblijnym w jego obecnym stanie. We wnioskach wskażę, jak pewne aspekty współczesnej katolickiej antropologii teologicznej mogą być pomocne w uświadamianiu nam niezwykle bogactwa tego nauczania.

I. ROZWAŻANIA WSTĘPNE

A. Modele heurystyczne

Metody historyczne, stosowane zazwyczaj do krytyki tekstu świętego, posługują się taką samą procedurą, jak inne metody historyczne. Oznacza to, że po zetknięciu się z tekstem wypracowuje się model heurystyczny, który ma wyjaśnić napotkane dane. Z kolei model ten przykłada się do tekstu, a następnie modyfikuje się go, biorąc pod uwagę wyniki jego konfrontacji z tekstem. Zapoczątkowana w ten sposób spirala hermeneutyczna prowadzona jest tak długo, aż dojdzie do możliwie najściślejszego przylegania między tym, co przedstawia tekst, i modelem użytym dla jego wyjaśnienia. Proces ten może trwać przez pokolenia, prowadząc do modyfikacji istniejących modeli lub wypracowywania nowych. Szuka się bowiem zrozumiałości.

Podstawowym modelem hermeneutycznym, używanym zarówno w badaniach *Pięcioksięgu*, jak i większości innych części *Pisma św.*, jest fakt, że stanowi on rezultat kolejnych przeróbek, nowych wydań oraz łączenia źródeł pisanych z ustnymi¹. Istnieją

¹ Jest to najbardziej powszechny punkt widzenia. Najmocniej sprzeciwia się mu U. Cassuto, znany biblista żydowski, który odrzucił teorię źródeł w *Pięcioksięgu*.

liczne dowody na to, że taki był sposób postępowania na starożytnym Bliskim Wschodzie i nawet sama Biblia dostarcza przykładów szeregu zwrotów literackich występujących w tym samym tekście, które świadczą o tym, iż był on poprawiany i redagowany przez kolejne osoby². Pomocną listę fragmentów wskazujących na tego rodzaju zabiegi można znaleźć w artykule R. Elliota Friedmana³. Istnieje także wiele współczesnych prac kreślących modele hermeneutyczne, stosowane w badaniach nad *Pięcioksięgiem*, i wskazujących na dotychczasowy stan badań⁴. Nikt dzisiaj nie twierdziłby z pewnością, że *Pięcioksiąg* jest połączeniem czterech pisanych dokumentów, których ślady można wyraźnie dostrzec i których źródeł można się domyślać. Jednak dane, na których opierała się dawna pewność, nadal istnieją i czekają na wyjaśnienie.

Jeśli zastanowimy się nad przydatnością takiej pracy, możemy stwierdzić, że jest ona pożyteczna zasadniczo z dwóch powodów. Po pierwsze, studium historyczne pozwala nam docenić wielowarstwowe bogactwo świętego tekstu, a po drugie, stwarza zdrowy dystans wobec tekstu, dzięki czemu jest on dla nas profetycznym świadectwem jako słowo Boga, obdarzone skutecznością w akcie przekazywania, który wykracza poza sytuację tak autora, jak i czytelnika. Zastosowane modele przypominają rusztowanie; umożliwiają one zrozumienie tekstu, chociaż same są zakładane lub zdejmowane zależnie od potrzeby i przydatności. Błędem wielu prac historyczno-krytycznych były próby podporządkowania tekstu modelom hermeneutycznym, używanym do jego badania. Można tak się zachwycić rusztowaniem, że zapomina się o samym budynku.

B. Model zastosowany w niniejszej pracy

Chciałbym tu krótko opisać model heurystyczny, względnie strukturę, jakiej tu używam, mówiąc o nauczaniu Rdz 1 na temat mężczyzny i kobiety. Pełne uzasadnienie wyboru modelu i szcze-

² Dobre przykłady tekstów można znaleźć w *Ancient Near Eastern Texts*, wyd. J. Pritchard, Princeton University Press 1969 oraz A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, University of Chicago Press 1963.

³ „Tora (Pięcioksiąg)” w: *The Anchor Bible Dictionary*, wyd. D. N. Freedman, New York 1992, VI, 605-622.

⁴ Można sięgnąć do artykułów na temat źródeł: Kapłańskiego i Jahwistycznego, etc. w: *The Anchor Dictionary of the Bible* lub *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume*, Nashville-Abingdon 1974.

główny opis stopnia pewności, jaki może być przypisany różnym jego aspektom, przekraczają ramy tego, co tutaj przedstawiam. W świetle tego, co sądzi się współcześnie o budowie *Pięcioksięgu*, a szczególnie *Księgi Rodzaju*, pozycja, jaką zajmuję, zostałaby nazwana „umiarkowaną”. Choć to, co powiem, odnosi się w większości do całego *Pięcioksięgu*, ograniczę swe refleksje do *Rdz*, a zwłaszcza do pierwszych jedenastu rozdziałów, które — jak przyznali sami mędrcy żydowscy — tworzą możliwy do rozpoznania blok materiału wprowadzającego do opowiadania o Izraelu, które rozpoczyna się od powołania Abrahama w *Rdz* 12, 1.

Materiał zawarty w *Rdz* 1—11 stanowi z ręczne połączenie dwóch źródeł pisanych, które otrzymały klasyczne dziś oznaczenia „J” i „P”. Dokument J powstał prawdopodobnie w czasie rządów Salomona. Osoba odpowiedzialna za tekst czerpała z materiałów tak spisanych, jak ustnych, krążących w Izraelu i poza nim. Zostały one przepracowane, przetransportowane na zwarte twierdzenia wiary, dotyczące początków ludzkości, i użyte jako tło dla opowiadania o początkach Izraela od powołania Abrahama aż do czasu wędrówki przez pustynię⁵. Nasze kategorie „autora” i „redaktora” nie są adekwatne dla opisu działalności tego twórczego geniusza ani siły i jasności jego widzenia, w świetle wiary, Bożego planu realizującego się w historii. Uważał się on za kogoś, komu powierzono świętą tradycję, którą zachował i powiększył dla dobra swego ludu. E. Ann Matter, opisując podobną mentalność ludzi średniowiecza, tak mówi o aspektach tego typu działalności literacko-społecznej: „Oryginalny jest tutaj proces zapożyczenia, przepracowywania, korzystania w nowy sposób ze starego materiału, co świadczy o wyobraźni i zdolnościach danego autora. Autorzy średniowieczni cytowali innych autorów, co było subtelną, lecz zrozumiałą formą szacunku. Nie odróżniali zapożyczenia od tworzenia nowych idei. Prawdziwą zdolność tworzenia upatrywano często w sposobie, w jaki łączono ze sobą zasadniczo odmienne źródła”⁶.

W *Rdz* 1—11 materiał J znajdujemy w 2, 4b—4, 26; 6, 1-8 oraz — częściowo — w opowiadaniu o potopie w 6, 9—9, 17; 9, 18-27; 11, 1-9. Prawie cały ten materiał istniał wcześniej niż

⁵ Istnieje duża rozbieżność opinii co do tego, gdzie kończy się tekst J. Niektórzy autorzy znajdują ślady J w opisie wejścia Izraela w *Joz* 3, 5. Inni, stanowiący większość, widzą zakończenie J gdzieś w obecnej *Księdze Liczb*. Por. W. Brueggemann, *Yahwist w The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume*, 971-975.

⁶ *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Filadelfia 1990, 6.

dzieło J, choć nie można przesledzić historii tej tradycji. Jahwista (= J) wyraźnie czerpał z materiału wspólnego dla Izraela i jego sąsiadów, który w większości został przyswojony i przepracowany w Izraelu. Kontynuował on tę działalność poprzez proces transpozycji, której wartość można ocenić, czytając następujący opis „uwznioślenia”, podany przez B. Lonergana: „To, co uwzniośla, przekracza to, co jest uwznioślane, wprowadza coś nowego i odrębnego, nadaje wszystkiemu nową podstawę, dalekie jest jednak od stawiania przeszkód czy niszczenia tego, co uwznioślane. Przeciwnie, jest mu to potrzebne, obejmuje to, zachowuje wszystkie właściwe mu cechy i własności oraz pozwala zrealizować się pełniej w bogatszym kontekście”⁷.

Istnieje mniejsza zgodność co do datowania i budowy P w porównaniu z J. W pierwszych jedenastu rozdziałach Księgi Rodzaju znajdujemy materiał mający wspólne słownictwo, styl literacki i spojrzenie teologiczne. Można to zauważyć w Rdz 1, 1-24a, w genealogii 5, 1-32, w całym niemal opowiadaniu o potopie 6, 9 — 9, 17 oraz w genealogiach 10, 1-32 i 11, 10-32. Odkładając na później szersze omówienie istotnych cech P, chcę przedstawić model, jaki przyjąłem w odniesieniu do wzajemnego powiązania materiału J i P.

Materiał J osiągnął *status* zwartego opowiadania dzięki pracy jednej osoby, prawdopodobnie w czasie rządów Salomona. Istnieją dowody na to, że materiał ten był opracowywany i przepisywany w procesie przekazu. Zwarte opowiadanie zostało połączone z materiałem P, który — gdy się go oddzieli — składa się z opisowej narracji w 1, 1 — 2, 3, opowiadania o czynach w 6, 9 — 9, 17 oraz trzech genealogii. Materiał P w tej części Księgi Rodzaju albo nigdy nie był opowiadaniem⁸, albo tak niewiele zaczerpnięto z tego źródła, że nie możemy go zrekonstruować.

Najważniejsza jest działalność literacka redaktora (R), który wykorzystał ten materiał dla zbudowania spójnej myśli teologicznej, ukazującej początki Izraela jako mające swe korzenie w samym początku wszechświata i ludzkości. W Rdz najwyraźniej wskazuje na tę działalność dziesięciokrotnie powtórzona formuła: „Oto są pokolenia/potomkowie (*tôlédôt*) X...”, która pozwala podzielić Księgę na dziesięć części. Sposób, w jaki używana jest ta formuła oraz fakt, że nie pojawia się ona więcej w *Pięcioksięgu*

⁷ *Method in Theology*, New York 1972, 241.

⁸ Takiego zdania jest na przykład, Frank Moore Cross w: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973.

(za wyjątkiem Lb 3, 1), wskazuje na to, iż redaktor zamierzał przy jej pomocy stworzyć specyficzną jedność *Księgi Rodzaju*. Występuje ona w:

- 2, 4 — „Historyczny” (J) opis stworzenia
- 5, 1 — Potomkowie Adama do Noego (poprzez Seta)
- 6, 9 — Noe i jego synowie (wprowadza opowiadanie o potopie)
- 10, 1 — Synowie Noego w ogólności: „Wykaz ludów”
- 11, 10 — Potomkowie Sema
- 11, 27 — Potomkowie Teracha (Abraham)
- 25, 12 — Potomkowie Izmaela
- 25, 19 — Potomkowie Izaaka
- 36, 1 — Potomkowie Ezawa
- (36, 9 — powtarza i rozszerza 36, 1, być może *glosa*)
- 37, 2 — Potomkowie Jakuba (właściwie wszystko o Józefie).

Fakt, że listy pokoleń wprowadzane są przez formułę i że zwykle służą do nadania całemu opowiadaniu nowego kierunku, wskazuje, iż są one materiałem P, wykorzystanym w celu ukształtowania dzieła jako całości. Spostrzeżenie to wzmocnione jest faktem, że chociaż J i P widzą realizowanie się Bożego planu w ciągu kolejnych pokoleń, to „wertykalne” listy genealogiczne, które prowadzą linię od jednej ważnej postaci do drugiej, wykorzystują słownictwo i styl charakterystyczne dla innego materiału P, zawartego w *Pięcioksięgu*.

W świetle dowodów, które wskazują na użycie materiału P jako środka nadającego *Księdze Rodzaju* zwartą strukturę i przenoszącego wcześniejszy materiał do obecnego opowiadania, zaproponowałbym następujący model działania redaktora. Redaktor podziela teologiczne spojrzenie tradycji kapłańskiej (P) i wykorzystuje rozrzucony materiał P do zmodyfikowania i uporządkowania materiału J. Musimy jednak pamiętać o wspomnianym już błędzie przykładania do tej literatury współczesnych zachodnich pojęć „autora” i „redaktora”. Nie mamy tu do czynienia z mechanicznym wtrącaniem wcześniejszego materiału, ale z uważnym, teologicznym przepracowaniem, które ten materiał głęboko zmodyfikowało, mimo szacunku dla niego, i pozwoliło mu „zrealizować się pełniej w bogatszym kontekście”. Po tym omówieniu modelu heurystycznego jesteśmy gotowi do zbadania samego tekstu.

II. O RĘDZIE RDZ 1, 26-31 W KONTEKŚCIE RDZ 1—11

A. Niektóre cechy Rdz 1

Rdz 1, 1 — 2, 3 jest swoistą poetycką rozprawą o początkach wszechświata i rodzaju ludzkiego. Zajmuje się ona wieloma zagadnieniami, które występują w tekście jahwistycznym, choć ujmuje je w zupełnie innej perspektywie. Tekst wskazuje na to, że jego autor był raczej świadomy ogólnego dorobku myśli poza Izraelem na temat początków i że sam jest spadkobiercą metody oczyszczania i przekazywania tej myśli w sposób, który możemy nazwać bardziej „profesjonalnym” i wyraźniej „apologetycznym” niż u Jahwisty⁹. Na przykład, odkładając jakąkolwiek wzmiankę o ciałach niebieskich aż na czwarty dzień po stworzeniu światła i uporządkowaniu wszechświata oraz przypisując im skromną funkcję rządzenia dniami i nocą oraz wyznaczania pór roku, autor pozbawia słońce, księżyc i gwiazdy jakiegokolwiek boskiej aury. Pozostaje to w wyraźnym kontraście do świata, w którym muszą żyć izraelscy wygnańcy, spotykając się na co dzień z pozorną potęgą tych bóstw i wspaniałością oddawanego im kultu.

Możemy wyrobić sobie pewne pojęcie o świecie myśli, która stworzyła pierwszy rozdział Rdz, rozważając kluczowe dla niej słowo *bārā'*, „stworzyć”. Słowo to wprowadza cały opis w Rdz 1, 1, jest użyte ponownie do opisu stworzenia zwierząt lądowych w Rdz 1, 21, pojawia się trzykrotnie przy stwarzaniu *'ādām* w Rdz 1, 27 i występuje w zakończeniu opisu w Rdz 2, 3. H. Ringgren słusznie zaobserwował, że P przejawia tendencje do używania tego terminu tam, gdzie użycie *'āšā* („czynić”) we wcześniejszym opowiadaniu o stworzeniu mogło prowadzić do nieporozumień¹⁰. Słowo *bārā'* wprowadza bowiem szczególne rozumienie działania Boga. Nie ma ono żadnej prawdziwej paraleli poza tradycją biblijną. Jego źródłosłów nie zachował się w dostępnej nam literaturze i wydaje się, że nabrało znaczenia jako termin teologiczny w okresie wygnania, być może dzięki Deutero-Izajaszowi. Znajdujemy je 49 razy w Starym Testamencie, głównie u Iz 40—66 (20 razy), w warstwie P Księgi Rodzaju (10 razy) oraz w Psalmach (4 razy). W tradycji P przedmiotem *bārā'* jest zawsze rzeczywistość kosmiczna; w innych tekstach słowo to wyraża także działanie Boga

⁹ Zbiór poza- i przed-biblijnych materiałów, które P prawdopodobnie znała, choć niekoniecznie bezpośrednio, znajduje się w Westermann, *Genesis*, 19-53.

¹⁰ Por. hasło „Br” w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans 1977, 1, 242-249, zwłaszcza 246-248.

w formowaniu narodu, stwarzaniu czystego serca (Ps 51, 12), spełnianiu się zbawienia (Iz 45, 8), itd. „Jako specyficznego terminu teologicznego, *bārā'* używa się dla jasnego wyrażenia nieporównywalności stwórczego dzieła Boga w zestawieniu ze wszystkimi drugorzędnymi produktami i podobiznami wytworzonymi przez człowieka z istniejącego już tworzywa”¹¹.

W przeciwieństwie do starszego tekstu, Rdz 1 można nazwać narracją tylko w rozszerzonym sensie tego słowa. Stanowi on bowiem literackie przedstawienie ukończonej akcji, ale akcja ta jest bardziej opisana niż opowiedziana. Tekst zawiera szereg uroczystych formuł prowadzących akcję ku zakończeniu, jakim jest ustanowienie szabatu. Punkt szczytowy tekstu znajduje się w środku i jest nim stworzenie człowieka (*'ādām*) jako mężczyzny i kobiety. Kulminację stanowi ustanowienie szabatu. Ponieważ taka logika zostaje narzucona niejako z zewnątrz materiałowi, który jest niemalże kroniką działań Boga, można oddzielić wersety, które nas interesują i skoncentrować się na nich w sposób, który nie byłby możliwy w przypadku opowiadań zawierających więcej konkluzji.

B. Obraz Boga

1) Tłumaczenie Rdz 1, 26-31

W tekście pozostawię bez tłumaczenia słowo Elohim, zazwyczaj poprawnie tłumaczone jako „Bóg”, tak by czytelnik mógł odczuć różnicę pomiędzy tym tekstem a Rdz 2—3, gdzie desygnatem jest Yhwh Elohim. Pozostawię również słowo *'ādām*, by umożliwić lepszą ocenę jego pełnego zakresu znaczeniowego.

„A wreszcie rzekł Elohim: «Uczyńmy *'ādām* na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panują nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!». Stworzył więc Elohim *'ādām* na swój obraz, na obraz Elohim go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Elohim im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi». I rzekł Elohim: «Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was

¹¹ Ringgren, 246.

będą one pokarmem. A dla wszelkiego zwierzęcia polnego i dla wszelkiego ptactwa w powietrzu, i dla wszystkiego, co się porusza po ziemi i ma w sobie pierwiastek życia, będzie pokarmem wszelka trawa zielona». I stało się tak. A Elohim widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre. I tak upłynął wieczór i poranek — dzień szósty”

2) Pojęcie obrazu w Rdz 1, 26-31

a) Sformułowanie zamiaru Boga

W przytoczonym fragmencie możemy wyróżnić siedem różnych momentów: 1) sformułowanie zamiaru Boga; 2) narracyjny opis Bożej czynności stwarzania; 3) błogosławieństwo Boga dla *'ādām* z poleceniem płodności i panowania nad ziemią oraz nad wszelkimi istotami żywymi; 4) dalsze słowa Boga do *'ādām*, tym razem wyznaczające pokarm dla *'ādām* i pozostałych istot żywych; 5) uwaga, że stało się tak, jak Bóg powiedział; 6) aprobujące spojrzenie Boga na wszystko, co uczynił; 7) formuła końcowa, oznaczająca zakończenie tego członu całego opowiadania. Zajmę się dokładnie dwoma pierwszymi momentami, a krótko skomentuję trzeci i czwarty.

„Uczyńmy” Po raz pierwszy w opisie stworzenia Bóg naradza się sam ze sobą. Użyta tu liczba mnoga wyraża „naradzanie się ze sobą”, a nie zwrócenie się do niebieskiego dworu¹². Jak widać z samego tekstu, *'ādām* ma być uczyniony na obraz i podobieństwo Boga, a nie istot niebieskich. Stanie się to jeszcze bardziej oczywiste dzięki dalszym rozważaniom. Boży zamiar wyrażony jest za pomocą bardziej ogólnego terminu „czynić” (*'āšā*), natomiast znacznie bardziej teologiczny termin „stwarzać” jest zarezerwowany dla następnego zdania. Owocem zamierzonego działania Boga będzie *'ādām*, co chyba w tym przypadku najlepiej oddaje słowo „ludzkość”

Określenie, że ludzkość ma być „na Nasz obraz, podobna Nam”, bardziej niż jakikolwiek inny werset Biblii pobudzało do refleksji nad naturą istot ludzkich¹³. Naszym pierwszym obo-

¹² Joüon, *Grammaire*, § 114e wskazuje na dwa inne przykłady Boskiego naradzania się ze sobą (Rdz 11, 7 i Ps 2, 3) oraz na inne przykłady tej samej formy gramatycznej w ustach ludzi.

¹³ Por. G. Wenham, *Genesis 1-15, Word Biblical Commentary*, 1, Waco 1987, 26-27 oraz Westermann, dz. cyt., 147-155 z bibliografiami. Najpełniejszy przegląd współczesnej myśli znajduje się w G. A. Jonsson, *The Image of God. Genesis 1, 26-28 in a Century of Old Testament Research*, Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 26, Almqvist and Wiksell Interna-

wiązkiem w stosunku do tekstu jest próba zrozumienia, co znaczy to wyrażenie w kontekście, w jakim się znajduje. Podejmę ją w trzech etapach. Pierwszy będzie filologiczną próbą zdefiniowania kształtu znaczeniowego wyrażenia. W drugim mamy zobaczyć, jak ten kształt był modyfikowany przez bezpośredni kontekst, a w trzecim etapie rozszerzymy tę modyfikację, przyglądając się temu, co tekst w obecnej redakcji ma do powiedzenia na temat oryginalnych zdań w Rdz 1, 26-28.

Termin *šemem*, „obraz”, pojawia się w Starym Testamencie 17 razy. W dziesięciu przypadkach odnosi się do fizycznego obrazu, zazwyczaj bożka; dwukrotnie słowem „cień” lub „obraz” opisane jest pozbawione treści istnienie ludzkie (Ps 39, 7; 73, 20); 4 razy przy użyciu słowa *šemem* określona jest relacja między *'ādām* a Elohim (Rdz 1, 26. 27 [dwukrotnie]; 9, 6), a raz — relacja między *'ādām* a jego synem *šet* (Rdz 5, 3). W ostatnim przypadku słowa *šemem* i *dēmūt* użyte są w odwrotnej kolejności: „na jego podobieństwo jako jego obraz”. *Dēmūt*, słowo być może zapożyczone z aramejskiego, pochodzi od formy czasownikowej *dāmā*, „być podobnym”¹⁴. Rzeczownika można używać na oznaczenie „obrazu”, ale jego ogólny zakres znaczeniowy jest szerszy niż w przypadku *šemem*, który niemal zawsze przywołuje pojęcie fizycznego obrazu. Możliwe, że właśnie ze względu na swą nieokreśloność, jak to sugeruje Ph. Bird¹⁵, jest on użyty, aby określać pierwsze pojawienie się *šemem*, a przez to wykluczyć myśl o istnieniu fizycznego podobieństwa między Bogiem i ludzkością.

Niekiedy obu terminów można używać zamiennie. W języku aramejskim doskonałą ilustracją tego jest dwujęzyczny napis znaleziony w Tell Fekherye (Syria) w 1979 r. Zredagowany w języku akkadyjskim i aramejskim, jest on umieszczony na posągu Hadad-yis'i, władcy Guzan, pochodzącym prawdopodobnie z połowy IX wieku przed Chrystusem¹⁶. Cztery razy o posągu mówi się przy użyciu akkadyjskiego słowa *šalmu*, oznaczającego obraz lub posąg. Jest ono dwukrotnie przetłumaczone na aramejski jako *šalmā* i dwukrotnie jako *dēmūtā*. Obecność tych słów na posągu króla, wzniesionym dla zaznaczenia jego władzy nad określonym terytorium, potwierdza częste dawniej przypuszczenie, że ogłosze-

tional 1988. Także Phyllis Bird, *Male and Female He Created Them: Gen 1, 27b in the Context of the P Account of Creation*, *Harvard Theological Review* 74 (1981) 129-159.

¹⁴ Por. artykuł H. D. Preuss w: *Theological Dictionary of the Old Testament* 3, 257-260.

¹⁵ *Male and Female* 139, n. 23.

¹⁶ Por. A. R. Millard i P. Bordreuil, *A Statue from Syria with Assyrian and Aramic Inscriptions*, *Biblical Archeologist* 45 (1982) 135-141.

nie Bożego zamiaru w Rdz 1, 26 niesie ze sobą tę zasadniczą myśl, iż *'ādām* ma być Bożym wiceregentem, ucieleśnieniem Boskiej władzy na ziemi. Wzmocnione to jest zarówno formą „pośredniego trybu życzącego”, przetłumaczoną powyżej jako „niech panują...”, jak i przez sam czasownik (*rādâ*) rządzić, który bywa często stosowany w odniesieniu do króla (1 Krl 5, 4; Ps 72, 8; 110, 2, etc.).

Aby to zrozumieć, musimy dokładniej uchwycić, czym był obraz na starożytnym Bliskim Wschodzie. Choć czasem był on (obraz *šelem* fizycznym przedstawieniem czegoś, tak jak obrazy Chaldeczyków w Ez 23, 14 lub złote myszy i guzy w 1 Sm 6, 5. 11, to nie musiało istnieć jakiegokolwiek fizyczne podobieństwo między obrazem a tym, co ów obraz przedstawiał. Ważniejsza jest myśl, że obraz uobecnia moc tego, co wyobraża. Dlatego właśnie Izraelowi zabronione jest sporządzanie obrazów Yhwh: Yhwh będzie obecny i objawi siebie oraz swoją moc zgodnie z własną wolą i upodobaniem; próba manipulowania tym jest obrzydliwością¹⁷. W świecie pogańskim było wprost przeciwnie: mnożenie obrazów bogów stanowiło pobożną praktykę. Podobnie, jak sądzono, król mógł pomnażać swoją obecność i władzę poprzez umieszczanie swych obrazów. Faktem niezbitym jest, że w niektórych prądach myśli egipskiej i asyryjskiej sam król był obrazem boga, reprezentującym jego władzę¹⁸.

Na tym tle wydaje się wysoce prawdopodobnym, że sformułowanie zamiaru Boga w tradycji P oznacza, iż *'ādām* jest królewskim przedstawicielem samego Boga, ucieleśniającym i sprawującym Boską władzę nad ziemią i wszystkim, co na niej żyje. Myśl tę rozwija z pewnością Ps 8, używając nadal królewskiej terminologii w rozważaniu nad Rdz 1: „Chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy”. Choć pojęcie królewskiego przedstawiciela oddaje właściwie podstawową kategorię myśli czy też zasadniczy kształt semantyczny tego terminu, to jednak nie wyczerpuje wszystkich implikacji sformułowania Bożego celu, zamierzonych przez autora tradycji kapłańskiej.

Gdy przyjrzymy się najpeirw jego bezpośredniemu kontekstowi, to możemy zauważyć obecność trzech elementów modyfikują-

¹⁷ Takie jest oryginalne znaczenie przykazania „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby (*pesel*)” (Wj 20, 4; Pwt 5, 8). Odnośnie do tego zob. np. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu* (tłum. B. Widła), Warszawa 1986, 172-177.

¹⁸ Odnośniki do tekstów można znaleźć w: Westermann, dz. cyt., 151-154, który, niestety, nie przyjmuje tej opinii, oraz Bird, *Male and Female*, 140-144.

jących: po pierwsze, niuansu zawartego w wyrażeniu celu: „niech panują”; po drugie, sposobu, w jaki Elohim zwraca się do *'ādām*; i po trzecie, roli szabatu. Poprzez refleksję nad stroną gramatyczną można ocenić intencję autora, który chciał wskazać w ludziach na coś, dzięki czemu stają się oni zdolni reprezentować Boga. Odczytując formę czasownikową jako pośredni tryb życzący, otrzymujemy zdanie: „Uczyńmy *'ādām*... niech panują...” Znaczy to: „Uczyńmy ich zdolnymi do reprezentowania Nas («na Nasz obraz»), aby panowali”¹⁹. Być zdolnym do reprezentowania Boga, zakłada jednak coś uprzedniego, coś, co wewnątrz odróżnia *'ādām* od reszty stworzenia. Takie odróżnienie zawarte jest niewątpliwie w samej naturze uroczystego wprowadzenia do narracyjnego opisu, w którym trzykrotnie powtarza się termin *bārā*, podkreślając szczególne działanie Boga w stworzeniu *'ādām*. Owa cecha bycia zdolnym do reprezentowania Boga to duchowy wymiar istot ludzkich. W pewnym sensie relacja kapłańska nie określa natury tej duchowej jakości wyraźniej niż opowiadanie jahwistyczne. Wynika ona z obu opisów, które w bogatej i nieodróżnianej formie symbolicznej rozprawy przedstawiają *'ādām* jako tego, który współdziała z Bogiem. Musimy się zastanowić, jak czyni to tradycja kapłańska.

Powinniśmy zauważyć różnicę w sposobie zwracania się Boga do stworzeń, zawartą w błogosławieństwie. W Rdz 1, 21-22 mówi się, że Bóg stworzył wielkie potwory morskie i wszelkiego rodzaju pływające istoty żywe oraz wszelkie ptactwo skrzydlate. „Bóg... pobłogosławił je tymi słowami: «Bądźcie płodne i mnożcie się»”, dokładnie tak, jak w poleceniu danym *'ādām*. Rdz 2, 3 mówi, że Bóg pobłogosławił szabat i uświęcił go. W Rdz 1, 28, w zdaniu, które zwraca na siebie uwagę niezręcznością sformułowania, czytamy jednak, że Bóg przemówił bezpośrednio do *'ādām*: „Po czym Elohim im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się»...”. Tylko *'ādām* jest w stanie być odbiorcą osobistego zwrotu Boga. To samo znajdujemy w następnym wierszu, w którym Bóg wyjaśnia swe rozporządzenia dotyczące pokarmu dla ludzi i zwierząt: „Oto wam daję...”. To wyjaśnienie może również zwracać uwagę na sposób, w jaki *'ādām* ma panować. Bóg nie jest nieobecny panem, lecz zawsze obecnym Stwórcą, który kieruje ludźmi i wyjaśnia im, jak być królem objawiającym Boga. Pozostaje to w zgodzie z całą izraelską koncepcją królowania. „Niech sędzi sprawiedliwie Twój lud i ubogich Twoich — zgodnie

¹⁹ Gdyby autor chciał powiedzieć, że bycie obrazem Boga polega całkowicie na panowaniu, użyłby innej formy gramatycznej: „a wtedy będą panowali”.

z prawem... Zstąpi jak deszcz na trawę, jak deszcz rześisty, co nawadnia ziemię” (Ps 72, 2. 5).

Trzecim elementem wskazującym na to, że *'ādām* jest czymś więcej niż królewskim przedstawicielem Boga, jest w kapłańskim opisie stworzenia zaakcentowanie szabatu. Mimo że funkcją pierwszego opisu jest, jak zobaczymy, ukazanie „struktury istnienia”, nie oznacza to wcale, iż to, o czym jest tu mowa, odnosi się do czegoś wiecznego, bez czasu. Nigdzie nie widać tego tak wyraźnie, jak w uroczystym opisie odpoczynku Boga siódmego dnia oraz w błogosławieństwie tego dnia, przez co staje się on owocny, oraz uczynieniu go świętym, przenosząc go tym samym do sfery istnienia Boga. Fakt, że jest to siódmy dzień (liczba 7 pojawia się trzykrotnie), oznacza, iż jest on rzeczywistością niezależną od rytmów kosmosu i będącą poza nimi. Lata, miesiące i dni wyznaczane są poprzez ruchy ciał niebieskich; szabat wyznaczony jest dekretem Boga. Nikt w starożytnym Izraelu, słysząc ten tekst, nie pomyślałby tylko o odpoczynku Boga siódmego dnia, lecz każdy natychmiast by rozpoznał, że lud Boży został wezwany, aby stanowić obraz Boga w sposób dostępny dla wszystkich istot ludzkich, ale zrealizowany tylko w Izraelu. Lud Boży jest powołany do naśladowania Boga nie tylko w Jego działaniu, lecz i w udoskonalaniu stworzeń poprzez odpoczynek w dniu uświęconym przez samego Boga. Opierając cały swój opis na rytmie siedmiu dni, autor umieszcza szabat pośród istotnych elementów stworzenia, choć on je przewyższa. Aluzja do polecenia, by „pamiętać zachowywać szabat” (Wj 20, 8; Pwt 5, 12), przywołuje „nadobfity” wymiar istnienia, wykraczający ponad to, co należy tylko do kosmosu, i tam umieszcza istnienie *'ādām*. *'Adām* jest zatem obrazem Boga w swej odpowiedzialności za to, by być Mu posłusznym, by naśladować Go i czcić.

Zastanowimy się teraz nad sposobem, w jaki redaktor modyfikuje semantyczny kształt terminów w Rdz 1, 26-28. Za wyjątkiem dwóch tekstów należących do tradycji mądrościowej, które są odbiciem nauczania tradycji P (Syr 17, 3; Mdr 2, 23), jedyne miejsca, gdzie ludzkość jawi się jako obraz Boga, są Rdz 5, 1-3 i 9, 6. Użyte są tam znowu słowa *šelem* i *dēmūt*. Posługując się tymi tekstami, redaktor czyni komentarz do tego, co powiedział wcześniej. Choć prawdopodobnie materiał ten istniał przed nim, możliwe jest, że sam redaktor ukuł te wyrażenia, aby włączyć wcześniejsze zdania w szerszy, całościowy kontekst. W obu przypadkach rezultat jest taki sam. Powinniśmy najpierw zauważyć, że każde powtórzenie zdania o *'ādām*, stanowiącym obraz Boga, występuje po opowiadaniu o grzechu. W Rdz 5, 1-13 znaj-

dujemy je po opisie grzechu w Rdz 3 i 4, a w Rdz 9, 1-6 pojawia się po opisie „wykroczeń” (*hāmās*, Rdz 6, 13) całej ludzkości i popodu będącego karą za nie. Innymi słowy, po każdym z większych nieszczęść, jakie dotknęły cały rodzaj ludzki, redaktor troskliwie powtarza, że *'ādām* mimo wszystko nadal przedstawia obraz Boga. Mówiąc to, nie zapomina dodać do podanego już pojęcia obrazu istotnych odcieni.

„Oto rodowód potomków *'ādām*. W dniu, gdy Elohim stworzył *'ādām*, na podobieństwo Elohim stworzył go, stworzył mężczyznę i niewiastę, pobłogosławił ich i dał im nazwę *'ādām* w dniu, gdy ich stworzył. Gdy *'ādām* miał sto trzydzieści lat, urodził mu się syn podobny do niego jako jego obraz i dał mu imię *šēt*” (Rdz 5, 1-3).

W pierwszym wersecie po raz drugi pojawiają się formuły *tôlêdôt*, które określają strukturę *Księgi Rodzaju*. Ich przedłużenie znajdujemy w ostatnim zdaniu, w pozostałym tekście natomiast mamy wyraźne echo Rdz 1, 26-28 z następującymi istotnymi różnicami. Wyrażenie „w dniu” jest powtórzeniem pierwszego wersecu opowiadania jahwistycznego (Rdz 2, 4b) i nie należy do charakterystycznych cech stylu kapłańskiego. Czasowniki „stworzyć” i „czynić” mają zmienioną kolejność w stosunku do Rdz 1, 26-27. Jest to charakterystyczne dla sposobu, w jaki tradycja P używa obu czasowników²⁰. Po błogosławieństwie brak wyraźnego nawiązania do płodności, ale następuje akt nazwania. To zdanie wyjaśnia, że słowo *'ādām*, a zatem rzeczywistość obrazu, odnosi się zarówno do mężczyzny jak i kobiety — jako rezultatu stwórczego aktu Boga. Dalsza część zdania tworzy paralelę między Boskim aktem stwarzania/czynienia i nadania nazwy oraz Adamowym aktem zrodzenia, a następnie nazwania.

Powiedziane jest, że Adamowi urodził się syn podobny do niego jako jego obraz. Zmiana szyku wyrazów: podobieństwo/obraz, może wskazywać na różnicę między najwyższym aktem Boga i zrodzeniem dziecka przez Adama. Jest to również typowe dla sposobu, w jaki P zmienia wyrażenia, co widzieliśmy już w odniesieniu do „stworzyć” i „uczynić”. Oczywiście, gdyby autor nie chciał zarysować pewnej paraleli, nie powtarzałby wcale tych słów. Powtórzenie ma więc naświetlić coś z tego, co zawarte jest w opisie *'ādām* w Rdz 1, 26-28. Między Adamem i Setem istnieje związek uczestnictwa: Set pochodzi od Adama, uczestniczy

²⁰ Por. J. Barr, *The Image of God in the Book of Genesis — A Study of Terminology*, Bulletin of the John Rylands Library 51 (1968) 1-26, zwł. 25.

w jego naturze i jest jego odbiciem, ale z pewnością nie jest jego królewskim reprezentantem. *Dēmût* i *şelem* wskazują tutaj na podstawę wspólnego życia. Tradycja kapłańska pragnie przez to naśladować sposób, w jaki rozumiemy te terminy, gdy odnoszą się one do relacji między Bogiem i *'ādām*. Tam zasadniczym obrazem, jaki się nasuwa, jest bycie przedstawicielem Boga, ale mówiąc o bezpośrednim zwracaniu się Boga do *'ādām* i o pojęciu szabatu zapowiedzieliśmy już myśl, że owa jakość, dzięki której ludzie mogą być obrazem Boga, obejmuje pewien udział w tym, kim On jest.

Ostatnim etapem w ukazaniu *'ādām* jako obrazu Boga będzie Rdz 9, 6. Kontekst stanowi błogosławieństwo udzielone Noemu, wypowiedziane takimi samymi słowami, jak słowa skierowane do *'ādām* w Rdz 1, 28, po którym następuje uwaga, że po grzechu i karze za niego, jaką był potop, istnienie nie będzie już tak spokojne. Bóg mówi teraz o strachu i lęku przed ludźmi, odczuwanym przez resztę stworzenia, i — zmieniając poprzednie polecenie — daje ludziom na pokarm wszystko, co żyje i się porusza. Mają oni jednak uszanować krew stworzeń i nie jeść jej. Co więcej, Bóg upomni się o ludzką krew tak u zwierząt jak i u ludzi; ci ostatni mają zapłacić za przelaną krew własnym życiem. Dalej znajdujemy takie poetyckie wyrażenie: „Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga. Wy zaś bądźcie płodni i mnożcie się, zaludniajcie ziemię i miejcie nad nią władzę”²¹ (Rdz 9, 6-7).

Ostatnie użycie *şelem* podkreśla godność *'ādām* w porównaniu z resztą stworzenia. Ona tłumaczy, dlaczego życie ludzkie różni się od życia zwierząt oraz dlaczego sam Bóg jest tym, który wymierzy karę za przelanie ludzkiej krwi. Jeszcze raz widzimy, że pojęcie *'ādām* jako przedstawiciela Boga może stanowić podstawową kategorię, w jakiej myślimy o nim jako obrazie Boga. Ale sam tekst prowadzi nas do tego, byśmy tę kategorię poszerzyli o relację, w której sam Bóg jest ostatecznym Wykonawcą zemsty, gdy *'ādām* zostaje odebrane życie. Bóg jest *gō'el haddām*, mścicielem krwi każdej ludzkiej istoty²².

Zanim przejdę do wyciągnięcia wniosków i podania kilku wskazówek odnośnie do dalszych studiów, warto przyjrzeć się krótko niektórym aspektom narracyjnego opisu stwórczego dzia-

²¹ Manuskrypt w tym miejscu ma *ûrbû*, „i rozmnażajcie się”, lecz kilku komentatorów sugeruje *ûrdû*, „i panujcie”.

²² Por. H. Ringgren, hasło *gā'al*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament* 2, 350-356.

łania Boga, który znajduje się tuż za omówionym powyżej opisem Jego zamiaru.

b) Narracyjny opis stwórczego działania Boga

Po opisanii naradzania się Boga i ogłoszeniu Jego zamiaru, tekst zaczyna opowiadać o wypełnianiu tego zamiaru. Z jego budowy gramatycznej widać, iż pierwsze zdanie powinno być oddzielone: „Stworzył więc Bóg *'ādām* na swój obraz”. Zdanie drugie i trzecie stanowią podwójne wyjaśnienie pierwszego, przy czym trzecie jest rozwinięciem drugiego: „Na obraz Boży go stworzył; stworzył mężczyznę i niewiastę”. Ponieważ omówiliśmy już znaczenie trzykrotnego powtórzenia słowa „stworzyć” oraz zakres, jaki autor nadaje terminom „obraz” i „podobieństwo”, pozostaje nam rozważyć dwa inne aspekty, a mianowicie znaczenie „mężczyzny i niewiasty” jako obrazu Boga oraz użycie liczby mnogiej zarówno w tym, jak i w poprzednim tekście.

Znaczenie liczby mnogiej czasownika i zaimka widoczne jest — jak widzieliśmy — przy tłumaczeniu: „Uczyńmy ludzkość na Nasz obraz, podobną Nam. Niech panują... Stworzył więc Bóg rodzaj ludzki na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”. Słowa autora sprawiają wrażenie, że myśli on o *'ādām* jako osobistości „kolektywnej”, „zbiorowej”. Może więc używać tego samego słowa *'ādām* w odniesieniu do pojedynczego człowieka, zarówno do człowieka noszącego imię „mężczyzna”, jak też do rzeczywistości zbiorowej, „ludzkości”, podczas gdy w dzisiejszym języku (angielskim) nie można już używać słowa „człowiek” w takim sensie. Nie miejsce tu na refleksje nad odrębnością i kłopotliwym różnicowaniem płci i rodzaju, które miało taki skutek, iż termin „człowiek” zaczął oznaczać tylko męskiego osobnika rasy ludzkiej. Staramy się zrozumieć to, co jest nam przekazane w tekście i przez ten tekst.

Dostrzeżenie tej oscylacji między liczbą pojedynczą i mnogą, która pozwala na zilustrowanie „płynności” myśli autora, jest także ważne dla zrozumienia, dlaczego zarówno tutaj, jak i w Rdz 5, 2, opisuje on *'ādām* jako mężczyznę i kobietę. Terminy używane w języku hebrajskim, *zākār* i *neqēbâ*, odnoszą się bezpośrednio do fizycznych różnic między płciami. Spotykamy je wyłącznie w *Pięcioksięgu*, niemal zawsze w tekstach prawnych, i są one, z jednym wyjątkiem, przypisywane tradycji P. Znajdujemy je w Kpł 12, 2. 5. 7; 15, 33; 27, 1-7; Lb 5, 3 i Pwt 4, 16.

W tekście jahwistycznym pomoc, która dorównuje *'ādām*, nie jest kopią, ale kimś innym. W tradycji P, włączonej przez redaktora do wcześniejszej tradycji, do tego samego wniosku prowadzi

stwierdzenie, że *'ādām*, królewski przedstawiciel Boga, do którego Bóg zwraca się bezpośrednio, który ma udział w Jego odpoczynku i który oddaje Mu cześć, który posiada taką godność, iż sam Bóg jest mścicielem jego krwi, stanowi wspólnotę utworzoną z mężczyzny i kobiety. Zostaje to stwierdzone nie raz, lecz dwa razy: w Rdz 1, 26 i 5, 2. Co było intencją autora i dlaczego jest to dla niego ważne?

Najpierw trzeba zauważyć, że w tej kwestii obie tradycje stanowią wyjątek w ówczesnym świecie. W żadnym z tekstów pochodzących z krajów ościennych, jakie do nas dotarły, nie znajdujemy niczego, co przypominałoby takie zainteresowanie rzeczywistością mężczyzny i kobiety oraz znaczeniem ich związku. Tekst dostarcza twierdzenia wiary, objawionego przez Boga, które dokonuje cięcia pomiędzy przerostami kultu a strachem w odniesieniu do płciowości w taki sam sposób, w jaki wcześniej demitologizował ciała astralne, ukazując je w prawdziwym świetle — jako stworzenia Boże, których przeznaczeniem jest służyć ludzkiemu życiu. E. Brunner wyraził to w następujący sposób: „Jest to kapitalne podwójne stwierdzenie (o mężczyźnie i niewieście), lapidarnie proste, w istocie tak proste, że niemal nie zdajemy sobie sprawy, iż wraz z nim znika całkowicie wielki świat mitów i spekulacji gnostyków, cynizmu i ascetyzmu, ubóstwiania płciowości i strachu przed płcią”²³.

Pierwszą zatem funkcją opisu *'ādām* jako mężczyzny i kobiety jest umieszczenie zróżnicowania płci i samej płciowości w świecie stworzonym przez Boga, widzianym przez Niego jako dobry. Płeć nie jest środkiem zjednywania sobie potęg kosmicznych, jak to miało miejsce w kultach płodności, ani nie jest wyrazem pychy, która degradowa ją do poziomu pewności siebie i władzy, pozabiając ją tym samym skromnego, ale realnego miejsca w życiu ludzkim. Płeć wyraża jeden ze sposobów, w jaki człowiek stanowi obraz Boga. Jak Bóg, który stwarza na swój obraz i na swoje podobieństwo, tak Adam rodzi syna podobnego do siebie jako swój obraz, a Ewa otrzymuje chłopca z pomocą Yhwh (patrz Rdz 4, 1). Ale jest tu jeszcze więcej. O mężczyźnie i kobiecie mówi się, że tworzą ludzkość będącą obrazem Boga, zanim jeszcze otrzymali błogosławieństwo i stali się płodni. Autor kapłański zadbał o potwierdzenie tej rzeczywistości w rozdziale 5 po włączeniu do niego jahwistycznego wyjaśnienia niedoli i śmierci, będących częścią ludzkiej egzystencji. Fakt, że mężczyzna i kobieta są sobie równi, gdy chodzi o stanowienie obrazu Boga, jest głębszy niż przekazy-

²³ *Man in Revolt — Christian Anthropology*, Filadelfia 1939, 60.

wanie życia i trwalszy niż zubożony stan życia. Żadna płęć nie jest obrazem Boga z uszczerbkiem dla drugiej: to ludzkość jako mężczyzna i kobieta ucieleśnia w tym świecie coś z Boga.

c) Błogosławieństwo i polecenie odnośnie do pokarmu

Gdy chodzi o błogosławieństwo i związane z nim polecenie płodności, zaludnienia ziemi, czynienia jej sobie poddaną i panowania nad wszelkim stworzeniem, należy zwrócić jeszcze raz uwagę na to, że wynika ono z faktu bycia obrazem Boga, ale nie jest jego elementem składowym. Potwierdza to redakcja Rdz 5, 2. Umieszczony pomiędzy notatką o „liście pokoleń” i zrodzeniem Seta przez Adama, tekst ten mówi o tym, iż *adam* został stworzony na podobieństwo Boga, a dalej: „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich, pobłogosławił ich i dał im nazwę *'ādām*, wtedy gdy ich stworzy”. Płodność nie jest tu bezpośrednio wspomniana, choć zakłada ją pojęcie błogosławieństwa. W tej funkcji rzeczywistość obrazu Boga na ziemi jest uwieczniona poprzez moc naśladowania Stwórcy w przekazywaniu życia. Ta straszliwa moc podporządkowana jest słowu Boga i wynika z podstawowej godności zarówno kobiety, jak mężczyzny, ale o niej nie stanowi.

Polecenie ograniczające pokarm *'ādām* do roślin przynoszących ziarno i drzew zostaje zmienione w taki sposób, w jaki Bóg błogosławi Noemu w Rdz 9, 1-7. Pierwsze słowa są powtórzeniem Rdz 1, 28 z celowym pominięciem polecenia panowania. Zastępuje je wojskowa terminologia Rdz 9, 2: „niechaj się was boi i lęka... (wszystko, co) zostało oddane wam we władanie”²⁴. Absolutnie obowiązująca norma obejmuje teraz tylko władzę nad życiem i śmiercią w sytuacji antagonizmu, co wyjaśnia uznanie przez tradycję P ograniczonej egzystencji opisanej w rozdziale 3. W tym kontekście, kiedy została już przelana krew Abła (Rdz 4, 8-24), Bóg mówi o tajemnicy życia ukrytej we krwi; ogłasza się mścicielem, jeszcze raz mówi o godności *'ādām* jako obrazu Boga i ponownie potwierdza, że ludzie mają stanowić obraz Boga poprzez wzajemne relacje: „...upomnę się u człowieka o życie człowieka i u każdego — o życie brata” (Rdz 9, 5).

3) Podsumowanie nauczania Tradycji Kapłańskiej

Widzimy zatem, że podstawowe pole semantyczne, wyznaczone przez użycie *šelem* i *dēmūt*, przedstawia *'ādām* jako królewskiego przedstawiciela Boga. Badając jednak to pojęcie w świetle

²⁴ Zob. określenia wojny w Pwt 1, 21; 11, 25; 19, 12; 20, 13; 31, 8.

bezpośredniego i szerszego kontekstu, w jakim jest ono umieszczone i powtarzane, mogliśmy ocenić, że zarówno królewskie jak i reprezentatywne cechy ludzkości miały podstawę w bezpośrednim, stwórczym akcie Elohim, który umożliwił zaistnienie tych cech oraz uczynił *'ādām* jako mężczyznę i kobietę, istoty zdolne do tego, by Bóg bezpośrednio się do nich zwracał. Ponadto owa królewska działalność nie polega przede wszystkim na dominacji wojskowej, ale na ćwiczeniu się ludzkości w tworzeniu takiej sprawiedliwości i opieki, jaka charakteryzuje Boże królowanie nad całym wszechświatem i jaka ma cechować idealnego króla Izraela. Dalsze zwrócenie uwagi na to, że punktem kulminacyjnym tekstu jest uświęcenie i błogosławieństwo szabatu, wskazuje, iż *'ādām* jest powołany nie tylko do naśladowania Boga, ale i do oddawania Mu czci.

Wyraźny powrót tych tematów w Rdz 5, 1-3 i 9, 6 służy dalszemu wzmocnieniu tego, czego ostatni tekst chce nauczyć na temat stanowienia przez ludzkość obrazu Boga. Znajdujemy tu pojęcia ojcostwa i uczestnictwa, zwrócenie uwagi na pojęcia mężczyzny i kobiety oraz nazwanie ich przez Boga *'ādām*, a wreszcie pojęcie ludzkiej godności oraz opieki, jaką Bóg sam sprawuje nad życiem ludzkim, nawet w jego obecnym stanie ograniczonej egzystencji.

Sądzę, że możemy posunąć o krok naprzód stwierdzenia kapłańskiego autora i redaktora. Dotychczas uznawaliśmy mężczyznę i kobietę za terminy konstytutywne i próbowaliśmy zobaczyć, w jaki sposób tak ukształtowana ludzkość (*'ādām*) jest obrazem i podobieństwem Boga. Terminy te są jednak również, i to w istotny sposób, relacyjne. Wszystko, co zostało powiedziane o *'ādām* jako obrazie Boga, realizuje się w niepowtarzalny sposób w relacji między mężczyzną i kobietą. Aby to zrozumieć, musimy się cofnąć i dokonać przeglądu opinii traktujących ludzkość jako obraz Boga.

Pożyteczne studium G: Jonssona *The Image of God* pozwala nam uszeregować te opinie według pięciopunktowego spektrum. Na jednym krańcu znajdujemy zdanie L. Köhlera (1880—1956) i innych, mówiące o tym, że obraz Boga odnajdujemy w tym, iż ludzie mają wyprostowaną postawę ciała i mogą wpatrywać się w to, co w górze²⁵. Na drugim krańcu mamy czcigodne poglądy Filona i większości Ojców Kościoła oraz teologów, głoszące, że obraz Boga można znaleźć wyłącznie w duchowym wymiarze istoty ludzkiej. To stanowisko poprawnie umieszcza rzeczywistość

²⁵ W bardzo cennej uwadze na s. 155 G. Jonsson pisze o zadziwiająco niewielkiej roli tradycji P w studiach nad obrazem Boga u większości uczonych piszących na ten temat między 1882 a 1900 r.

obrazu w danej przez Boga zdolności reprezentowania Go i bycia w relacji z Nim, ale skłania się ku lekceważeniu fizycznego wymiaru ludzi i szuka podobieństwa do Trójcy Świętej w strukturze ludzkiej duszy i jej przymiotach. Posuwając się dalej, znajdujemy dwie opinie, które chcą wyrazić rzeczywistość obrazu, sumując stanowisko Rdz 1, 26-28 oraz innych tekstów tej księgi. Pierwszą z nich nazywam „królewskim przedstawicielem”, a Jonsson — „interpretacją funkcjonalną” Ze szlachetnym wyjątkiem Westermanna i Barra, opinia ta, z różnymi odcieniami, jest reprezentowana przez wszystkich niemal znawców Starego Testamentu. Druga opinia, której najbardziej zagorzałym zwolennikiem był Karl Barth, uznawana również przez Westermanna i innych, głosiła, że obraz Boga można znaleźć w danej człowiekowi przez Boga zdolności bycia w relacji z Nim²⁶. Usiłowałem właśnie pokazać, że można połączyć dwie ostatnie opinie, rozważając to, co czyni człowieka zdolnym do bycia przedstawicielem Boga, oraz badając, jak inne stwierdzenia na temat obrazu ukazują jego relacyjny wymiar, zachowując jednocześnie podstawowy semantyczny kształt *selem*.

Istnieje jeszcze jedno stanowisko, będące nie tyle opinią, co perspektywą całości zagadnienia, które pozwala bardziej się uwrażliwić na nieodróżnicowane nastawienie autora i oryginalnych odbiorców tekstu i być wierniejszym przekazywanej treści. Podejście to określa Jonsson jako „holistyczne” i przypisuje duńskiemu uczonemu J. Pedersenowi²⁷. Podstawowy horyzont Pedersena wyznacza hebrajskie słowo *nepeš* — „dusza”: „To, co Izraelita rozumie przez duszę, jest przede wszystkim całością z pewnym indywidualnym znamieniem”²⁸. Obie przedstawione powyżej opinie, z których jedna jest funkcjonalna, druga zaś relacyjna, respektują do pewnego stopnia tę holistyczną perspektywę.

Nieco więcej światła może rzucić na tę kwestię rozważenie „symbolicznej” natury *'ādām*. Mam tu na myśli to, że istoty ludzkie wyrażają się w ciele i poprzez ciało; ciało jest symbolicznym wyrazem osoby. Choć takie sformułowanie jest o wiele bardziej określone i zróżnicowane niż to, jakiego używa autor kapłański, nie jest ono obce myśli, że *'ādām* jako żyjąca *nepeš* istnieje jako mężczyzna i kobieta. Takie rozumienie leży w istocie u podstaw każdego rozumienia antropologii biblijnej. Nawet słowa używane do opisanja rzeczywistości wnętrza istoty ludzkiej są pochodnymi

²⁶ Opis tego stanowiska i jego stosunek do dyskusji z E. Brunnerem podaje G. Jonsson, dz. cyt., 65-76.

²⁷ *Israel. Its Life and Culture*, London 1926, zwł. 99-181.

²⁸ Tamże, 100.

jakiegoś zewnętrznego wyrazu. Termin *nepes*, na przykład, oznacza „gardło” lub „apetyt”. Istota ludzka żyje dzięki tej tajemniczej energii, która wyraża się w apetycie: zarówno energia jak i jej manifestacja określane są terminem, który my, patrząc najpierw na wnętrze, najczęściej tłumaczymy jako „dusza”. Równocześnie istnieje inny wyraz tej samej energii, tym razem oddawany terminem *něšāmā*, „oddech”. Oddech osoby świadczy o wewnętrznej dynamice świadomości, wyraża ją i w pewnym sensie nią jest: „Lampą YHWH jest *nišmat ādām* („oddech człowieka”); on głębie wnętrza przenika” (Prz 20, 27). Właściwie jest powszechnie przyjęte, że niemal na każdy hebrajski termin antropologiczny należy patrzeć z tej symbolicznej perspektywy²⁹. Ta właśnie perspektywa daje podstawę do zastosowania w Nowym Testamencie terminu „obraz” (*eikôn*) do Chrystusa, który jest jednocześnie „odblaskiem chwały Ojca i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3) oraz „*eikôn* Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15) czyli widzialnym wyrazem Boga. Choć ten wymiar — w jaki sposób jesteśmy obrazem Boga przez udział w rzeczywistości Chrystusa — jest zbyt rozległy, aby się tu nim zajmować, dotyka on naszego pytania, dlaczego tradycja P kładzie taki nacisk na fizyczność ludzi, mówiąc o obrazie.

W tym świetle możemy uznać, że zróżnicowanie płci jest cielesnym, symbolicznym wyrazem relacyjnej natury istot ludzkich. Uparte łączenie przez P dwóch pojęć „obrazu” oraz „mężczyzny i kobiety” musi mieć jakiś powód. Odpowiedniość między tymi dwiema rzeczywistościami nie jest od razu widoczna i dlatego autor wielokrotnie do niej powraca. Ten rodzaj myślenia najłatwiej zrozumieć, gdy przyznamy, że coś z rzeczywistości obrazu odnaleźć można w fakcie, iż istota ludzka, „całość z indywidualnym znamieniem” mężczyzny i kobiety, jest relacyjna na każdym poziomie istnienia. *’Adām* jest obrazem Boga, czyli uobecnia Jego moc i władzę oraz współdziała z Bogiem w tworzeniu relacji między mężczyzną i kobietą. Choć takie rozumienie jest zgodne z tym, co zostało dotychczas powiedziane, to idzie ono dalej. Istnieje inny wymiar obrazu Boga, tak jak przedstawia go tradycja kapłańska. Oprócz aspektu funkcjonalnego i relacyjnego jest również taki, który można nazwać symbolicznym. We wzajemnych relacjach istoty ludzkie mogą wyrażać, poprzez swą całkowitą realność jako osoby cielesne, coś z miłości, jaką Bóg ma i jaką jest. Takie bycie obrazem Boga znajduje swe odzwierciedlenie w pozytywnym związku między mężczyzną i kobietą i — jak każdy związek

²⁹ Dobre omówienie wstępne zob. w: H. W. Wollf, *Anthropology of the Old Testament*, Filadelfia 1974.

— osiąga swój doskonały wyraz, kiedy miłość jest wzajemna. Tworząc odwzajemniane relacje, istoty ludzkie symbolicznie wskazują na wymiar Boskiej obecności w świecie i manifestują pragnienie Boga bycia w relacji z nami. Akcentując, że *'ādām* jest mężczyzną i kobietą, tradycja P zwraca uwagę na aspekt wzajemności i czyni go częścią tego, co chce osiągnąć przez niespotykane gdzie indziej zastosowanie terminów *šelem* i *dēmūt* do istot ludzkich.

III. UWAGI KOŃCOWE: WSPÓŁCZESNE MYŚLENIE ANTROPOLOGICZNE A NAUCZANIE TRADYCJI KAPŁAŃSKIEJ

Także w tej części chcę jedynie wskazać na to, jak współczesne studia antropologiczne pomagają nam w rozwijaniu potencjału zawartego w Rdz 1—3, zwłaszcza w rozumieniu znaczenia ludzkiego ciała oraz tego, co nazwałem „symbolicznym” sposobem bycia przez ludzi obrazem Boga. Kwestie, które nam najtrudniej zrozumieć, należą do tak zwanej praktycznej antropologii teologicznej. Czy różnice płci mają podłoże kulturowe? Czy mężczyzna ma prawo do innego małżeństwa niż małżeństwo z kobietą? Wydaje się, że sam fakt fizycznej budowy kobiety i odczuwana przez nią potrzeba, by być pod pewnymi względami bardziej hojną niż mężczyzna w rozraczaniu opieki nad życiem, jest orędziem, które Bóg kieruje do kobiety. Czy tak jest naprawdę? Jak porządek stworzenia ma się do porządku zbawienia?

Sięgamy do tekstów biblijnych w sytuacji, w której powyższe pytania są palące. Mówiłem już krótko o chrystocentrycznej perspektywie tych rzeczywistości oraz o autorytatywnych tekstach, które mają na ich temat coś do powiedzenia. Jest także inne podejście, które nazwałbym antropologią teologiczną. Jest ono teologiczne nie tylko dlatego, że przyjmuje jako normatywne teksty kanoniczne i inne teksty kościelne, ale również dlatego, że w swej istocie Objawienie jest światłem oświecającym umysł teologa, który rozważa te kwestie. Niektóre aspekty współczesnego myślenia antropologicznego można rozważać w świetle wiary, odkrywając, że w tym świetle porządek stworzenia jest także źródłem Objawienia. Uznawali to zawsze ci teologowie, zwłaszcza w Średniowieczu, którzy mówili o dwóch księgach mówiących o Bogu: o księdze natury oraz o księdze Pisma św.³⁰

³⁰ Por. H. de Lubac, *Exégèse Médiévale. Les Quatre Sens de L'Écriture*, Theologie 41/42, Paris 1959/60 I, 124-125.

Chcę tu tylko zaznaczyć, jak oświecone wiarą myślenie o symbolicznym charakterze ludzkiego ciała wskazuje na sposób rozumienia tego, o czym mówi tekst święty, nawet jeśli ten tekst wydaje się raczej zakładać niż wyraziście stwierdzać, do jakich wzajemnych relacji powołani są mężczyźni i kobiety.

W eseju, który zajmuje się teologicznym statusem płciowości, W. Kasper stwierdza, że doktryna stworzenia nie wyznacza ani idealistycznego, ani materialistycznego rozumienia osoby³¹. To raczej chrześcijański realizm widzi ciało jako „realny symbol” lub „ekskarnację” ducha ludzkiego i dlatego stoi w sprzeczności z wszelkim gnostyckim ponizaniem ciała czy płciowości. W przeciwieństwie do K. Rahnera, którego idee i język przypomina, Kasper stosuje tę intuicję do płciowych cech ciała:

„Jeśli ciało jest rzeczywistym symbolem ducha ludzkiego, to różnice cielesne, specyficzne dla płci, nie mogą być nieistotne dla konstytucji osoby. Nie możemy zatem powiedzieć, że między mężczyzną i kobietą istnieje tylko niewielka różnica biologiczna, mająca wielkie konsekwencje społeczne; seksualność to nie jakaś wydzielona strefa czy sektor, ale określenie istoty ludzkiej, które ma wpływ na całą osobę, na wszystko co ludzkie”³².

Ponieważ ciało wyraża i ucieleśnia osobę, cielesne różnice płciowe odsłaniają głębsze różnice tkwiące w osobie. Jak powinno się rozumieć i wyrażać te różnice?

A. Komplementarność ciała

Jednym ze środków, jakimi próbuje się opisać teologiczne znaczenie ciała zróżnicowanego płciowo, jest język „komplementarności”, używany przez wielu teologów, a także w niektórych dzisiejszych dokumentach Kościoła. Podstawowa jest tu myśl, że cielesne różnice płciowe między mężczyznami i kobietami wskazują na równie odmienne dary i zdolności, gdy chodzi o inne aspekty ich osobowości, np. cechy psychiczne i emocjonalne, role w rodzinie i społeczeństwie, dary duchowe, itd. Podkreślając mocno te różnice, akcentuje się również myśl, że to, co wnoszą obie strony, jest równie cenne i konieczne dla właściwego funkcjonowania rodziny, społeczeństwa i Kościoła. Przy takim podejściu nie dziwi, że najczęściej podawanym przykładem tego paradygmatu jest nastawiony na prokreację stosunek płciowy, w którym za-

³¹ *The Position of Women as a Problem of Theological Anthropology*, w: *The Church and Women: A Compendium*, San Francisco 1988, 58.

³² Tamże, 58-59.

równy mąż, jak i żona, mają do spełnienia niezbędne, ale bardzo odmienne role.

Mimo tak podstawowych podobieństw, istnieją takie wyraźne różnice pomiędzy niektórymi wyrażeniami teologicznymi, określającymi komplementarność płci. Niektórzy współcześni teologowie, tacy jak: Ashley i Hauke, wyrażają to, co uważają za podstawową ontologiczną rozbieżność między płciami, w kategoriach arystotelesowskiej i tomistycznej formy i materii oraz aktu i możliwości³³. Inni, jak L. Bouyer i H. U. von Balthasar, reprezentujący bardziej augustiańskie podejście do teologii, posługują się dla wyrażenia tej polaryzacji biblijną i tradycyjną symboliką małżeńską. W takim ujęciu Maryję czy Kościół widzi się jako archetypy lub „realne symbole” kobiecości, podczas gdy Chrystus i ojciec mają odśłaniać ostateczne znaczenie męskości. Owe żeńskie i męskie wzorce wskazują także na przymierze małżeńskie między Bogiem a Jego Ludem³⁴. Jednak inni teologowie, tacy jak J. Little, podejmują próby przeniesienia arystotelesowskich krańcowości w bardziej augustiański schemat, aby utrzymać jednocześnie równość i różnicę płci³⁵. Wreszcie P. Allen stara się pokonać jedno z oczywistych ograniczeń języka komplementarności, dowodząc, że nie powinno się jej rozumieć jako wskazującą na brak całości u poszczególnych mężczyzn i kobiet („ułamkowa komplementarność płci”), lecz jako zróżnicowane formy wspólnej całości („integralna komplementarność płci”)³⁶.

B. Sakramentalność ciała

Język komplementarności znajduje obiecujące wzmocnienie w pojawiającej się ostatnio dyskusji o ciele małżeńskim lub sakramentalnym. Idea ta sięga swymi korzeniami do teologii i sakramentalnej sztuki Średniowiecza i Renesansu. Ciało, stworzone jako istotowo dobre, może być nośnikiem i wyrazem duchowej

³³ Por. B. Ashley OP, *Theologies of the Body: Humanist and Christian*, Braintree 1985, 544-546; M. Hauke, *Women in the Priesthood? A Systematic Analysis in the Light of the Orders of Creation and Redemption*, San Francisco 1988, 111-120.

³⁴ Zob. zwł.: L. Bouyer, *The Seat of Wisdom: An Essay on the Place of the Virgin Mary in Christian Theology*, New York 1960; H. U. von Balthasar, *Love Alone*, New York 1969, 96-111; *A Theology Anthropology*, New York 1967, 306-314.

³⁵ Zob. *Sexual Equality in the Church: A Theological Resolution to an Anthropological Dilemma*, *The Heythrop Journal* 27 (1987) 165-178.

³⁶ *Integral Sex Complementarity and the Theology of Communion*, *Communio* 17 (1990) 523-544; *Fuller's Synergetics and Sex Complementarity*, *International Philosophical Quarterly* 32 (1992) 3-16.

prawdy, dobra i piękna. Mówiąc językiem bardziej scholastycznym, ciało może być zewnętrznym znakiem wewnętrznej rzeczywistości czy łaski, tym, co wyżej nazwałem „symbolicznym” sposobem bycia obrazem Boga. Rozważając seksualny charakter ciała, język sakramentalności ciała skupia się bardziej na jego „mażeńskim” charakterze. Wskazuje się, że w wieku, który jest świadkiem niezwykłego postępu w fizyce i medycynie, a równocześnie patrzy na zabijanie, okrucieństwo i systematyczne prześladowania na skalę do tej pory niespotykaną, takie małżeńskie rozumienie ciała ma ogromne implikacje.

Może najbardziej znane jest to, co na temat małżeńskiego charakteru ciała rozwija w swym nauczaniu papież Jan Paweł II. Wiele z tego nauczania Papież przekazywał w czasie cotygodniowych audiencji generalnych w okresie od września 1979 do stycznia 1983.

„Ciało, które wyraża kobiecość, ukazuje wzajemność i komunie osób. Wyraża to za pośrednictwem daru jako fundamentalnej cechy osobowego istnienia. Oto ciało: świadek stworzenia jako fundamentalnego daru, a więc świadek Miłości jako źródła, z którego tryska to samo dawanie. Męskość i kobiecość, czyli płeć, jest autentycznym znakiem stwórczego daru i świadomości ze strony człowieka, kobiety i mężczyzny, daru przeżywanego, by tak rzec, w autentyczny sposób”³⁷.

Ta linia myślenia, uzupełniona o to, jak zmartwychwstały Chrystus jest „obrazem Boga niewidzialnego, Pierworodnym wobec całego stworzenia” (Kol 1, 15), otwiera przed nami perspektywy, które odsłaniają bogactwo nauczania zawartego w kapłańskiej tradycji Księgi Rodzaju. Pełne potraktowanie tego zagadnienia wymaga porównawczego studium materiału tradycji jahwistycznej oraz zbadania, w jaki sposób nauczanie tekstów kanonicznych Starego Testamentu zostało przejęte przez Nowy Testament.

tłum. s. Małgorzata Wyrodek SAC

³⁷ Cytat został zaczerpnięty ze studium: R. M. Hogan, J. M. Le Voir, *Covenant of Love: Pope John Paul II on Sexuality, Marriage, and Family in the Modern World*, Garden City 1985, 106-112.